



QUADERNI DI STUDI E MATERIALI
DI STORIA DELLE RELIGIONI | 18

SERGIO BOTTA - MARIANNA FERRARA - ALESSANDRO SAGGIORO (eds.)

La Storia delle religioni e la sfida dei pluralismi

Dipartimento di Storia, Culture, Religioni



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

MORCELLIANA

QUADERNI DI STUDI E MATERIALI
DI STORIA DELLE RELIGIONI

Supplemento al n. 83 (1/2017) di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»

SERGIO BOTTA - MARIANNA FERRARA - ALESSANDRO SAGGIORO (eds.)

La Storia delle religioni e la sfida dei pluralismi

Atti del Convegno della Società Italiana di Storia
delle Religioni - Roma, Sapienza, 8-9 aprile 2016

MORCELLIANA

© 2017 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: luglio 2017

Volume pubblicato dal Dipartimento di Storia, Culture, Religioni.
Con il contributo di:



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA



FIRB FUTURO IN RICERCA 2012

LA PERCEZIONE DELLO SPAZIO E DEL TEMPO
NELLA TRASMISSIONE DI IDENTITÀ COLLETTIVE.
POLARIZZAZIONI E/O COABITAZIONI RELIGIOSE
NEL MONDO ANTICO (I-VI SECOLO D.C.).

Progetto FIRB, Futuro in Ricerca 2012: “La percezione dello spazio e del tempo nella trasmissione di identità collettive. Coabitazioni e/o polarizzazioni religiose nel mondo antico (I-VI secolo d.C.)” (coord. nazionale Luca Arcari - Università di Napoli Federico II);



SPAZI SACRI E
PERCORSI IDENTITARI
TESTI DI FONDAZIONE, ICONOGRAFIA, CULTO E TRADIZIONI
NEI SANTUARI CRISTIANI ITALIANI FRA TARDIA ANTICHITÀ E MEDIOEVO

Progetto FIRB, Futuro in Ricerca 2010, “Spazi sacri e percorsi identitari. Testi di fondazione, iconografia, culto e tradizioni nei santuari cristiani italiani fra Tarda antichità e Medioevo” (coord. nazionale Laura Carnevale - Università di Bari “Aldo Moro”, coordinatore di unità Tessa Canella - Roma Sapienza);

Società Italiana di Storia delle Religioni.

I saggi contenuti nel volume sono stati sottoposti a procedura di *peer review*.

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

ISBN 978-88-372-3135-4

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

La presunta tolleranza religiosa romana in epoca repubblicana

Il politologo inglese Bernard Rowland Crick (1929-2008), nel 1971, ha fissato alcuni criteri per l'applicazione del concetto di tolleranza:

- a) la società deve percepire una minaccia tangibile;
- b) deve esservi la possibilità di subire o arginare tale minaccia;
- c) è necessario che vi sia biasimo nei confronti di chiunque ponga in atto la minaccia;
- d) la minaccia deve essere interpretata come tale e, di conseguenza, deve essere reale¹.

Tali principi appaiono meritori di notevole considerazione poiché sono stati impiegati da due noti storici dell'antichità, John North e Peter Garnsey, nei propri lavori, per un approccio al tema della tolleranza nel mondo antico. Nel 2010 Tessa Canella, in un altro contributo, ha fornito ulteriori elementi d'indagine². I primi due lavori non sono però giunti a solide conclusioni, laddove il terzo ha esaminato un'epoca posteriore: restava, quindi, aperto un problema cui questo articolo tenta di fornire concisamente alcune risposte, provando a illustrare i meccanismi di controllo religioso che regolavano il *modus operandi* romano in epoca repubblicana.

L'applicazione del concetto di "tolleranza" alla cultura romana antica implica subito ostacoli ermeneutici, poiché la *letteratura di area* è per lo più incline a ritenere il politeismo romano aperto ai nuovi influssi religiosi³, tanto che – nel contesto scientifico internazionale – si parla quasi unanimemente di "tolleranza romana"⁴. Del resto nelle fonti antiche abbiamo testimonianze di un culto non particolarmente esclusivista, fin dai primordi del sistema giuridico-religioso romano: basterà ricordare come la stessa memoria storica della "teologia pontificale" considerasse la co-

¹ B. Crick, *Toleration and Tolerance in Theory and Practice*, in «Government and Opposition» 6 (1971), pp. 144-171: pp. 156-157.

² J. North, *Religious Toleration in Republican Rome*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 25 (1979), pp. 83-105; P. Garnsey, *Religious Toleration in Classical Antiquity*, in W.J. Shiels (ed.), *Persecution and Toleration in Classical Antiquity*, Basil Blackwell, Oxford 1984, pp. 1-27; T. Canella, *Tolleranza e intolleranza nel mondo tardo antico: questioni di metodo*, in «Vetera Christianorum» 47 (2010), pp. 249-266.

³ J. Rüpke, *Polytheismus und Pluralismus*, in A. Gotzmann et al. (eds.), *Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte*, Diagonal, Marburg 2001, pp. 17-34.

⁴ P. Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton University Press, Princeton 2003, p. 4.

esistenza di *sacra patrii* e *peregrini* come dato originario e tra i più tipici della riforma del rex Numa Pompilio (Liv., I 20, 5-6; Plut., *Numa* 9-14; Dion. Hal., II 64-73)⁵. Il culto politeista romano è concepito alla stregua di un dovere collettivo nel quale la dimensione orizzontale assume una rilevanza prevalente. I rapporti pertanto transitano attraverso la mediazione civica: l'ortoprassia è adottata quale forma regolatrice dei principii della vita quotidiana⁶.

Si trattò di un pluralismo *ante litteram* o di altro?

Una delle prime difficoltà che dobbiamo affrontare concerne la definizione stessa di "religione romana": un compito poco agevole per la mancanza di studi che analizzano il contesto religioso nel suo insieme organico. L'equilibrio giuridico-religioso romano si determina secondo schemi di chiara natura contrattuale: se gli dèi sono i detentori delle basilari fonti del benessere degli esseri umani, questi devono poter stabilire con loro una serie di patti negoziali che assicurino uno "scambio" (*do ut des*)⁷. D'altra parte, il termine *religio* appare collegato, secondo Cicerone, alla volontà di adempiere perfettamente a tutto quanto compete agli dèi (Cic., *De nat. deor.* II 72)⁸: rispetto scrupoloso di interdizioni, estrema minuziosità rituale, inquietudine angosciata dinanzi alla possibilità d'infrangere le norme sacrali. A fronte di ciò, si potrebbe tranquillamente sostenere che la "religione romana" sia la somma di tutte le pratiche rivolte alle divinità che dimoravano nel *pantheon*⁹ ma, così facendo, si rischierebbe di omettere che si trattava anche di una "religione dello Stato", come acutamente rilevato da Raffaele Pettazzoni (1883-1959) e Dario Sabbatucci (1923-2002)¹⁰.

Per tentare di comprendere l'articolato impianto culturale romano, devono essere colti, storicamente e metodologicamente, due motivi dirimenti:

a) da una parte, la persistenza, che sempre si viene osservando, degli aspetti tradizionali e rituali romani; l'attaccamento alle tradizioni, il geloso senso della grandezza politica e militare a fondamento della quale aveva sempre operato la benevolenza degli dèi¹¹;

b) dall'altra, il fatto che la religione romana non è mai stata identica a sé stessa poiché ha sempre prestato attenzione a esperienze diverse¹².

⁵ E.M. Hooker, *The Significance of Numa's Religious Reforms*, in «Numen» 10 (1963), pp. 87-132.

⁶ J. Brodd, s.v. "Orthopraxy", in E. Orlin (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*, Routledge, New York 2016, pp. 682-683.

⁷ R. Turcan, *The Gods of Ancient Rome*, Routledge, New York 2000 (ed. or. 1998), p. 4.

⁸ W. Warde Fowler, *The Latin History of the Word "Religio"*, in «Transactions of the Third International Congress for the History of Religions» 2 (1908), pp. 169-175.

⁹ S.A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, Brill, New York 1995, p. 8.

¹⁰ R. Pettazzoni, *Italia religiosa*, Laterza, Bari 1952, pp. 17-18; D. Sabbatucci, *Lo Stato come conquista culturale*, Bulzoni, Roma 1975, p. 20.

¹¹ M. Lipka, *Roman Gods. A Conceptual Approach*, Brill, Leiden 2009, pp. 103-116.

¹² F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (ed. or. 1906), édité par

Il politeismo romano sembrerebbe accondiscendente, giacché tutte le credenze potevano trovare cittadinanza a Roma¹³. La realtà, però, era strutturata in maniera differente.

I romani non comprendevano l'immediatezza dei rapporti fra individui e divinità e credevano che bastasse un rigoroso e solenne rispetto delle pratiche religiose per suscitare la loro clemenza. Tutto era codificato dal *mos maiorum*. Gli dèi non erano percepiti come supervisori della morale, bensì come destinatari di preghiere, voti e sacrifici, eseguiti scrupolosamente, affinché non s'intaccasse mai la *concordia*, ossia la *pax deorum*, condizione essenziale per la vita del *populus romanus quiritès*¹⁴.

Ecco allora manifestarsi quella peculiare intransigenza romana che non consisteva nella non ammissione di qualunque altra dottrina o divinità, in nome di una ben precisa "ortodossia", secondo la quale vi sarebbe stata una "religione vera" (il politeismo romano) rispetto alle "religioni non vere" (le altre), ma nel senso molto più limitato che prendeva corpo nel mirare a colpire chi, volendo rovesciare con la propria azione il culto ufficiale, compiva in realtà un attentato contro il sentimento nazionale e la sicurezza dello Stato. In tale ottica, i *pontifices*, come rappresentanti del potere religioso, avevano un compito specifico: quello di mediare tra il *senatus* e il *populus*, determinando la condotta religiosa dei *cives romani*. Tuttavia, l'ente deputato a valutare l'eventuale accettazione nel *pantheon* di divinità straniere era il *senatus*, la cui funzione era quella di vigilare sul rispetto del culto pubblico¹⁵. Emerge in modo abbastanza evidente, allora, come l'atmosfera religiosa romana fosse in linea di massima propensa all'innovazione, sebbene poi restasse fortemente legata a un rigido conservatorismo¹⁶.

Le *novae religiones*, i cui riti e le cui divinità venivano a sistemarsi a Roma, rinnovavano la *pietas erga deos*, solo con il fine di contribuire a rafforzare quella convinta pienezza religiosa che il *romanus* non dubitava di possedere. Un limite invalicabile era costituito dalla *superstitio*: qualunque credenza o pratica che implicasse un timore eccessivo verso gli dèi (Cic., *Verr.* II 4, 113; *De har. resp.* 12; *De domo sua* 103; Liv., VII 2, 3), specialmente se il culto provocava "forti emozioni" (*morbus*

C. Bonnet et F. Van Haepelen, avec la collaboration de B. Toune, Nino Aragno Editore, Torino 2006⁵.

¹³ J.N. Adams, *Romanitas and the Latin Language*, in «Classical Quarterly» 53 (2003), pp. 184-205.

¹⁴ P. Catalano, *Populus Romanus Quirites*, Giappichelli, Torino 1974; B. McBain, *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome*, in «Latomus» 60 (1982), pp. 7-24: p. 7.

¹⁵ E.M. Orlin, *Foreign Cults in Republican Rome: Rethinking the Pomerian Rule*, in «Memoirs of the American Academy in Rome» 47 (2002), pp. 1-18.

¹⁶ J. North, *Conservatism and Change in Roman Religion*, in «Papers of the British School at Rome» 44 (1976), pp. 1-12.

animi – Cic., *De fin.* I 59-60) e i fedeli erano soliti riunirsi privatamente e di notte¹⁷.

Lo storico Georg Wissowa (1859-1931) osservò come la tendenza a introdurre nuovi dèi nel *pantheon* di Roma fosse una parte integrante del suo apparato religioso: il perno di questo atteggiamento era costituito dalla volontà di non offendere le divinità forestiere, bensì di condurne i culti nell'*Urbs*, erigendo templi in loro onore¹⁸. Questa teoria presta il fianco almeno a una critica. I romani, infatti, non riconoscevano a tutte le divinità estere lo stesso trattamento: la documentazione storico-archeologica non fornisce testimonianze rilevanti sulla cospicua edificazione di simulacri dedicati ad altrettanti dèi extra-nazionali. Se quindi i romani credevano che bastasse accogliere le divinità, sottraendole a vicini e nemici, per diventare, in tal modo, invincibili, perché non le ospitarono tutte?

Fino alla metà dell'epoca repubblicana non vi furono problemi di natura inter-religiosa tali da causare una ferma risposta del *senatus*¹⁹. Questo vuol dire che i culti avventizi potevano diventare pericolosi solo allorché entrassero in conflitto con la struttura operativa della "religione dello Stato".

La pratica misterica dei *Bacchanalia* (Liv., XXXIX 8-19) fornisce materia adeguata per comprendere i dispositivi della presunta tolleranza religiosa romana²⁰.

Il culto bacchico, fino alla prima metà del II secolo a.C., era sempre stato esclusivamente femminile (Liv., XXXIX 13, 8) e le Baccanti agivano al di fuori della sfera privata, sfuggendo al controllo statale (configurando *de facto* una *superstitio*). Tra il 188 e il 186 a.C., però, come narra Livio, furono coinvolti anche gli uomini (i Baccanti), destando notevole scandalo (Liv., XXXIX 13, 9)²¹. In particolare, l'idea che gli *ingenui* fossero iniziati ai rituali in onore di Bacco prima dei vent'anni preoccupava le autorità romane, poiché quella era l'età in cui s'indossava la *toga virilis* e questo, ovviamente, non poteva essere accettato. Va inoltre ricordato come i ragazzi si avviassero al servizio militare fra i 14 e i 16 anni e le iniziazioni avrebbero interferito creando quelli che, oggi, chiameremmo problemi di obiezione di coscienza.

L'elemento determinante che persuade il console Postumius a perseguire i *Bacchanalia* consiste nel peso sempre maggiore della quota

¹⁷ M. Sachot, Religio/superstitio. *Histoire d'une subversion et d'un retournement*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 208 (1991), pp. 355-394.

¹⁸ G. Wissowa, *Religion und kultus der Romer*, C.H. Beck, München 1912², pp. 38-46.

¹⁹ E. Orlin, *Urban Religion in the Middle and Late Republic*, in J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell, Malden 2007, pp. 58-70.

²⁰ C. Ames, *Los límites de la Tolerancia religiosa romana. La prohibición de las bacanales en el 186 a.C.*, Editorial Trotta, Madrid 2011, pp. 39-56.

²¹ E. Montanari, *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988, pp. 119-122.

maschile nella partecipazione alle pratiche misteriche: i giovani apparivano *simillimi feminis* (Liv., XXXIX 15, 9) e dediti alla reciproca sodomia (Liv., XXXIX 13, 10)²². Per di più, il giuramento che li legava alla *nova religio* era considerato incompatibile con il *sacramentum militiae* (Liv., XXXIX 15, 13)²³.

I *Bacchanalia*, mostrando la degenerazione volgarizzata di un rito in origine riservato alle sole donne, costituivano un fatto che, anche sul piano culturale, contribuiva a invadere l'ambito della comunità dei *cives* e dei *riti* consentiti per l'accesso a tale comunità²⁴. Livio non fa professione di generico moralismo, ma piuttosto di consapevolezza dell'inconciliabilità di tali pratiche con il *mos maiorum*, paragonando il giuramento iniziatico alla tipologia più ampia della *coniuratio*²⁵. Quanti s'impegnassero con promesse di fedeltà a gruppi religiosi, usati a tenere incontri notturni, erano considerati deleteri per gli equilibri del gruppo e definiti cospiratori²⁶.

Non possono esservi culti che non siano istituzionalizzati, poiché gli organi romani a ciò preposti, il *senatus* e i *pontifices*, hanno cura di regolarne le modalità pubbliche. Le *pravae et externae religiones* restano quindi escluse rispetto al politeismo romano: non sono lecite e, perciò, non esistono agli occhi dei *cives*. Laddove vengano alla luce diventano infide nel loro chiaro tentativo destabilizzante²⁷.

Altro aspetto preoccupante della vicenda era che molti adolescenti fossero iniziati dalle proprie madri e, così facendo, le donne si sarebbero presto impossessate del potere formativo che spettava al *paterfamilias* e alla *res publica*²⁸. I *cives romani*, inoltre, praticando questi usi esotici, avrebbero forse potuto cogliere quegli stimoli che non sempre il politeismo sembrava in grado di offrire, come ad esempio la possibilità d'interagire apertamente con la divinità (come più avanti si verificherà, in maniera netta, con l'avvento del cristianesimo), ma pure l'opportunità di confrontarsi pariteticamente con il diverso.

La religiosità romana appare utilitaristica: essa privilegiava un'esege- si che, dando per scontata l'esistenza degli dèi, stabiliva per loro esclusivamente un insieme di azioni rituali in funzione di un ritorno positivo per le proprie vicende terrene. Questa riverenza costituiva la base portante

²² D. Musiał, *Postumius' Speech of Livy and Bacchanalian Affair*, in «Akme» 6 (2010), pp. 3-23.

²³ S. Tondo, *Sacramentum militiae*, in «Studia et Documenta Historiae et Iuris» 29 (1963), pp. 1-123.

²⁴ J.-M. Pailler, *Les Bacchanales: du scandale domestique à l'affaire d'état et au modèle pour les temps à venir [Rome, 186 av. J.-C.]*, in «Politix» 71 (2005), pp. 39-59.

²⁵ Á.A. Nagy, *Superstitio et coniuratio*, in «Numen» 49 (2002), pp. 178-192.

²⁶ V.E. Pagán, *Conspiracy Narratives in Roman History*, University of Texas Press, Austin 2004, p. 11.

²⁷ E. Gruen, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Brill, Leiden 1990, p. 76.

²⁸ S.A. Takács, *Politics and Religion in the Bacchanalian Affair of 186 BCE*, in «Harvard Studies in Classical Philology» 100 (2000), pp. 301-310; p. 306.

del sistema giuridico-religioso romano: pertanto se tale apparato fosse crollato sarebbero franati gli stessi valori sui quali si reggeva l'intera società, vale a dire l'*imago* del *romanus*, *civis* e *miles*, che trovava negli onori resi agli dèi, a protezione dei suoi fini, il baluardo della propria *Weltanschauung*.

Descrivere come tollerante, pluralista e inclusivo, un siffatto contesto è chiaramente un *ossimoro*: tolleranza e intolleranza sono categorie concettuali moderne, applicate a una realtà passata solo con lo scopo di poterne meglio filtrare le dinamiche.

La *norma* con la quale era amministrato il mondo romano prevedeva un'azione congiunta di opportunità e necessità. Se in particolare una *lex* disponeva un divieto, ma l'azione del *reus* non produceva effetti tangibili, la pena conseguente poteva non essere comminata. Questo principio, detto "*quieta non movere (et mota quietare)*", era parimenti impiegato in quelle situazioni che interessavano gruppi religiosi "extracomunitari"²⁹. Quando le autorità ritenevano che la pace di una provincia, di una città, o lo stesso potere centrale, fossero minacciati, tutte le forme inibitorie e sanzionatorie potevano essere adottate per riprendere il controllo³⁰. A seconda di quanto fosse nociva la situazione, o di quante volte un determinato gruppo religioso avesse disturbato la *pax romana* in passato, lo Stato determinava il modo più efficace per risolvere la questione, affinché non si ripresentasse³¹. Non si trattava, però, di una "soppressione", quanto piuttosto di una "regolamentazione" (con alcune deroghe), giacché il gruppo riformato poteva continuare a praticare i propri riti, sebbene a determinate condizioni³². Qualcuno ha scambiato tale *modus agendi* per "tolleranza", mentre si trattava di «una semplice sorveglianza di polizia sui culti stranieri, accolti o no a Roma»³³. Nel caso dei *Bacchanalia*, come riportano le fonti (*CIL* I², p. 581; Liv., XXXIX 18, 8-9), il *senatus consultum* ne attenuò la componente misterica, accentuandone plausibilmente gli aspetti propiziatori³⁴: il culto non fu soppresso, ma oltre seimila esecuzioni capitali non furono uno scherzo³⁵. Si può dunque facilmente arguire

²⁹ R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Harvard University Press, Cambridge 1966, p. 156.

³⁰ T. Mommsen, *Der Religionsfrevel nach römischen Recht*, in «Historische Zeitschrift» 64 (1890), pp. 389-429.

³¹ G. Woolf, *Roman Peace*, in J. Rich - G. Shipley (eds.), *War and Society in the Roman World*, Routledge, London 1993, pp. 171-194.

³² J.-M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, École française de Rome, Rome 1988.

³³ T. Mommsen - J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines, traduit de l'allemand sous la direction de m. Gustave Humbert*, E. Thorin - A. Fontemoing, Paris 1907, vol. 18, t. 2, p. 273.

³⁴ R. Turcan, *Lois romaines, dieux étrangers et religion d'État*, in M.P. Baccari (ed.), *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca. Rendiconti XI Seminario*, 21 Aprile 1991, Herder, Roma 1994, pp. 23-36: p. 30.

³⁵ W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Cambridge 1987, p. 52;

come i romani sopportassero quello che a loro sembrava innocuo, laddove imponessero un accertamento inflessibile su quelle fattispecie dalle quali potesse scaturire un'avvisaglia, anche solo eventuale.

Dall'inizio della *res publica* alla fine del *principatus* (509 a.C.-284 d.C.), una teoria della "tolleranza religiosa" riguardante la scelta delle divinità e le direttive culturali non è mai esistita³⁶. Come storici delle religioni dobbiamo tener presente che le categorie interpretative che applichiamo sono "nostre" e che al *civis romanus* erano del tutto estranee le nozioni di "libertà di culto" e/o "libertà di pensiero"³⁷. Non lo erano, invece, i concetti di *publicus* e *privatus* e, come è noto, le due tipologie erano palesemente distinte. Orazio attribuiva ai padri fondatori della *res publica* proprio il merito di aver operato tale separazione: *fuit haec sapientia quondam: / publica privatis secernere, sacra profanis* (*Ars poetica* 396-397). È su tale sfondo che dobbiamo valutare la qualità della vicenda *religiosa* romana nel suo divenire, muovendo cioè dall'ambito privato a quello pubblico: i *sacra privata* potevano diventare *religio illicita* nel loro attentare alla *res publica*, non per la natura privatistica di cui si caratterizzavano, bensì per l'assunzione che essi tendevano a realizzare di quella sfera pubblicistica di cui lo Stato era unico depositario e interprete.

Lo storico John Scheid ha scritto che: «il sacro primeggia sul politico, lo precede e lo fonda»³⁸. L'opinione è autorevole, ma non del tutto condivisibile, almeno quando è accostata al concetto di tolleranza. L'incertezza riguarda la difficoltà di poter distinguere, nel quadro romano, il "politico" dal "religioso". L'ordine socio-culturale della *res publica populi romani* si attua mediante le *leges*; sul piano che siamo soliti definire "religioso", quello stesso ordine si esplica, invece, nelle forme del politeismo. Rispetto per le leggi e rispetto per gli dèi vanno di pari passo: costituiscono un *unicum* che, fin dall'epoca regia, ha definito i valori fondanti dell'agire romano.

In tal senso, il problema scaturito dai *Bacchanalia* fa affiorare dati che possono valere come "riferimenti".

Roma sembrava non gradire quei culti stranieri che:

in alcuni casi, come rilevato da J.F. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, Indiana University Press, Bloomington 1995, p. 6, le donne accusate di aver preso parte ai rituali bacchici furono punite dalle loro famiglie di origine.

³⁶ M. Marcos, *La idea de libertad religiosa en el imperio romano*, in J. Fernández Ubiña - M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el imperio romano*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2007, pp. 61-81; A. Saggioro, *La religione e lo Stato. Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Bulzoni, Roma 2011, pp. 129-180.

³⁷ G. Crifò, *Su alcuni aspetti della libertà a Roma*, Società Tipografica Modenese, Modena 1958.

³⁸ J. Scheid, *La religione a Roma*, tr. it. M.N. Pierini, Laterza, Bari - Roma 2004⁵, p. 58.

- a) potevano minare l'ordine pubblico e, in tale ottica, i *Bacchanalia* sfuggivano al controllo dello Stato, con proprie disposizioni rituali;
- b) potevano rendere instabile l'ordine sociale: si pensi, *in primis*, al ruolo della donna³⁹;
- c) potevano compromettere le virtù guerriere, conducendo alla decadenza dei costumi e dei valori dell'*exercitus*⁴⁰.

Per quanto riguarda la lettera a), quando ci si trovava di fronte ad una congiura, macchinazione o complotto, il sistema romano incaricava un *magistratus* di condurre una *quaestio*, per neutralizzare prontamente l'insorgere di presunte sedizioni. I rivoltosi erano processati in "tribunali speciali" (*quaestiones extraordinariae*), con l'attenta supervisione di un *consul* o un *praetor*, ai quali era assegnata la *quaestio de clandestinis coniurationibus* (Liv., XXXIX 8, 1-3), e la collaborazione di un *consilium* di senatori⁴¹. La fattispecie della *coniuratio* permetteva a Roma di fornire una "giustificazione costituzionale" al proprio operato, ponendo rimedio a uno "stato di emergenza"⁴². I romani avevano una *imago* ben precisa della *res publica*: intendevano lo Stato come un "bene assoluto", rispetto al quale la vicenda dei *Bacchanalia* appariva come un "modello" altrettanto "assoluto" di scompiglio dell'ordine civico o, perfino, di "sovversivismo"⁴³. Non è un caso che taluni aspetti del problema si ripresenteranno anche nei rapporti con le prime comunità cristiane⁴⁴;

in merito alla lettera b), va ricordato che *de facto et de iure* nel mondo romano, la donna era sempre sotto tutela, cioè *in manu*: prima del padre, poi del marito⁴⁵ (almeno fino al I secolo a.C.), mentre le vergini *vestales* lo erano del *pontifex maximus* (Gai., *Inst.* I 144-145; Dion. Hal., II 66, 1)⁴⁶. In un mondo nel quale il modello femminile era rappresentato

³⁹ J. Scheid, *The Religious Role of Roman Women*, in P. Schmitt Pantel (ed.), *A History of Women*, vol. 1, The Belknap Press, Cambridge 1992, pp. 377-408.

⁴⁰ C. Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 1-2.

⁴¹ C. Venturini, *Processo penale e società politica nella Roma repubblicana*, Pacini Editore, Pisa 1996, pp. 160-165, ha rilevato che proprio con riferimento alla regolamentazione dei *Bacchanalia*, si registra per la prima volta l'uso dell'espressione "*extra ordinem*" nelle fonti (Liv., XXXIX 14, 6; Liv., XXXIX 16, 12).

⁴² A.M. McDonald, *Rome and the Italian Confederation (200-186 B.C.)*, in «Journal of Roman Studies» 34 (1944), pp. 11-33.

⁴³ C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Laterza, Bari 1970, p. 88.

⁴⁴ L.F. Janssen, *Superstitio and the Persecution of the Christians*, in «Vigiliae Christianae» 33 (1979), pp. 131-159.

⁴⁵ J.P. Hallett, *Women as Same and Other in the Classical Roman Elite*, in «Helios» 16 (1989), pp. 59-78.

⁴⁶ L. Sacco, *Osservazioni comparative sulla sepoltura della Vestale a Roma*, in «Mediterraneo Antico» 13 (2010), pp. 417-424.

da donne come Turia e Claudia⁴⁷, l'alterità era percepita come il tentativo di modificare, snaturandole, le istituzioni romane. I *Bacchanalia* non contemplando limitazioni offrivano alla donna un ruolo preminente, ma critico per la stabilità della *res publica*⁴⁸. L'emergenza fu trattata valutandone l'altissimo grado di rischio e agendo, coerentemente e drasticamente, in tutta la penisola italica. Del resto, quando non si conosce qualcosa si finisce per temerla e se non la si può controllare la si combatte energicamente;

con specifico riferimento alla lettera *c*), infine, è noto come la società romana fosse intrisa di patriarcato e il concetto di "forza" (civile, politica e militare) si fondasse principalmente sulla capacità di "dominare" gli altri come se stessi (psicologicamente, fisicamente e anche sessualmente). I giovani romani erano educati, fin dall'adolescenza, al ruolo di "governanti": *tu regere imperio populos, romane, memento* (Verg., *Aen.* VI 851). Imporre la propria *voluntas*, assoggettare il prossimo, dominare il mondo: questa era la regola di vita e l'etica politica del *populus romanus*.

Mentre nella società moderna, è prassi consolidata che un maschio diventi uomo mediante l'adozione di atteggiamenti eterosessuali, nell'antica Roma lo si diventava adottando un ruolo sessuale attivo, evitando quello passivo (che accomunava il maschio alla femmina: prostituta o schiava)⁴⁹. Nella lingua latina non esistono termini per distinguere l'"identità di genere" e l'"orientamento sessuale". Si riteneva del tutto naturale che un *romanus* potesse essere attratto sessualmente da adolescenti di entrambi i sessi; la pederastia veniva tranquillamente accettata fintanto che essa riguardava partner maschili (anche fanciulli) che, però, non fossero *cives*⁵⁰. Del resto, «come avrebbe potuto un giovane, che avesse subito violenza (*seppur consenziente*) diventare – da adulto – un uomo fiero e indomito?»⁵¹. Ecco dunque una delle cause per le quali i *Bacchanalia* mettevano a repentaglio sia la struttura della *civitas*, sia la tenuta dell'*exercitus*. Il sesso tra commilitoni violava il decoro in quanto s'intrattenevano rapporti fra "liberi" e i *Bacchanalia* prevedevano la reciproca sodomia tra gli adepti. Per i *milites*, la potenza sessuale era paragonata all'egemonia e, appunto per questo, associata al concetto di *im-*

⁴⁷ E. Cantarella, *Matrimonio e sessualità nella Roma repubblicana: una storia romana di amore coniugale*, in «Storia delle donne» 1 (2005), pp. 115-131; pp. 129-131.

⁴⁸ C.E. Schultz, *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2006, pp. 82-93.

⁴⁹ K.-J. Hölkesskamp, *Reconstructing the Roman Republic: An Ancient Political Culture and Modern Research*, Princeton University Press, Oxford 2010, pp. 17-18.

⁵⁰ A.J. L. Blanshard, *Sex: Vice and Love from Antiquity to Modernity*, Blackwell, Malden 2010, pp. 1-88.

⁵¹ E. Cantarella, *Secondo natura: la bisessualità nel mondo antico*, Rizzoli, Milano 2006, p. 10, *enfasi aggiunta*.

*perium*⁵². Il prestigio stesso di Roma, imperniato sulla reputazione delle sue *legiones*, ove non fossero stati regolamentati i *Bacchanalia*, avrebbe potuto subire un durissimo colpo “reale”, cioè sul campo di battaglia, e “d’immagine”, senza dimenticare che quello tra il III e il II secolo a.C. è il periodo nel quale si inquadrano le più grandi conquiste romane in Europa e nel Mediterraneo.

Roma non ha bisogno di essere tollerante: l’accoglienza delle divinità altrui costituisce un suo punto di forza, a patto che la credenza accolta non vilipenda il *mos maiorum* e non contrasti le proprie *leges*. Logico corollario di questa tesi è il non poter condividere l’opinione di quanti ritengano quello della “tolleranza romana” un motivo assunto *in dottrina e in letteratura*. Non appare possibile convenire, tra gli altri, con la riflessione di Marta Sordi, secondo la quale sarebbe stata la concezione teologica e giuridica di *pax deorum* – che pure fu «al centro della polemica contro il cristianesimo e fu alla base di numerose iniziative persecutorie» – a costituire «motivo di tolleranza e principio di libertà religiosa» per gli altri gruppi religiosi estranei alla tradizione romana, assicurando nei fatti «il riconoscimento alla coscienza dei singoli, da parte dell’autorità romana, di una sorta di libertà religiosa»⁵³. I *romani* erano indifferenti: sopportavano unicamente le *religiones* che non interferivano con la “religione dello Stato”; una condotta subalterna ai due piani che ne marcavano il *modus vivendi*: il “politico” e il “civico”⁵⁴. Non a caso l’acronimo SPQR racchiude in sé le due figure che rappresentavano il potere romano: *senatus e populus*.

Sulla base delle argomentazioni proposte, ritengo che non si possa parlare di tolleranza religiosa romana in epoca repubblicana, bensì di una “chiusura” nei confronti delle *novae religiones*, laddove la presunta “apertura” culturale è sempre subordinata al severo rispetto del *mos maiorum*. I due orientamenti di “apertura” e “chiusura” non sembrano improntati a una complementarità, ma oggetto di un’incompatibile antitesi⁵⁵. Nella Roma repubblicana, se non era ipotizzabile un’attitudine conciliante di culti inusuali e divinità forestiere con le memorie autoctone non era ammissibile alcuna disponibilità nei loro confronti. Del resto, una tolleranza che risulti sottoposta a condizioni esclude a priori ogni libera espressione del pensiero.

⁵² S.E. Phang, *Roman Military Service: Ideologies of Discipline in the Late Republic and Early Principate*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 93-94.

⁵³ M. Sordi, «Pax deorum» e libertà religiosa nella storia di Roma, in Id., *La pace nel mondo antico*, ed. M. Sordi, Vita e Pensiero, Milano 1985, pp. 146-155: pp. 150-151.

⁵⁴ R.M. Berchman, *Greco-Roman Paganism: The Political Foundations of Tolerance in Greco-Roman Period*, in J. Neusner - B. Chilton (eds.), *Religious Tolerance in World Religions*, Templeton Foundation Press, West Conshohocken 2008, pp. 60-98: pp. 64-69.

⁵⁵ Appare maggiormente possibilista E. Montanari, *Mos maiorum e nova religio*, in M.P. Baccari (ed.), *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*, pp. 9-22.

Sommario

EMANUELA PRINZIVALLI, <i>Saluto istituzionale del Dipartimento di Storia Culture Religioni</i>	5
GIULIA SFAMENI GASPARRO, <i>La Società Italiana di Storia delle Religioni. Per una storia dell'istituzione nel quadro internazionale</i>	7
ALESSANDRO SAGGIORO, <i>Introduzione. Il convegno della SISR e i progetti di ricerca sul pluralismo religioso</i>	11
<i>Programma del Convegno</i>	19

Relazioni plenarie

MASSIMILIANO DI FAZIO, <i>Il pittore e il quadro. Pluralismo religioso e società nell'Italia preromana</i>	29
MAR MARCOS, <i>Il pluralismo come argomento per la libertà religiosa nel mondo greco-romano</i>	42
MARIA CHIARA GIORDA, <i>Luoghi religiosi e diversità. La città di Torino come "spazio multifede"</i>	51
CARLO PRANDI, <i>Occidente e Islam. Tra conflitto e dialogo</i>	65

Pluralismi, inclusioni e intolleranze Classicità e Tardo Antico

CLAUDIA SANTI, <i>Introduzione al panel</i>	85
CLAUDIA SANTI, <i>Pluralismi, inclusioni e intolleranze nell'epoca classica. Uno sguardo d'insieme</i>	86
CARMINE PISANO, <i>Intolleranze religiose nel mondo greco? Divinità straniere e pratiche magiche nell'Atene di età classica</i>	92

LEONARDO SACCO, <i>La presunta tolleranza religiosa romana in epoca repubblicana</i>	106
ELEONORA ZEPER, <i>Porfirio politico, Porfirio filosofo. Riflessioni in merito al sacrificio cruento negli anni della Grande Persecuzione diocleziana</i> ...	116
ENNIO SANZI, <i>Pluralismi, inclusioni e intolleranze nella Magia tardoantica. Osservazioni storico-religiose intorno a testimonianze in greco e in copto</i>	129
TIZIANA LORENZETTI, <i>Il pluralismo religioso nell'India medievale. Il caso dei Liṅgāyat</i>	141
LUCA BOZZARELLO, <i>Gli ebrei nel Mediterraneo cristiano (secc. VI-VII)</i> ...	157
TERESA SARDELLA, <i>Pluralità e pluralismo. Barbari, romani, pagani, cristiani (IV e V secolo)</i>	167
ROSSANA BARCELLONA, <i>Plurali rappresentazioni di realtà plurali: ostilità e integrazioni. La Gallia tra V e VI secolo</i>	178
CARLA SFAMENI, <i>Suus enim cuique mos, suus ritus est (Sym., Rel. III, 8). Il pluralismo religioso pagano a Roma in età tardoantica attraverso le testimonianze dei culti domestici</i>	190

Voci dall'Oriente, voci per l'Oriente

Gli imperi crocevia di religioni tra Tardoantico e Medioevo

MARIANGELA MONACA - CHIARA OMBRETTA TOMMASI, <i>Introduzione al panel</i>	205
ALESSANDRO CATASTINI, <i>Dall'espulsione dei lebbrosi alla «meravigliosa concordia». Aspetti dell'apologetica ebraica</i>	208
FABIO SCIALPI, <i>Affermazione dinastica, sovranità imperiale e politica religiosa nell'India antica</i>	217
CHIARA OMBRETTA TOMMASI, <i>«La via non ha un nome immutabile, il santo non ha un'apparenza immutabile». Echi letterari nella stele cristiana di Xi'an tra diplomazia e propaganda</i>	230
MATTEO NICOLINI-ZANI, <i>Il cristianesimo nella Cina dei Tang di fronte alla diversità religiosa</i>	239
MARIANGELA MONACA, <i>Pluralità e pluralismi nella Damasco omayyade. Le visioni islamiche di Giovanni Damasceno</i>	249
MAURO MORMINO, <i>Adversus Graecos / Contra Latinos. La dialettica</i>	

SOMMARIO	637
<i>dell'alterità e la percezione della differenza negli anni dello 'scisma' foziano</i>	258
MARGHERITA MANTOVANI, <i>Influssi ismaeliti sul pensiero ebraico medievale. Incroci storici e filologici</i>	269
CATERINA SCHIARITI, <i>Medioevo eretico da Oriente a Occidente. Identità e pluralità nella storia della lotta all'hérésie du Midi de France</i>	280

Emozioni e pluralismo religioso

'Gruppi emozionali' tra Grecia antica e mondo ellenistico-romano

LUCA ARCARI - MARISA TORTORELLI GHIDINI, <i>Introduzione al panel</i>	293
MARCELLO TOZZA, <i>Radici pre-elleniche dei culti misterici. Prospettive diacroniche e sincroniche</i>	294
VALERIA PIANO, <i>Per salvare dai terrori nell'Ade. Analogia rituale e reciprocità nella col. VI del papiro di Derveni</i>	307
MARISA TORTORELLI GHIDINI, <i>«Mi stupisco che essi non comprendano» (P. Derveni col. XX)</i>	320
LUCA ARCARI, <i>La "non comprensione" come punto di innesco emozionale di alcune esperienze di contatto col sovrannaturale. Ev. Thom. 91 (NHC II, 48, 20-25) nel quadro delle performance visionarie giudaiche e proto-cristiane</i>	328
MARIA AMODIO, <i>Violenza ed emozioni. Il linguaggio delle immagini nella Roma tardoantica</i>	342
ISABELLA D'AURIA, <i>La paura del persecutore nel Peristephanon di Pruden-zio</i>	351
ARIANNA ROTONDO, <i>Aggregati emozionali e dinamiche cognitive in Nonno di Panopoli</i>	359

A Matter of Class

Definizioni, denominazioni e tassonomie religiose in Età moderna

SERGIO BOTTA, <i>Introduzione al panel</i>	375
SERENA DI NEPI, <i>L'Inquisizione Romana, Ippolito Agius e altri schiavi. Un caso di studio e una riflessione sulle tassonomie religiose nel Medi-terraneo di età moderna (1762)</i>	376
SIMONE FRACAS, <i>Luz de la fe e ceguera idolátrica. Tassonomie religiose</i>	

<i>e legittimità politica nella Historia eclesiástica indiana di Gerónimo de Mendieta</i>	386
MARIANNA FERRARA, Bregomanni, Ioghe, Gentios, Hinduka. <i>I termini della diversità religiosa nella letteratura cinquecentesca sull'India</i>	400
GIUSEPPINA PAOLA VISCARDI, <i>Voci dissonanti. La sfida epistemica del pluralismo religioso nelle prime riflessioni emiche di Età moderna</i>	415
CRISTIANA FACCHINI, <i>Le Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde di Picart e Bernard (1723-1743)</i>	428
CHIARA GHIDINI - FEDERICO BRUSADELLI, <i>Cosmopolitismo, nazionalismo e religioni nella Cina tardo-imperiale</i>	440

Altro, totalmente altro, alterità
Tematiche del plurale nelle religioni

VALERIO SALVATORE SEVERINO, <i>Introduzione al panel</i>	453
ARDUINO MAIURI, Hostis, hospes, extraneus. <i>Divagazioni etimo-antropologiche sul senso dell'alterità nella civiltà romana</i>	455
VALENTINA D'ALESSIO, <i>Il "diverso" in funzione degli "altri". Assimilazione e rifunzionalizzazione dell'Etrusca disciplina a Roma</i>	467
MONICA ROMANO, <i>La Bibbia in Cina. Traduzione, ricezione, appropriazione e interpretazione</i>	482
CARMELO RUSSO, <i>La Madonna di Trapani a La Goulette. Rappresentazioni identitarie e pluralismo religioso tra pratiche, retoriche, politiche</i>	496
FRANCESCA SBARDELLA, <i>L'altro dentro. Il controllo maschile sui monasteri sui iuris</i>	508
SARA COLANTONIO, <i>L'alterità reciproca. Codificazione della diversità religiosa nel pensiero delle minoranze musulmane italiane contemporanee</i> ..	519
CARLO DE ANGELO, <i>"Dissociatevi dai miscredenti!". L'emigrazione del musulmano in occidente secondo la dottrina di Ibn Bāz</i>	530

*Lo sguardo cristiano sulle religioni e sulla storia delle religioni
nel contesto del Concilio Vaticano II*

RENATA SALVARANI, <i>Introduzione al panel</i>	543
RENATA SALVARANI, <i>Unità e diversità nell'approccio al fenomeno religioso. La lezione di Julien Ries</i>	544

SOMMARIO	639
ILARIA MORALI, <i>Il Concilio Vaticano II e l'alterità religiosa. Trattati specifici e considerazioni</i>	558
DANIELA DUMBRAVĂ, <i>“Rivelazione e religioni” secondo Andrei Scrima</i> .	568
RAFAL MILERSKI, <i>Preparare la via per la Dignitatis Humanae. Le relazioni politiche tra Stati Uniti e Santa Sede</i>	581
PAOLA SOFIA BAGHINI, <i>Rinnovamento liturgico e storia delle religioni. La Misterienlehre di Odo Casel</i>	594
MARIA PIA DI NONNO, <i>Il ruolo di Papa Paolo VI nel Concilio Vaticano II. Pace ed Europa</i>	606

Appendice

<i>Convegni della Società Italiana di Storia delle Religioni (SISR) a cura di MARINELLA CERAVOLO</i>	617
AUTRICI E AUTORI DEI SAGGI DI QUESTO VOLUME	621