

**Definizioni di gruppo e individuazione
di collettività religiose nel XVI libro
del *Codice Teodosiano*.
Note sull'utilizzazione del termine *coetus*
(con un cenno preliminare a *populus*)**

di Alessandro Saggioro

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)

<http://www.retimedievali.it>



**Identità etniche, identità collettive, identità religiose.
Problemi aperti in prospettiva diacronica**

a cura di Luca Arcari

Firenze University Press

**Definizioni di gruppo e individuazione
di collettività religiose nel XVI libro
del *Codice Teodosiano*.
Note sull'utilizzazione del termine *coetus*
(con un cenno preliminare a *populus*)**

di Alessandro Saggiaro

1. *Premessa*

Nell'insieme delle leggi raccolte nel *Codice Teodosiano* (d'ora in poi *CTh*)¹ sotto il comune denominatore della religione, e in particolare in quelle del XVI libro, innumerevoli sono i termini che definiscono le aggregazioni sociali. Nell'ampio periodo di tempo rappresentato da questa raccolta giuridica, epoca di forte trasformazione, di incroci e scontri fra apparati concettuali, valori, prospettive esistenziali, individuali e collettive, lo stare in gruppo ha innumerevoli significati. Essi possono afferire alla sfera generale di definizione dell'identità, intesa come tensione verso la costituzione di una maggioranza di concordi secondo un indirizzo teologico condiviso, oppure fare riferimento alle specificazioni delle alterità, delle devianze e dei gruppi religiosamente minoritari. Se gli aspetti della definizione di queste tipologie di aggregazione sono oggetto di uno studio costante in varie accezioni metodologiche e disciplinari², tuttavia ritengo che un approccio storico-religioso al lessico relativo possa produrre risultati utili. Allo scopo, dunque, di definire lo scenario generale su cui si può tentare di approfondire la riflessione circa le trasformazioni e riplasmazioni dei gruppi religiosi nell'età costantiniana e postcostantiniana,

¹ Per il testo di *CTh*, faccio riferimento alla monumentale edizione di Mommsen-Meyer, *Theodosiani libri XVI*.

² Ad esempio, da ultimo, Rüpke, *Superstitio. Devianza religiosa nell'Impero romano*.

gli attuali sviluppi della mia ricerca riguardano l'analisi della storia e delle valenze di alcuni termini chiave attraverso il tessuto della normativa religiosa teodosiana. La storia dei termini viene sempre da lontano. In questo caso, traendo spunto da una ben nota occorrenza ciceroniana, prendo in esame le modalità di utilizzazione del termine *coetus* in *CTh*.

2. Una fonte preliminare: *Coetus (e populus) in Cicerone*

Un notissimo frammento ciceroniano ricorda che «est (...) *res publica res populi*»³. Questa affermazione apodittica non lascia adito a dubbi circa la necessità di una lettura bilaterale: da una parte si comprende e si qualifica che cosa sia la *res publica*, facendo riferimento alla sfera dei diritti come fondativa del vivere comune; dall'altra intuiamo che è nella *res populi* la qualifica speculare della *res publica*, come prodotto culturale peculiare. Il seguito del discorso serve a descrivere il *populus*. Una parte della definizione è negativa: il *populus* non è qualsiasi tipo di aggregazione di uomini saldato insieme in qualche modo («non omnis coetus quoquo modo congregatus»), ovvero, per provare a tradurre liberamente, non è solo il frutto di un'assimilazione semplice, animale, naturale, casuale o "qualunque". La seconda parte della definizione, nel riprendere il concetto di *coetus*, ne volge in positivo l'essenza: il popolo (che qualifica lo stato) è quell'aggregazione di uomini tenuta insieme e fusa dall'accordo nel rispetto di un diritto condiviso e dalla comune utilità⁴. Emerge così più evidente la componente "naturale" che ho usato per qualificare la prima descrizione, quella al negativo: in positivo, il *populus* è frutto di un'associazione "culturale", basata su definizioni condivise di regole e obiettivi.

Non è questo il luogo per intraprendere una riflessione su concetti che hanno influenzato in maniera profonda la storia giuridica e politica⁵. Mi limito qui a sottolineare che alcuni elementi di questa definizione ciceroniana hanno una storia complessa nell'età del diritto romano che avrà a che fare con il cristianesimo, e con esso saranno costretti a dialogare. Vivranno dunque una nuova vita nella costruzione dialettica di un lessico giuridico cristiano. *Coetus, congregatio, multitudo, consensus, communio* sono alcuni dei termini che rientreranno in gioco all'interno delle dialettiche sociali e religiose che fra IV e V secolo sono registrate nel divenire dell'apparato legislativo dell'Impero post-costantiniano⁶.

³ Cicerone, *Repubblica*, I, 25, 39: «Est igitur (...) *res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*».

⁴ Lombardi, *Su alcuni concetti del diritto pubblico romano*.

⁵ Nell'ambito di una bibliografia amplissima, mi limito a rimandare a Mancuso, *Sulla definizione ciceroniana dello Stato*; Lobrano, *Res publica, res populi*, pp. 113 sgg.

⁶ Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, in particolare pp. 251-265. Nella nota 1 di p. 251 la studiosa sottolinea che «l'uso, nel senso qui evidenziato, di alcuni di questi termini (*communio, consortium, conversatio, koinonia*) nei testi giuridici, non è stato finora studiato». Il mio

Il concetto di *populus* agiva in Cicerone in funzione identitaria assoluta. La determinazione dell'idea stessa dello Stato passava attraverso la funzione di non casualità, ovvero di assoluta culturalizzazione dell'appartenenza a un gruppo che si autopercepiva e autodefiniva *sine fine*, nel tempo e nello spazio, calato nella propria memoria culturale e in funzione della sua perpetuazione e universalizzazione. La *res publica*, frutto della condivisione delle norme e degli obiettivi, si prospettava come *populus* potenzialmente "globale" e totalizzante in quanto principio aggregatore con uno scopo e non per caso.

Cicerone offre la sintesi di un valore condiviso o quantomeno ben capace di corrispondere ai criteri di autodefinizione di un'epoca e di un orizzonte culturale⁷.

Gaio, il noto giurista vissuto all'epoca di Antonino Pio, ci fornisce una definizione di *populus* che imposta la distinzione da *plebs*, poiché il primo termine implica tutti i cittadini («universi cives»), mentre il secondo specifica gli appartenenti alla plebe senza i patrizi:

plebs autem a populo distat, quod populi appellatione universi cives significantur, connumeratis etiam patriciis; plebis autem appellatione sine patriciis ceteri cives significantur (Gaio, *Istituzioni*, I, 3).

Ma la storia del concetto di *populus*, la forma aggregativa macroscopica per eccellenza nell'Impero romano, si dovrà trasformare radicalmente nelle leggi romane che riguardano il fattore religioso in età tardoantica. Da una parte, infatti, permangono delle accezioni che riflettono le definizioni tradizionali, di eredità repubblicana o ciceroniana; dall'altra si cominciano a intravedere concettualizzazioni qualificate dell'appartenenza a gruppi peculiari, in via di definizione storica.

3. *Populus e communio, fra antico e tardo antico*

Maria Pia Baccari ha condotto un'indagine sulle occorrenze di *populus* in *CTh.*, rilevando stratificazioni e trasformazioni di funzioni⁸. Molte costituzioni, anziché singole persone, hanno come destinatario il *populus (constitutio-nes ad populum)*, con o senza specificazione di luogo⁹. In molti casi, si rileva

intervento prova a rispondere a questa sollecitazione, a partire dal *côté* storico-religioso e dalle potenzialità che da esso possono scaturire, non già per rispondere alla necessità di sopperire all'assenza di studi giuridici, peraltro già meritoriamente inaugurati dalla stessa Baccari, bensì per creare il raccordo fra lo studio delle fonti giuridiche e la dimensione socio-culturale e religiosa che in quelle fonti si trova riflessa.

⁷ Mi limito a rimandare a Berti, *Il De re publica di Cicerone*. Fra le sintesi recenti, Narducci, *Cicerone*.

⁸ Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, pp. 200-207.

⁹ Come ad esempio la notissima *CTh.*, XVI, 1, 2 indirizzata *Ad populum urbis Constantinopolitanae*. Elenco delle occorrenze in Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, pp. 137-138 e *passim* la relativa analisi.

poi nell'arco di tempo fotografato dal Teodosiano la possibilità di individuare funzioni attive, che rivelano il permanere di un potere politico reale: quello elettorale, almeno a livello locale¹⁰; quello di testimonianza, pubblicità e controllo¹¹; quello di garanzia¹²; quello di supervisione di talune attività pubbliche¹³. La studiosa sottolinea inoltre il fatto che anche a quella determinata specificazione di *populus* che è il *populus religiosus* viene riconosciuto un ruolo attivo, con riferimento alle cariche interne alla Chiesa e per il controllo della correttezza dei comportamenti nell'ambito delle comunità cristiane¹⁴.

In parallelo rispetto agli usi che vediamo documentati nelle fonti giuridiche, possiamo prendere in esame alcune occorrenze nelle fonti patristiche. Qui si può riscontrare l'elaborazione, graduale quanto inarrestabile, di un concetto di *populus Dei*.

Lattanzio (*Istituzioni divine*, VI, 10) riecheggia Cicerone quando afferma che per gli uomini è primaria esigenza il vivere in società¹⁵ e che l'insieme del gruppo umano di appartenenza, inteso come gruppo religioso, è come un *corpus*. Una volta fuoriusciti da quel *corpus* si vive alla stregua di belve, in un ritorno allo stato di natura che corrisponde all'uscita dallo stato di cultura dato dalla socialità umana¹⁶.

Nel lodare Teodosio a seguito dell'editto di Tessalonica, Ambrogio utilizza quel concetto di *communio* che in Cicerone si riferiva alla pubblica utilità e che ora tende alle dimensioni e alle prospettive dell'universalismo cristiano¹⁷. Agostino, nella *Città di Dio*, sostituisce all'idea di *iuris consensus* e di *utilitatis communio* quella di *rerum dilectarum communio* (Agostino, *La città di Dio*, XIX, 24: «coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus»). Si afferma la scelta culturale e religiosa, la preferenza, la convinzione, l'adesione, la confessione. Questi concetti qualificano di volta in volta le appartenenze. Chi è da una parte e chi dall'altra? Quale *communio* si costruisce in base alle proprie scelte? Ovvero a quali gruppi, a quali valori e a quali idee si sceglie di appartenere?¹⁸

Il *CTh.* deriva dal contesto sociale e religioso in divenire anche la sua struttura di documento trasversale. Il XVI libro si segnala per l'individuazio-

¹⁰ *CTh.*, XII, 5, 1, in Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, p. 202.

¹¹ Per esempio *CTh.*, XIV, 4, 1, in Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, p. 203.

¹² *CTh.*, XII, 1, 49, in Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, pp. 203-204.

¹³ Rispetto al ruolo di esattore: *CTh.*, XI, 7, 20, in Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, p. 205.

¹⁴ *CTh.*, IV, 7, 1 (= *Codice Giustiniano*, I, 13, 2), in Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, pp. 179-180, 206.

¹⁵ Lattanzio, *Istituzioni divine*, VI, 10: «haec aliis delira visa sunt, ut fuerunt, dixeruntque non ferarum laniatus causam fuisse coeundi, sed ipsam potius humanitatem, itaque inter se congregatos, quod natura hominum solitudinis fugiens et communionis ac societatis adpetens esset (...) huic vero, qui se ipse dissociat ac secernit a corpore, non ritu hominis, sed ferarum more vivendum est».

¹⁶ Lattanzio, *Istituzioni divine*, VI, 10: «et cum idem plerumque fateantur societatis humanae communionem esse retinendam, ab ea plane se ipsos inhumanae virtutis suis rigore dissociant».

¹⁷ *Lettere*, XII, 3: «Per omnes autem tractus atque regiones a Thracorum claustris usque ad Oceanum manet intemerata fidelium atque una communio».

¹⁸ Siniscalco, *Res publica e populus nel De civitate Dei*.

ne del tema religioso, sia in rapporto all'identità cristiana, sia nella prospettiva di circoscrivere, rispetto ad essa, le forme religiose alternative¹⁹.

Anche questa prospettiva definitoria entra nelle dinamiche di rappresentazione delle collettività religiose. La prima parte del XVI libro di *CTh.* è dedicata alle definizioni di carattere generale che riguardano la fede cattolica (*CTh.*, XVI, 1: *De fide catholica*) e le specifiche relative ai vescovi, alle chiese e ai chierici (*ibidem*, XVI, 2: *De episcopis, ecclesiis et clericis*), ai monaci (*ibidem*, XVI, 3: *De monachis*) e a coloro che discutono a proposito di religione, che è un titolo ponte fra l'ortodossia e l'eterodossia (*ibidem*, XVI, 4: *De his, qui super religione contendunt*). A seguire e giustapposte rispetto alle costituzioni che individuano e regolano la *fides catholica* nella società globale, troviamo le forme di devianza o di fuoriuscita o di non entrata rispetto all'ortodossa appartenenza cristiana nicena: gli eretici (*ibidem*, XVI, 5: *De hereticis*; 6: *Ne sanctum baptismum iteretur*), gli apostati (*ibidem*, XVI, 7: *De apostatis*), i Giudei (*ibidem*, XVI, 8: *De Iudaeis, Caelicolis et Samaritanis*; e 9: *Ne Christianum mancipium Iudaeus habeat*) e, infine, i pagani (*ibidem*, XVI, 10: *De paganis, sacrificiis et templis*). Il libro è concluso da tre brevi costituzioni *De religione* (*ibidem*, XVI, 11) con un afflato di carattere più ampio, evidentemente collocate lì ad assolvere a un ruolo di nuovo generale per definire la qualità del carattere stesso del concetto di religione che si veniva così delineando²⁰.

L'introduzione di questi concetti nella normativa imperiale rispondeva a una dinamica nuova, che i compilatori teodosiani sembrano cogliere in tutta la gravità del momento. È così che accanto alla necessità di definizioni generali della appartenenza sociale, come abbiamo visto essere stato per il concetto di *populus*, si vengano definendo declinazioni particolari. L'aspetto rilevante è dato dal fatto che al loro primo apparire le leggi che riguardano il cristianesimo non hanno lo stesso significato che avranno al momento dell'inserimento e della pubblicazione in *CTh.*: al momento dell'emanazione non rappresentano ancora quella dialettica di polarizzazione che invece andranno a ricoprire una volta cristallizzate. E così vale per le appartenenze sociali e religiose "alternative" che solo nella sintesi teodosiana imperniata sui percorsi storici trovano per la prima volta nella storia una fase di definizione, ancorché imperfetta o con le approssimazioni della storia nel suo divenire²¹.

4. Coetus

Come detto nella premessa, per i limiti di questo intervento devo circoscrivere l'analisi a uno solo dei termini implicati in una più ampia discussione

¹⁹ Cfr. *Diritto romano e identità cristiana*; Saggio, *La religione e lo stato*.

²⁰ Per ampia e complessiva analisi del XVI libro di *CTh.*: De Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano*; De Giovanni, *Il XVI libro del Codice Teodosiano*; Dovere, *Ius principale e catholica lex (secolo V)*.

²¹ Archi, *Teodosio II e la sua codificazione*.

sulle modalità di definizione delle collettività o aggregazioni in età tardoantica. Prendo dunque qui in considerazione *coetus*, del quale abbiamo visto, nel passo ciceroniano, lo stretto legame descrittivo e funzionale in rapporto alla definizione di *populus*. Lo scopo di questo paragrafo consiste nel procedere all'analisi della fitta rete lessicale e di senso, giuridico e religioso, in cui questo termine si inserisce se ne prendono in considerazione le occorrenze presenti in *CTh*.

La gamma semantica di *coetus* va dal semplice significato di aggregazione e unione, dalla radice *cum-ire*, *cum-eo*, a indicare la formazione di tipologie di gruppi "di base" o elementari (anche di animali: Virgilio, *Eneide*, I, 398), fino a qualificare le aggregazioni di uomini a costituire collettività, riunioni, adunanze pubbliche coordinate e gestite (Cicerone, *L'oratore*, I, 30: «tenere hominum coetus»), oppure nell'accezione "incontrollata" e pericolosa per l'ordine pubblico di riunione sediziosa (Tacito, *Annali*, I, 16) o in quella simbolica e formale di adunanza solenne nell'ambito di un rito (Cicerone, *Orazioni contro Verre*, V, 186: «sollemnes coetus ludorum»).

Nel XVI libro si contano ventiquattro occorrenze del termine (compresa una del verbo *coire* in *CTh.*, XVI, 5, 11, del tutto assimilabile).

Nelle costituzioni, fortemente scaglionate nel tempo, si rinvengono accezioni assai diversificate. Da una parte troviamo *coetus*, come sarà ancora in Isidoro (*Etimologie*, VI, 16, 11), adattato per tradurre, insieme a *comitatus*, strettamente imparentato (*cum-ire*), il greco *synodos*. Almeno in un caso, quando si tratta di mettere fuorilegge i nestoriani, nel 435, *coetus* ha il significato di concilio, in particolare con riferimento a Efeso (*CTh.*, XVI, 5, 66).

Ma anche altre leggi, in epoche diverse, mirano a rappresentare la realtà aggregativa, in positivo, della *ecclesia*. Ad esempio ci si imbatte in «ecclesiarum coetus» (*ibidem*, XVI, 2, 10), laddove tuttavia il potere aggregativo della comunità cristiana sembra mettere a rischio, per il numero dei partecipanti, la caratura morale di una folla potenzialmente corrotta da negozi o costumi deteriori. Troviamo «clericorum se coetibus adgregarunt», inteso come polo di aggregazione dei chierici (*ibidem*, XVI, 2, 15, 1), o espressioni costruite attorno a *coetus sacerdotum* (o *episcoporum*), per indicare l'unione dei vescovi ortodossi dalla quale si può essere esclusi (*separati*) come da una *societas* particolare²².

E in effetti l'uso, in generale, del termine, presenta nella massima parte una distinzione qualitativa che qualifica una situazione di per sé neutra. Contrapposto al *coetus bonorum* (*ibidem*, XVI, 5, 9), il "gruppo" di coloro che si allineano all'ortodossia, vi è il *coetus haereticorum*. Dal primo si può essere allontanati e emarginati o segregati in maniera coatta (a. 372: «a coetu hominum segregati», *ibidem*, XVI, 5, 3): specie dopo il 380, in maniera più frequente e ricorrente, nelle costituzioni si troverà invece l'individua-

²² Cfr. Piccaluga, *Nulla societas*.

zione delle eresie come *coetus illiciti* e *occulti*, o anche *secreti*, *interdicti*, *nefarii*²³.

L'obiettivo del potere imperiale e, con esso, del legislatore consiste nel procedere in maniera chiara verso l'individuazione delle devianze. Parliamo qui di devianze collettive, di gruppi umani che si aggregano intorno a un pensiero o a una scelta religiosa: e che in conseguenza di questa opzione costituiscono una minaccia sociale e istituzionale, tale da dover essere perseguita, ma soprattutto segregata, annichilita, depauperata di sostanze e spazi esistenziali. Oltre a ciò, la definizione normativa del *coetus bonorum*, contrapposto al *coetus haereticorum* o ai *coetus illiciti*, accende la fiamma di quella polarizzazione etnica e religiosa che costituirà, nella storia europea, uno scandalo permanente o ricorrente. Da una parte si deve dunque stabilizzare, tramite l'apparato delle leggi cristiane, il *coetus* dei "buoni", rispetto al quale è garantita la convergenza; dall'altra si apre la strada della *segregatio*, per tutti quei gruppi sociali e religiosi che vengono visti o si pongono in alternativa al gruppo dominante.

5. Tre costituzioni con *coetus*

Un'analisi più nel dettaglio di tre costituzioni permetterà di riassumere i termini del discorso e di arrivare a prime conclusioni in questa materia multiforme.

La prima legge presa in esame si trova nel titolo rivolto a regolamentare e delimitare i culti pagani, il decimo. Si tratta di un provvedimento del 382, degli Augusti Graziano, Valentiniano e Teodosio, rivolto a Palladio, «dux Osdroenae», con cui si prevedeva la possibilità di preservare un tempio, verosimilmente sito a Edessa, per motivi artistici e culturali, essendo ormai venuti meno, secondo il legislatore, motivi religiosi. Il provvedimento, dato a Costantinopoli, si rivolgeva a una remota provincia dell'Oriente, ma la sua ricezione nel codice ne fa uno strumento di più ampia e duratura portata:

Idem aaa. Palladio duci Osdroenae. Aedem olim frequentiae dedicatam coetui et iam populo quoque communem, in qua simulacra feruntur posita artis pretio quam divinitate metienda iugiter patere publici consilii auctoritate decernimus neque huic rei obreptivum officere sinimus oraculum. Ut conventu urbis et frequenti coetu videatur, experientia tua omni votorum celebritate servata auctoritate nostri ita patere templum permittat oraculi, ne illic prohibitorum usus sacrificiorum huius occasione aditus permissus esse credatur. Dat. prid. kal. dec. Constantinopoli Antonio et Syagrio cons. (CTh., XVI, 10, 8).

²³ CTh., XVI, 5, 26 del 395: «coetus illicitos congregare»; *ibidem*, XVI, 5, 36 del 399: «coetus illicitos derelinquant»; *ibidem*, XVI, 10, 13: «coetus illicitos haereticos inire comperimus»; *ibidem*, XVI, 5, 33 del 397: «occultos coetus»; *ibidem*, XVI, 5, 15 del 388: «coetus agere secretos»; *ibidem*, XVI, 5, 57 del 415: «ad celebrandos interdictos conventus»; *ibidem*, XVI, 6, 4, 4, del 405: «interdictis coetibus»; *ibidem*, XVI, 6, 7 del 413: «nefarious Eunomianorum coetus ac funesta conventicula».

L'incipit della legge si riferisce alla partecipazione del popolo, vera spinta del provvedimento: «Aedem olim frequentiae dedicatam coetui et iam populo quoque communem». «Olim» e «iam» distinguono fra un passato in cui un *coetus* indistinto, ovvero non significativo per il legislatore, frequentava quel luogo in quanto sacro e un presente, «iam», in cui un corpo sociale, apparentemente distinto dal *coetus* del passato, sopraggiunge e si unisce nella visita “turistica” del tempio. Un primo livello di lettura può soffermarsi sulla possibilità che questa scansione temporale riguardi la distinzione fra un'epoca preromana, in cui il gruppo afferente alla dimensione templare è *coetus*, e una romana, in cui la collettività viene definita *populus*. Un secondo livello di lettura può invece individuare una dialettica fra culto politeista pagano nel tempio, che si è tenuto *olim*, in un tempo ormai concluso, e un momento recente, cristiano, in cui il relativo *populus* non ha interesse religioso per quei luoghi ma li frequenta per la loro bellezza e grandiosità²⁴.

Nella seconda parte della legge troviamo un ulteriore uso di *coetus*, stavolta affiancato a *conventus*: «ut conventu urbis et frequenti coetu videatur». Se guardiamo alla posizione di *coetus* e riflettiamo sulla potenziale posizione chiasmatica di questa seconda occorrenza, nella medesima legge, rispetto alla prima sequenza, *conventus urbis* starebbe qui per *populus*.

A parte le riflessioni generali sulla dimensione artistica del tempio e delle sue bellezze, che non è qui argomento di discussione²⁵, *coetus*, *populus*, *conventus urbis* sembrano rispecchiare una possibilità di individuare la collettività con alcune sfumature di senso, sulla base dell'appartenenza religiosa. Tale individuazione ha anche la funzione di stabilizzare la realtà, ovvero di regolamentare i comportamenti leciti e illeciti; al tempo stesso, questo atto contribuisce a definire uno spazio, quello del tempio, e a renderlo fruibile e godibile prescindendo dalle valenze religiose del passato, a patto che tutto ciò che riguardava quel passato – i culti, gli dèi, le credenze – sia definitivamente relegato in una posizione di non ritorno²⁶.

Al 352 risale una legge che ha una diversa implicazione, perché riguarda l'apostasia dal cristianesimo al giudaismo:

Imp. Constantius a. et Iulianus c. ad Talassium praefecto praetorio. Si quis, lege venerabili constituta, ex Christiano Iudaeus effectus sacrilegis coetibus aggregetur, quum accusatio fuerit comprobata, facultates eius dominio fisci iussimus vindicari. Dat. V. non. iul. Mediolano, Constantio a. IX. et Iuliano caes. II. coss. (CTh., XVI, 8, 7 [= Brev., XVI 3, 2]).

²⁴ Per l'occorrenza di *populus* nell'accezione di “pagano”, questa costituzione è stata presa in considerazione da Baccari, *Cittadini popoli e comunione*, p. 178.

²⁵ Si veda Kunderewicz, *La protection des monuments d'architecture*; cfr. Lavan, *The End of the Temples*.

²⁶ Vaes, *Nova construere sed amplius vetusta servare*; Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes toward Pagan Monuments*; Sotinel, *La disparition des lieux de culte païens en Occident*; Fraschetti, *Principi cristiani, templi e sacrifici nel Codice Teodosiano*.

Si deve ricordare che ancora nel 393 gli imperatori Teodosio, Arcadio e Onorio avrebbero dichiarato che non sussisteva una legge di proibizione nei confronti di quella che dispregiativamente veniva chiamata la *secta Iudaeorum*²⁷. Risalendo dunque al 352, Costanzo, che associava a sé nella carica di Augusto il futuro imperatore Giuliano, dispone che chiunque avesse lasciato il cristianesimo per rivolgersi al giudaismo («ex Christiano Iudaeus effectus») fosse da considerarsi parte di *coetus sacrilegi*, ovvero membro di un'aggregazione deviante sul piano sociale, religiosamente sacrilega, esposta al pubblico ludibrio e alla sottrazione delle sostanze a favore del fisco pubblico. Il riferimento del legislatore a una precedente legge dimostra il perdurare di questa tipologia di potenziale fuoriuscita dal cristianesimo, che esploderà nei decenni successivi, dopo l'episodio dell'imperatore "apostata", con una esplicita legislazione sul tema²⁸. Qui abbiamo un esempio di quella più rara forma di apostasia che doveva essere il passaggio dal cristianesimo al giudaismo, verosimilmente secondo un moto "di ritorno" o indotto da motivi familiari e specificamente coniugali²⁹. In questo frangente possiamo notare che *coetus* individua un gruppo religioso e al tempo stesso "etnico", secondo lo schema di una contrapposizione netta, nel segno di una caduta. Chi fuoriesce dall'identità cristiana decade in un limbo di socialità sacrilega, priva di risorse economiche e di dignità esistenziale. Il plurale moltiplica questo effetto dispregiativo, rendendo generica l'indicazione che è al tempo stesso fortemente individuante e precisa. Il lessico legislativo colpisce dunque in maniera netta una categoria di persone, sia nella concettualizzazione del reato, sia nella rappresentazione negativa del "merito" (in realtà sentito come grave "demerito") sociale che quel reato produce. All'errore della fuoriuscita dal gruppo cristiano, si aggiunge la condanna per la nuova appartenenza guadagnata dall'individuo; al singolare del "caduto" («quis») corrisponde il plurale del "gruppo" di cui l'apostata va a far parte.

Una legge generale del 388, collocata nella serie delle disposizioni contro gli eretici e emessa da Valentiniano, Teodosio e Arcadio, sembrerebbe in realtà rivolta contro tutte le forme di devianza dal cristianesimo, qui indicate come «omnes diversarum perfidarumque sectarum», ovvero l'insieme di tutti coloro che appartengono alle diverse e perfide sette. Ecco il testo:

Idem aaa. Trifolio praefecto praetorio. Omnes diversarum perfidarumque sectarum, quos in deum miserae vesaniae conspirationis exercet, nullum usquam sinantur habere conventum, non inire tractatus, non coetus agere secretos, non nefariae praevaricationis altaria manus impiae officii adtollere et mysteriorum simulationem

²⁷ *CTh.*, XVI, 8, 9: «Iudaeorum sectam (...) nulla lege prohibitam satis constat». Si veda Rabello, *The Legal Condition of the Jews*. Per il riferimento specifico al contesto di *CTh.* si vedano, inoltre, Reichardt, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*; Vogler, *Les Juifs dans le Code Théodosien* (con traduzioni in francese: pp. 62-74).

²⁸ Baccari, *Gli apostati nel Codice Teodosiano*; Cococcia, *La législation sur l'apostasie dans le Code Théodosien*; Saggiore, *Dall'essere uguali al diventare diversi*.

²⁹ Insieme a quella presente in *CTh.*, XVI, 8, 1 (del 315) abbiamo qui una rara testimonianza di conversione dal cristianesimo all'ebraismo: Cohen, *The Significance of Yavneh*, p. 189.

ad iniuriam verae religionis aptare. Quod ut congruum sortiatur effectum, in specula sublimitas tua fidissimos quosque constituat, qui et cohibere hos possint et deprehensos offerre iudiciis, severissimum secundum praeteritas sanctiones et deo supplicium daturus et legibus. Dat. XVIII kal. iul. Stobis d. n. Theodosio a. II et Cynegio v. c. cons. (*CTh.*, XVI, 5, 15).

Il divieto imperiale riguarda la possibilità di organizzare riunioni (*coetus*) segrete, ma di fatto vengono vietate le aggregazioni (*conventus*) di qualsiasi tipo in qualsiasi luogo e il condurre discussioni (*tractatus*). Si reiterano qui alcuni termini che fanno da sfondo a tutte le definizioni delle alterità in *CTh.* *Coetus*, *conventus*, *tractatus*, che di per sé potrebbero costituire delle descrizioni anche positive di gruppi e delle loro azioni, sono di fatto resi negativi dall'*incipit* sulle *sectae* e dal riferimento al vano tentativo, loro attribuito, di cospirare contro la "vera" religione.

6. Conclusioni

A partire da queste linee generali, relative alla discussione che si può costruire intorno a *coetus*, si incontrano altri concetti del tutto analoghi e del tutto analogamente utilizzati. Delle conclusioni preliminari, sulla base delle fonti osservate, spingono senza dubbio a una certa cautela e sollecitano un ampliamento della ricerca terminologica nel medesimo ambito giuridico e religioso. Il problema dell'esistenza, della composizione, della durata dei gruppi devianti viene individuato dal legislatore, inserito nelle maglie della codificazione teodosiana, che a sua volta, non dimentichiamolo, riflette e raccoglie un ampio lasso di tempo. In questa serie di occorrenze, prodotte da epoche storiche susseguentisi in maniera vorticoso, complessa, critica, si rafforza il criterio di identificazione identitaria della vera religione, da una parte, e delle possibilità alternative, di caduta o di eresia, che il lessico di rappresentazione dei gruppi sanziona in maniera evidente.

Negli usi dei termini adattati a descrivere nuove prospettive comunitarie o collettivistiche e nelle correlate aggettivazioni, implicitamente si riconosce l'esigenza umana di creare delle situazioni di aggregazione intorno a valori, tradizioni, interpretazioni, tensioni, spesso caratterizzate da forti differenziazioni a livello locale e da affiliazioni a *leaders* carismatici. Il moltiplicarsi delle possibilità di adesione a gruppi diversi entrava tuttavia in forte contrasto con le esigenze di ordine e di chiarezza dell'ordinamento dello stato romano, a maggior ragione dopo il 380. Le definizioni relative ai gruppi religiosi, dunque, servono da una parte a circoscrivere le appartenenze, dall'altra entrano nella legislazione imperiale in un'ottica di delimitazione e repressione.

Opere citate

- G.G. Archi, *Teodosio II e la sua codificazione*, Napoli 1976.
- M.P. Baccari, *Gli apostati nel Codice Teodosiano*, in «Apollinaris», 54 (1981), pp. 538-581.
- M.P. Baccari, *Cittadini, popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, Torino 1996.
- E. Berti, *Il De re publica di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova 1963.
- A. Cococcia, *La législation sur l'apostasie dans le Code Théodosien, in Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, a cura di J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, pp. 457-466.
- S.J.D. Cohen, *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*, Tübingen 2010 (Texts and Studies in Ancient Judaism, 136).
- L. De Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano*, Napoli 1980.
- L. De Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, Napoli 19852.
- E. Dovere, *Ius principale e catholica lex (secolo V)*, prefazione di F. Casavola, Napoli 1999.
- Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, a cura di A. Saggioro, Roma 2005.
- A. Fraschetti, *Principi cristiani, templi e sacrifici nel Codice Teodosiano e in altre testimonianze parallele*, in *Diritto romano e identità cristiana*, pp. 123-140.
- C. Kunderewicz, *La protection des monuments d'architecture antique dans le Code Théodosien, in Studi in onore di Edoardo Volterra*, Milano 1971, IV, pp. 137-153.
- L. Lavan, *The End of the Temples: Towards a New Narrative?*, in *The Archaeology of Late Antique Paganism*, a cura di L. Lavan, M. Mulryan, Leiden-Boston 2009, pp. XV-LXV.
- G. Lobrano, *Res publica, res populi. La legge e la limitazione del potere*, Torino 1996.
- G. Lombardi, *Su alcuni concetti del diritto pubblico romano: civitas, populus, res publica, status rei publicae*, in «Archivio giuridico "Filippo Serafini"», 126 (1941), pp. 192-211.
- G. Mancuso, *Sulla definizione ciceroniana dello Stato*, in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Napoli 1984, II, pp. 609-614.
- E. Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari 2009.
- G. Piccaluga, *Nulla societates: gli altri e i loro valori negli atti dei primi concili occidentali*, in *I concili della cristianità occidentale, secoli III-V. XXX Incontro degli studiosi dell'antichità cristiana*, 3-5 maggio 2001, Roma 2002, pp. 35-48.
- A.M. Rabello, *The Legal Condition of the Jews in Roman Empire*, in *Recht (Normen, Verbreitung, Materien)*, a cura di H. Temporini, Berlin e New York 1980 (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 13), pp. 662-762.
- K.D. Reichardt, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, in «Kairos», 20 (1978), pp. 16-39.
- J. Rüpke, *Superstitio. Devianza religiosa nell'Impero romano*, Roma 2014 (ed. orig. Tübingen 2011).
- A. Saggioro, *Dall'essere uguali al diventare diversi. Il caso dell'apostasia nel Codice Teodosiano, in Mai praticamente uguali. Studi e ricerche sulla disuguaglianza e sull'inferiorità nelle tradizioni religiose*, a cura di F. Squarcini, Firenze 2007, pp. 147-178.
- A. Saggioro, *La religione e lo stato. Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Roma 2011.
- H. Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries*, in «Dumbarton Oaks Papers», 44 (1990), pp. 47-61.
- P. Siniscalco, *Res publica e populus nel De civitate Dei (XI, 21 e XIX, 21 ss) di Agostino d'Ippona*, in «Ius Antiquum», 1 (1996), pp. 178-181.
- C. Sotinel, *La disparition des lieux de culte païens en Occident. Enjeux et méthode*, in *Helénisme et christianisme*, a cura di M. Narcy, É. Rebillard, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 35-60.
- Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, a cura di Th. Mommsen, P.M. Meyer, Berolini 1904-1905 (rist. Hildeseim 1999-2000).
- J. Vaes, *Nova construere sed amplius vetusta servare: la réutilisation chrétienne d'édifices antiques en Italie*, in *Actes du XI^e Congrès international d'Archéologie Chrétienne*. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre 1986, a cura di N. Duval, Rome 1989, pp. 299-319.

[12] Alessandro Saggioro

Ch. Vogler, *Les Juifs dans le Code Théodosien*, in *Les Chrétiens devant le fait juif. Jalons historiques*, Paris 1979, pp. 35-61.

Alessandro Saggioro
Università degli Studi di Roma La Sapienza
alessandro.saggioro@uniroma1.it