

INTRODUZIONE

LO *IUS FETIALE* NELLA RELIGIONE ROMANA

L'espressione *fetialis religio* – che intitola il presente volume – è tratta da un passo del *de republica* nel quale Cicerone tratteggia la figura di Tullo Ostilio, ricordandone le grandi imprese belliche e l'opera di costruzione e recinzione del Comizio e della Curia:

Cic. *rep.* 2.17.31: Mortuo rege Pompilio Tullum Hostilium populus regem interrege rogante comitiis curiatis creavit, isque de imperio suo exemplo Pompili populum consuluit curiatim. Cuius excellens in re militari gloria magna-que extiterunt res bellicae, fecitque idem et saepsit de manubis comitium et curiam constituitque ius, quo bella indicerentur, quod per se iustissime inventum sanxit fetiali religione, ut omne bellum, quod denuntiatum indictumque non esset, id iniustum esse atque impium iudicaretur.

Sono le ultime righe a interessarci maggiormente, dove si legge che Tullo stabilì il rito – *ius* in questo senso¹ – per la dichiarazione di guerra, affinché ogni guerra non denunciata e dichiarata fosse giudicata 'ingiusta' ed 'empia'². Accanto allo *ius per se iustissime inventum*, la *fetialis religio* assolve la funzione di *sanctio*, che, per il momento, volutamente tralascio di definire in

¹Valgono, in questo caso, le considerazioni svolte intorno al rituale liviano per la dichiarazione di guerra da ALBANESE 2000, 8 ss.: «una siffatta qualificazione (...) è provata, nel contesto liviano, dall'uso immediatamente connesso di *ritus: ut ... indicerentur bella aliquo ritu, ius ... descripsit, quo res repetuntur*. Oltre tutto, il *quo* nella locuzione *ius quo res repetuntur* sembra riferirsi meglio al modo, quindi al rito, più che alle regole». Albanese si riferisce in particolare a Liv. 1.32.5: *Ut tamen, quoniam Numa in pace religiones instituisset, a se bellicae caerimoniae proderentur, nec gererentur solum sed etiam indicerentur bella aliquo ritu, ius ab antiqua gente Aequiculis, quod nunc fetiales habent, descripsit, quo res repetuntur*. L'interpretazione è rafforzata dall'impiego di *modus* e *mos* in Liv. 1.32.14: *Hoc tum modo ab Latinis repetitae res ac bellum indictum, moremque cum posteris acceperunt*. Per la «equivalenza» se non la «assoluta identità» tra *mos* e *ius* – che «riposano su uno stesso piano di ritualità» –, cfr. SANTORO 1967, 181 ss. Evidenzia l'accezione rituale SABBATUCCI 1984, 211: «Si parla per es. di *ius fetiale, ius augurale*, ecc., ma per dire i "riti" dei fetiali, i "riti" degli auguri». In generale, nell'esperienza più remota è sicura, secondo SCHIAVONE 2017, 64, l'evocazione «nell'orizzonte della parola *ius*» di «un complesso di adempimenti rituali sospesi fra l'umano e il divino».

²Non entro nel merito del problema della c.d. 'paternità' dell'introduzione dello *ius fetiale* a Roma (variamente attribuita a Tullo Ostilio, Numa Pompilio o Anco Marzio), sul quale, per una panoramica, cfr. TURELLI 2011, 42 ss.; prezioso RICH 2011, spec. 209 ss.

modo più preciso. È un passaggio molto interessante agli occhi dello storico del diritto: la terminologia attinge al lessico giuridico³ e si avverte il peso della riflessione ciceroniana sulla ‘guerra giusta’⁴.

Il documento suscita riflessioni in due direzioni: la collocazione delle informazioni sulla linea cronologica della storia giuridica romana e il significato che Cicerone attribuisce ad esse, anche solo per il proprio tempo. Consideriamole partitamente.

Non intendo sostenere che effettivamente siamo di fronte a una *lex regia*⁵ e nemmeno che sicuramente il rito risalga alla prima età monarchica. Un conto, però, è muovere da una posizione di prudenza, un altro assumere il carattere tardivo e totalmente ricostruito – quando non inventato⁶ – della tradizione feziale. Il discorso, come è facile comprendere, travalica rapidamente il perimetro della fonte in esame e, del resto, le considerazioni che si possono svolgere sul piano generale, valgono anche per quello particolare. Peraltro, rispetto alle ricerche che seguiranno, mi limiterò a considerazioni che non tocchino il dettaglio delle fonti discusse in seguito, sul quale torneremo all’occasione.

Senza voler affrontare problemi che esulano dalla mia competenza, ritengo però vi siano alcuni elementi da tenere presenti.

Innanzitutto la figura di Fabio Pittore, che a più riprese torna come fonte di notizie (pur non unica)⁷ sullo *ius fetiale*⁸. Superata una fase di discredito⁹, il primo storico¹⁰ di Roma è stato significativamente rivalutato

³ Cfr. CALORE 2003, 113 ss.

⁴ Sulla nozione di *bellum iustum*, cfr.: DREXLER 1959, 97 ss.; HAUSMANINGER 1961, 335 ss.; ALBERT 1980; CLAVADETSCHER-THÜRLEMANN 1985; MANTOVANI 1990; LORETO 2001; CALORE 2003; STOLFI 2009, 641 ss.; RAMPAZZO 2012, 39 ss.; KELLER 2012; altre indicazioni in SANTANGELO 2014, 83 ntt. 1, 2.

⁵ Cfr. FIRA I², 14. GUARINO 1982, 379 ss., giudica tale recezione «palesamente arbitraria», considerando l’assenza di una citazione testuale. Sulla tradizione relativa alle *leges regiae*, TONDO 1973, 9 ss.

⁶ Emblematica, rispetto alla procedura per la dichiarazione di guerra, la posizione di RÜPKE 2001, 121 ss., la cui perentorietà è solo attenuata dalla successiva precisazione che il rito «non è mai esistito in questa forma».

⁷ Altre notizie sono giunte, ad esempio, attraverso Valerio Anziato e Licinio Macro, come pure si segnalerà all’occasione.

⁸ A cominciare dal testo ora in esame, secondo OGILVIE 1965, 129; sui rituali liviani, cfr. RICH 2011, 211 ss., 234. Sullo *ius fetiale*, *infra*, 18 nt. 4.

⁹ Cfr., per tutti, ALFÖLDI 1965, 123 ss., contro il quale MOMIGLIANO 1967, 487 ss. Per l’atteggiamento critico nei confronti della più antica documentazione storiografica, imprescindibile PAIS 1913, 148 ss. Sul superamento di questa impostazione nell’epoca più vicina a noi, si leggano le osservazioni di SCHIAVONE 1999, 5 ss.

¹⁰ Con Pittore, alla fine del III secolo a.C., inizia la storia letteraria di Roma. Prima vi era una storiografia preletteraria, le cui tracce possono essere seguire fino alla fine del IV secolo a.C., mentre l’analisi della stratificazioni storiografiche potrebbe condurre anche più oltre: cfr. MAZZARINO 1966, II, 244 ss. (ma si veda già da 232 ss.).

da Momigliano, che ne ha evidenziato l'interesse per gli aspetti militari, politici, religiosi e cerimoniali, nonché la «quotidiana domestichezza» con gli annali più antichi dei pontefici¹¹. Anche il fatto che fosse animato da intenti propagandistici sembra più un'accusa da provare che un dato acquisito¹². Per altro verso, l'incarico come ambasciatore a Delfi nel 216 a.C. – un incarico «di carattere sia religioso che diplomatico»¹³ – se non prova nulla ai nostri fini, tuttavia suggerisce competenza e conoscenza di questi ambiti. Che dunque egli abbia giocato un ruolo nella (ri)costruzione¹⁴ dello *ius fetiale* non sarebbe, date le premesse, un dato negativo e, se pure non si possono escludere elaborazioni personali, nemmeno lo si può liquidare come falsificatore, ma, anzi, quel che si sa lascia presumere che avesse gli strumenti concettuali per comprenderne le dinamiche.

In secondo luogo, la natura non originale dei testi delle procedure di pace e di guerra – non trascrizioni puntuali e letterali, quanto piuttosto ricostruzioni, fors'anche partendo da blocchi autonomi¹⁵ – non esclude la veridicità di alcuni tratti caratterizzanti lo *ius fetiale*: l'esistenza di un'istanza di restituzione di beni raziati; l'uso di *clarigare* e *clarigatio* per definire la formula utilizzata; il termine di 30 giorni concesso al nemico. Aspetti che, per alcuni tratti intrinseci e la costante presenza nelle diverse tradizioni storiografiche si impongono all'attenzione dello storico come autenticamente risalenti¹⁶. Né vanno dimenticati taluni profili lessicali e terminologici, la cui notevole risalenza appare sicura e che peraltro avvalorano l'opinione circa l'affidabilità delle fonti¹⁷. È evidente che, nel momento in cui – per ragioni di struttura o di lessico – si concluda per l'esistenza di un nucleo autentico che filtra attraverso più tradizioni storiografiche, si deve

¹¹ MOMIGLIANO 1960, 280 ss.

¹² Cfr. MOMIGLIANO 1960, 284 s. D'altro canto, torna utile la riflessione di MAZZARINO 1966, 246 ss., in merito al fatto che siano rimaste tracce, anche nella storiografia di tradizione fabia, della responsabilità della *gens* omonima nella disfatta contro i galli nel 390 a.C. (ricordata come *bellum iniustum*): indizi che depongono nel senso non solo della verità del fatto, ma anche di una gravità tale da non potere essere messa a tacere nemmeno da coloro che avrebbero avuto interesse a farlo, come appunto Fabio Pittore. Il che significa che nozioni e strumenti dello *ius fetiale* erano verosimilmente già presenti nell'esperienza giuridica romana di quell'epoca.

¹³ VIARENGO 2019, 193.

¹⁴ Uso volutamente un termine non privo di ambiguità. È innegabile che lo scrivere di storia sia altresì un'operazione di costruzione sociale del passato o, meglio, di una «memoria culturale»: ASSMANN 1992, XVI s., 5 ss.; un'operazione nella quale il rito occupa una posizione rilevante (59 ss.). Vi torneremo *infra*, 36.

¹⁵ Aspetti sui quali rinvio, per tutti, all'accurata indagine di RICH 2011, 187 ss., spec. 194, 201 ss., 209 ss.

¹⁶ RICH 2011, spec. 213 s.

¹⁷ Tra le quali un posto di assoluto rilievo spetta a Livio, sul quale, a titolo d'esempio, cfr. PIGHI 1958, 28 ss.; PERUZZI 1966, 33 s.; 1973, 45 s., 103 nt. 30.

anche inferirne che gli storici poterono semmai organizzare e (ri)strutturare, ma difficilmente inventare *ex nihilo*.

Sono profili, lo si è detto, che valgono in generale, non tanto e non solo per il passo di Cicerone, e che anzi troveranno elementi di conferma nelle pagine che seguono. Tuttavia, è importante che queste considerazioni siano svolte in occasione dell'esame del passo ciceroniano, in cui l'intento storico-ricostruttivo dell'autore si innesta su un lessico che appare tecnico e appropriato.

Veniamo così alla seconda direzione d'indagine suggerita dal passo: il significato che Cicerone stesso attribuiva alle informazioni riferite e specialmente allo *ius fetiale*. Non proporrò un'esegesi minuta della fonte¹⁸, limitandomi ad alcune notazioni.

L'architave del ragionamento è data dalla polarità *ius-religio*. Da un lato uno *ius per se iustissime inventum*¹⁹ (questa la frase al grado base, quando si sciogla la relativa introdotta da *quod*), dove appare perlomeno singolare il rafforzamento che *ius* riceve dall'essere qualificato come *iustissime inventum*, quasi un'elevazione a potenza. Se si accoglie la linea interpretativa di Dumézil, Cicerone punterebbe a smussare la bellicosità di Tullo, restituendone un'immagine più vicina al 'romano modello', rispettoso degli dei e dell'ordinamento giuridico²⁰. In tal caso – a mio avviso – l'enfasi dell'avverbio al grado superlativo accentuerebbe questo aspetto di Tullo.

Dall'altro lato, la *fetialis religio*. La costruzione della frase (da *quod* in poi) mi pare induca ad escludere che il verbo *sancire* sia impiegato nel significato più comune nel lessico legislativo, sul modello *sancire lege ut*, per significare 'stabilire solennemente con legge che' – dunque, nel nostro caso: '[Tullo] stabilì con la religione feziale che'²¹. La presenza di un complemento oggetto (*quod = ius*) suggerisce, a mio avviso, un'accezione diversa del verbo, nel senso di 'conferire validità'²²: '[Tullo] conferì vali-

¹⁸ Per la quale cfr. TURELLI 2014, 463 ss.

¹⁹ *Invenio* ha qui il significato di *excogitare*, nel senso di 'creare', 'istituire': cfr. *ThLL*, 148, l. 62, s.v. *invenio* (il passo è citato tra gli esempi di quelle cose che «*instituuntur, ut manent*», con esplicito richiamo al '*constituo*' precedente). Quanto a *per se*, sono possibili due traduzioni, 'in sé' o 'da lui': sintesi in TURELLI 2014, 465 s. e ntt. 50, 52.

²⁰ DUMEZIL 1950, 457, spec. 461.

²¹ Cfr. ERNOUT-MEILLET 2001, 587, s.v. *sacer*: '*sancire lege ut*': «*établir solennellement par une loi*».

²² FUGIER 1963, 120, cita il passo del *de republica* tra gli esempi di *sancire* come «*conférer validité ou réalité (a ...)*»; entro questo perimetro segnala tuttavia quale significato più corrente «*instituer (par une décision, un acte ...) tel ou tel état de choses*», precisando prima che '*sancire ut (ne)*' significa «*établir, faire que*», quindi che la presenza di una ablativo strumentale (es. *sancire lege*) significa «*faire par une loi (que)*»: tra gli esempi addotti, tutti ciceroniani, figura anche il passo ora in discussione, ove *religio* tiene luogo di *lex*. Le due accezioni, pertanto, si collocano entro la medesima sfera. A proposito dell'accezione 'fondativa' di *sancire*, sono utili le riflessioni sull'etimologia di *fetialis* svolte da DUMÉZIL 1969, 68 ss. (la prima parte, di nostro interesse, riprende ID. 1956, 93 ss.): **fētis* indicherebbe «la

dità a quello (= *ius*) mediante la religione feziale’.

Ne discendono due possibili significati. Il primo, che Cicerone potrebbe alludere a un’origine preesistente dello *ius fetiale*, nel cui seno Tullo collocherebbe il rito istituito da lui. Il secondo, che nel momento in cui stabiliva la procedura per la dichiarazione di guerra, introdusse anche la *fetialis religio*. A favore dell’una depone l’esistenza di una convinzione diffusa, almeno tra gli scrittori di età repubblicana, circa la natura non romana dello *ius fetiale*, che sarebbe stato introdotto a Roma da fuori. A favore della seconda, deporrebbe il fatto che, nella narrazione liviana (1.24.3-4), è sotto il regno di Tullo che si ha la prima notizia dello *ius fetiale*: questo re avrebbe dunque potuto essere colui che lo aveva introdotto a Roma. Si finisce col toccare un argomento spinoso e molto dibattuto, ma, in fondo, in questa sede, non è nemmeno necessario prendere posizione a favore di una o di un’altra soluzione. Il punto rilevante – e innegabile – è che Cicerone attribuisce alla *fetialis religio* la funzione di rafforzare solennemente, confermare, convalidare il rito in discussione.

Da tale prospettiva, allontanando lo sguardo dai dettagli del passo, non si può non cogliere l’istituzione di un parallelismo – almeno a livello concettuale – tra la coppia *ius iustissime inventum* / *fetialis religio*, da un lato, e quella *iniustum* / *impium*, dall’altro. Quasi a collegare l’assenza del rito all’esito *iniustum* e l’assenza della *religio* a quello *impium*: come se Cicerone dicesse che il rito, *iustissimum*, e la *fetialis religio* garantivano che la guerra così dichiarata fosse *iusta* e *pia*. Né il collegamento logico tra *fetialis religio* e *pietas* apparirebbe inadeguato, quando si consideri, di quest’ultima, l’accezione di ottemperanza ai doveri verso gli dei sul versante più spiccatamente culturale e rituale²³.

‘fondation’, plutôt que le ‘fondement’, l’acte de donner une base et non la base elle-même en tant que moyen de fonder»; lo studioso ne ricava indizi circa la funzione feziale di garantire una ‘base’ speciale, mistica, «une place irrévocable dans l’ordre et les archives du monde» agli atti compiuti dai romani nell’ambito delle relazioni con gli altri popoli. Al di là di queste considerazioni, l’etimologia di *fetialis* è incerta. Pare sicura la connessione con le nozioni di ‘legge, istituzione’; cfr. WALDE-HOFMANN 1982, 489 s., s.v. *fetialis*: «Satzung, Vertrag»; ERNOUT-MEILLET 2001, 231, s.v. *fetialis*: «la racine *dhē- indique en indoiranien une règle, une loi; av. *dātəm* ‘loi religieuse, loi’, skr. *dhāma* ‘loi, institution’, et le grec a θέμις ‘statut, institution, loi’, avec le pluriel θέμιστες»; inoltre SGARBI 1992, 71 ss.

²³ L’aggettivo *pius* qualifica colui che compie il proprio dovere verso gli dei (o anche i parenti): WALDE-HOFMANN 1982, 311 s., s.v. *pius*; ERNOUT-MEILLET 2001, 510, s.v. *pius*; anche FUGIER 1963, 371 ss. (sul *bellum*: 373 s.) Indica, in altre parole, la conformità allo ‘statuto’ giuridico divino, come mi pare di cogliere in Cic. *nat. deor.* 1.41.116: *est enim pietas iustitia adversum deos*. Così intende VOCI 1953, 49, che, citando proprio quest’ultimo testo, collega la *pietas* alla *pax deorum*, che scaturirebbe da quella. Mette in luce il profilo ‘equitativo’ della *pietas*, come giustizia distributiva, inserita nella dialettica di ‘reciprocità’ caratteristica della *religio*, SCHILLING 1971, 52. Secondo WISSOWA 1912, 550 nt. 4, è l’aggettivo *pius* a indicare la conformità allo *ius fetiale*. In certo modo affine mi pare la posizione di ILARI 1985, 262, quando attribuisce la conformità rituale a *pius*, mentre quella sostanziale (ovvero: presenza di motivazione) a *iustus*; anche più esplicitamente ILARI 1985b, 172 s., in cui viene

Non è forse nulla più che una suggestione – anche perché lo *ius fetiale* nel suo complesso tutela l'una e l'altra componente –, ma qui è come se fossimo alle origini di questo *corpus* normativo – almeno, stando all'impostazione del passo – e una scissione concettuale tra i due piani (dello *ius* e della *pietas*) potrebbe rispondere all'intento descrittivo-ricostruttivo di Cicerone. Soprattutto se questi avesse davvero voluto rimodellare l'immagine di Tullo, facendone un campione di ossequio all'ordinamento.

Proseguendo l'indagine sul pensiero dell'autore – e ampliando l'orizzonte –, qualche elemento per illuminare ulteriormente il passo è ricavabile dalla nozione di *religio*, sulla quale, come noto, Cicerone si è soffermato²⁴:

Cic. *nat. deor.* 2.28.72: nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius; qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, [i] sunt dicti religiosi ex relegendo, [tamquam] elegantes ex eligendo, [tamquam] [ex] diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso.

Nel distinguere *religio* da *superstitio*²⁵ – l'una oggetto di lode, l'altra di biasimo – Cicerone definisce la prima *retractatio*, ovvero 'ripensamento', 'riflessione ponderata e cauta', collegandola poi, etimologicamente, al verbo '*rēlēgo*', che – citando l'*Oxford Latin Dictionary* – significa tanto 'to read over' e 'to read out', quanto 'to go over', ossia: 'rileggere, leggere a fondo', 'leggere ad alta voce' ed 'esaminare a fondo'²⁶. Al di là dell'effettiva correttezza di tale etimologia – peraltro avallata dagli studi di Émile Benveniste, anche contro l'altra, pur autorevole, ma tarda, che collega *religio* e *religare*²⁷ –, a noi inte-

attribuito ai feziali il giudizio sull'*impietas* del *bellum*. Contro tale impostazione mi pare efficace l'argomentazione di ALBANESE 2000, 19, il quale ritiene probabile che alla base della *pietas* vi fosse «un valore di corrispondenza a riti correttamente realizzati», ma esclude che il concetto non avesse «anche un valore sostanziale».

²⁴ Benché, a rigore, il *de natura deorum*, dal quale provengono le citazioni seguenti, sia posteriore (44 a.C.) al *de republica* (54-51 a.C.), dal quale siamo partiti: cfr. VON ALBRECHT 1992, 527, 530. Ma la questione è ampia e articolata e non può essere discussa qui. Sulla concezione religiosa di Cicerone, mi limito a rinviare a VAN DEN BRUWAENE 1937; TROIANI 1984.

²⁵ Sulla relazione/distinzione tra i due concetti, oltre al classico OTTO 1911, 406 ss., per un inquadramento, cfr.: SOLMSEN 1944, 159 s.; FUGIER 1963, 174 ss.; BENVENISTE 1969, 487 ss.; CALDERONE 1972, 377 ss.; SACHOT 1991, 355 ss.; più recente, NORTH 2013, 67 ss.

²⁶ OLD 2005, 1604 s., s.v. *relego*², nn. 3a, 3b.

²⁷ Per i significati e l'etimologia, cfr.: WALDE-HOFMANN 1982, 352 s., s.v. *diligo*; ERNOUT-MEILLET 2001, 569, s.v. *religio*; in letteratura: WARDE FOWLER 1920, 7 ss.; FUGIER 1963, 176 ss.; BENVENISTE 1969, 487 ss.; WAGENVOORT 1972, 348 ss.; MUTH 1978, 290 ss.; SACHOT 1991, 364 ss. A favore della derivazione da *relego*: BOYANCÉ 1972, 5, 32 e nt. 1; TROIANI 1984, 924. Non prende posizione per l'una o per l'altra soluzione SCHEID 2002, 32, segnalando entrambe come etimologie degli antichi, nelle quali si sottolinea o il legame tra uomini e dei

ressa che questo fosse il significato attribuito da Cicerone²⁸.

Religio nel significato di ‘apparato rituale’²⁹, con particolare accentuazione della componente di scrupolo, accuratezza, puntiglio³⁰: un complesso pertinente al culto degli dei, come ribadito in altri due *loci*:

Cic. *nat. deor.* 1.42.117: Horum enim sententiae omnium non modo superstitionem tollunt, in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur.

Cic. *nat. deor.* 2.3.8: Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores³¹.

Il contesto dei due frammenti può passare in secondo piano, perché il punto rilevante, in entrambi, ha natura incidentale e il senso è molto chiaro: la *religio* romana è imperniata sul pio culto degli dei ed è la pratica culturale a connotare i romani, distinguendoli da altri popoli parimenti devoti.

Il filo della *religio* traccia un percorso lineare, collocandosi nell’ambito del rito e del culto come apparato di regole e prescrizioni per la corretta interazione col divino³². Una definizione che si attaglia perfettamente all’impiego del vocabolo nel *de republica* e testimonia che ivi la concezione di Cicerone – lo *ius fetiale* come *religio* – è allineata a quella desumibile *aliunde*.

La breve digressione impone, però, al lettore moderno un ulteriore passo: prendere atto del mutamento semantico registrabile tra *religio* romana e

o lo scrupolo dell’osservanza; sarebbero, in ogni caso, accomunate dal fatto che «*religio* non designa il legame sentimentale, diretto e personale dell’individuo con una divinità, ma un insieme di regole formali e oggettive, consegnate dalla tradizione» (ma v. anche 170).

²⁸ TROIANI 1984, 946 (ma anche 952): «La religione per Cicerone è un “raccolgere con cura”, è studiare e ristudiare il rituale per il servizio divino».

²⁹ L’accezione è stata isolata già quasi un secolo fa da WARDE FOWLER 1920, 7 ss., come riferibile proprio all’età di Cicerone: superata una prima fase in cui avrebbe designato uno stato di ‘timore reverenziale, soggezione, ansia, dubbio, paura’, *religio* sarebbe venuta ad indicare i ‘culti risultanti da quel primordiale sentimento di ansia’.

³⁰ Di «punctiliousness» parla NORTH 1976, 1, sottolineando che esso, pur implicando ripetizione uguale e costante, non va confuso con il «conservatism» (3).

³¹ Una discussione sul passo e altra bibliografia in SINI 2004, § 3; 2007, 44.

³² Sui diversi ambiti semantici e sul rapporto tra rito e culto, cfr. BRELICH 1965, 31 ss.: il culto indica «l’insieme dei rapporti permanenti del gruppo umano con un determinato essere sovrumano», mentre il rito indica le pratiche con le quali il culto viene celebrato; non sempre il rito è legato a un culto: in tal caso si parla di riti ‘autonomi’. I quali possono essere magici e non-magici, a seconda che siano o meno destinati a produrre effetti che noi consideriamo reali (il ‘noi’ serve a sottolineare il fatto che la distinzione non opera per i soggetti religiosi coinvolti, per i quali, in quanto ‘credenti’, tutti i riti operano modifiche sulla realtà: v. 38 s.). I riti ‘autonomi ma non magici’ corrispondono ai ‘riti di passaggio’ – secondo la terminologia introdotta da VAN GENNEP 1909, spec. cap. I –, tra i quali si collocano quelli feziali, di cui diremo tra breve.

moderno ‘concetto di religione’³³. È noto che il termine ‘religione’, nella nostra esperienza, rimanda alla nozione dell’Occidente moderno: un complesso organico di ‘credenze’, ‘pratica di riti’, osservanza di ‘comportamenti’ anche fuori dai riti, ‘personale’ addetto³⁴. Le nozioni di ‘anima’, ‘Dio’, ‘destino’, ‘sistema di credenze’ e ‘atteggiamento morale’, quale risultato di queste ultime, sono affatto estranee alla *religio* romana³⁵. La quale, come si è poc’anzi accennato, è caratterizzata da un ritualismo che si esprime, per lo più pubblicamente, mediante schemi verbali e gestuali altamente formalizzati.

Una differenza concettuale – e una sovrapposizione semantica – che discendono dalla «cristianizzazione» del termine³⁶. L’assenza di una storizzazione del concetto ha peraltro condotto a giudizi pesantemente iniqui sull’esperienza religiosa romana che, valutata sul parametro del cristianesimo, appariva «fredda e decadente»³⁷. La formulazione più netta e autorevole in tale direzione si deve a Mommsen³⁸, nel cui pensiero, peraltro, si intrecciavano accenti anticlericali e un’avversione, diffusa e di lungo corso³⁹, nei confronti delle religioni ritualiste⁴⁰. Sempre in quest’ottica

³³ Sull’inesistenza del *concetto* di religione – nel senso di qualcosa che abbia «esistenza concreta» – e sulla necessità di ragionare su «esperienze storiche particolari», da cui la possibilità di costruire ‘un’ concetto di religione solo a partire dal piano empirico di una concezione determinata in termini spaziali e cronologici, cfr. BRELICH 1965, 3 ss.

³⁴ Cfr. BRELICH 1965, 5 s.

³⁵ Cfr. J. SCHEID, *Rito* cit., 29 ss.; cenni in SCHIAVONE 2017, 64 s. Una direzione che verrà invece selezionata e sviluppata dalla religione dell’antico Israele: ASSMANN 1992, 161 ss.

³⁶ SABBATUCCI 1994, 141.

³⁷ SCHEID 2002, 19; cfr. anche 1998, 4, con critica dell’atteggiamento di chi, leggendo in chiave di decadenza la religione repubblicana e ponendola a confronto col cristianesimo, deve immaginare una religiosità genuina e ‘vera’ in età remota, che avrebbe ceduto il passo «a uno smorto ritualismo e a calcoli irriverenti, prima di rinascere definitivamente con l’avvento della rinnovata religiosità dell’alto impero»; 2005, V ss.; inoltre NORTH 1976, 10 s.; 1990, 558 ss., cui segue un’articolata critica di tale atteggiamento.

³⁸ MOMMSEN 2001, 213 ss. [= 1888, 170 ss.], spec. 214: «Ma d’altra parte per ciò appunto la religione latina è caduta in un’incredibile povertà e aridità, ed è passata assai presto ad un penoso e inanimato culto cerimoniale»; si tenga conto anche del giudizio sprezzante sui riti sacrificali quale «*curiosam illam rerum sacrarum et epularum confusionem*» (MOMMSEN 1843, 8). Si vedano, inoltre: PRELLER 1881, 127 ss.; RÉVILLE 1886, 142 ss.; WARDE FOWLER 1911, spec. capp. XII-XIV, 270-334; CUMONT 1929, spec. cap. II, 16 ss. Una panoramica recente sulle «errate (ma alquanto comuni) rappresentazioni moderne della religione politeista romana» si può leggere in SINI 2004, § 2.

³⁹ Si veda l’analisi accurata di SCHMIDT 1994, 121 ss., dove mi pare significativa la notazione finale (133): «Aujourd’hui les effets du préjugé anti-rituel sont toujours sensibles dans la Religionswissenschaft». Nello stesso senso, MAZZARINO 1945, 17, ricorda che Hegel e Jhering «parlavano della religione romana come di una “religione di utilità”, dimenticando «l’importanza fondamentale che lo spirito religioso aveva all’“inizio” della vita – pubblica e privata – del Romano».

⁴⁰ Per il superamento di tale impostazione, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, con gli studi sul sacrificio greco del *Centre Gernet* di Parigi, rimando a SCHEID 2002, 19

di pensiero, due degli elementi centrali della religione romana – concezione razionale del rapporto con gli dei (legalismo) e ricettività di nuovi culti (innovazione) – sono stati letti, in una prospettiva di degenerazione, come arido legalismo e fallimento spirituale (da cui la necessità di cercare ‘fuori’ «a valid religious experience») ⁴¹. Legalismo e innovazione, invece, all’analisi storica si sono rivelati semplici caratteri della *religio* romana (né positivi, né negativi in sé), da considerare nell’ambito di un determinato contesto storico: di qui l’invito di Scheid a «decolonizzare» la religione dei romani ⁴².

Di tutto questo, ancorché oggi superato, è bene tenere conto, perché è alla luce di tali impostazioni di pensiero che molti aspetti della cultura romana – e dunque del diritto – sono stati valutati e giudicati. Ritenere che ciò non abbia pesato pure nel giudizio sullo *ius fetiale*, sia pure entro i limiti ristretti che occupa nel diritto romano, sarebbe imprudente. Ciò premesso, altri due cardini vanno fissati.

La religione romana è – lo si è detto – cultuale: *religione, id est cultu deorum*, un complesso di riti tramandati, praticati e conservati con cura ⁴³, al fine di preservare la *pax deorum* ⁴⁴. L’apparato rituale, per un verso, garantisce il favore divino ⁴⁵ e, per l’altro, manifesta l’adesione del romano «alle grandi rappresentazioni del pensiero tradizionale»: la *religio* «definisce, crea e orienta la percezione del posto dell’uomo, del cittadino, della

ss.; 2011, VI ss. (anche per le indicazioni bibliografiche). Sulla storicizzazione della religione, cfr. ora anche RÜPKE 2014, 35 ss.

⁴¹ Riprendo qui l’analisi di NORTH 1976, 10. Sul legalismo religioso (considerato negativamente, quale sopravvivenza per «gli antiquari e i cultori del ritualismo»), cfr. VOCI 1953, 50 e nnt. 11, 12 (bibliografia sulla nozione di legalismo religioso), 101 ss. (citazione a 103).

⁴² SCHEID 2002, 26, riprende la formula elaborata dal filologo classico e poeta Jesper Svenbro con riferimento all’antichità classica: si veda SVENBRO 1976, 8 s.: «l’antichità classica ha spesso funzionato come uno specchio in cui si sono riconosciute società diverse», così da aver creato, nel secolo scorso «una visione dell’antichità dura a morire (...) che occorre invece estirpare».

⁴³ Cfr. SCHEID 1998, 9; anche HUMBERT 1993, 39 ss.

⁴⁴ Una delle tre idee fondamentali della religione romana – accanto a solidarietà di gruppo e legalismo –, secondo VOCI 1953, 48 ss., che così la definisce: «la situazione per cui gli dei sono in *amicitia* con gli uomini, ai quali concedono i benefici che essi si aspettano da loro» (p. 49). BAYET 1957, 62, la definisce: «la certezza che al di là della loro natura le attività umane non incontreranno, a contrastare il loro volere, la reazione ostile degli dei; ivi compresi (questo è importante) quelli dell’avversario o quelli di campo incerto». Pregnanti le osservazioni di FIORI 1996, 173 ss., circa la particolare rilevanza del profilo rituale nella ‘realizzazione’ della *pax deorum*. Cfr. anche SORDI 1985, 146 ss.; SINI 2007, 53 ss. (nt. 55 per bibliografia).

⁴⁵ Cfr. HUMBERT 1993, 38 ss., in cui è esplicito il richiamo alla ‘meccanica contrattuale’; SINI 2004, § 3; 2007, 43 ss. Non del tutto convinto della logica contrattuale BAYET 1957, 152 ss., che invita a cercare motivazioni psicologiche più profonde, connesse all’istintivo rispetto per la natura.

città, nell'universo»⁴⁶. Esecutori e officianti di queste pratiche i sacerdoti, il cui compito è «di terribile importanza» al fine di «regolare l'armonico e corretto sviluppo delle regole giuridico-religiose in relazione alla conservazione della *pax deorum*, ossia in vista della sopravvivenza del gruppo». L'attività sacerdotale – tutt'altro che fine a sé stessa, anzi espressiva di «una concezione del mondo» – si sviluppa «costruendo, a partire dal reticolo dei casi concreti, un sistema ordinato di relazioni, di gerarchie, di attribuzioni, di distinzioni tra fenomeni», funzionale all'equilibrio dell'ordine cosmico', termine ultimo di riferimento⁴⁷. Lo *ius* fornisce il lessico e rappresenta lo strumento di interazione col divino. Scrive efficacemente Dumézil: «Il romano non inganna gli dei. Li tratta come dei giuristi, persuasi quanto lui dell'eccellenza delle forme, e attribuisce loro il gusto dei conoscitori per l'uso abile di una tecnica»⁴⁸.

In secondo luogo, è una religione sociale, si esplica nella comunità, non prevede isolamento personale e riflessione appartata: «non ha niente a che vedere con la fede, il sentimento, l'immaginazione o l'elaborazione individuale»⁴⁹. Questo secondo elemento rimanda al carattere civico, «di partecipazione», della religione romana, che ha quale fine «la salvezza della *respublica* tramite la scrupolosa osservanza della tradizione, perché la *civitas* può ritenere garantito il successo solo dimostrandosi rispettosa verso gli dei»⁵⁰. Essa è, dunque, un religione politica, in cui la comunità è comunità di culto, radicata in uno spazio fisico che è anche spazio sociale, e il *civis*, in quanto tale, 'è' un 'fedele'⁵¹. Il dato politico della religione romana, pertanto, non è estrinseco, né sopravvenuto, ma consustanziale ad essa, al punto da fare dire a Scheid che a Roma non vi è «una "politica religiosa", ma solo una politica»⁵². Ne discende l'assorbimento nell'ambito di

⁴⁶ SCHEID 1998, 10, e anche p. 22: «i riti non sono affatto vuoti, ma traducono e suscitano un sistema di pensiero».

⁴⁷ FIORI 2011, 98. Per la nozione di 'ordine cosmico', centrale nella riflessione dell'autore e connessa a quella di *pax deorum*, cfr. FIORI 1996, 167 ss. (v. anche 85 ss. e 91 nt. 108 per bibliografia).

⁴⁸ DUMÉZIL 1974, 120.

⁴⁹ SCHEID 1998, 8. Cenni alla prospettiva individuale in VOCI 1953, 101 ss. Una valorizzazione di tale componente è perseguita in anni recenti da RÜPKE 2013, 3 ss.; 2014, 28 ss.

⁵⁰ SCHEID 1998, 8 e 9 (v. anche p. 128). In tal senso, SINI 2004, § 4, sottolinea che il successo è dovuto al favore degli dei, non privo di merito, però, da parte romana, proprio per la loro accurata osservanza della *religio*.

⁵¹ SCHEID 1998, 13 ss. Scrive SCHIAVONE 2017, 69: «L'idea stessa di uno spazio "pubblico" – anche in senso materiale, fisico – nasceva propriamente a Roma come esperienza di uno spazio cerimoniale e religioso».

⁵² SCHEID 1998, 116 (corsivo nel testo); v. anche p. 51: «L'amministrazione del sacro avveniva su due piani complementari, che comprendevano (...) l'intero campo della *religio*: quello del dominio delle cerimonie sacre e quello del controllo della legittimità politico-religiosa». Ragiona in termini di progressiva separazione, secondo una dinamica di decrescita della religione e crescita politica SCHIAVONE 2017, 74 s. (ma già 64).

pertinenza della *religio* dell'interesse pubblico, dell'utilità pubblica, così che le ragioni di convenienza politica non vanno considerate estranee o spurie rispetto a quella; anzi, la *religio* è traduzione formale del 'politico'⁵³.

I tratti della ritualità, della socialità e della politicità sono pertanto le cifre distintive della *religio*, non gli esiti di una sua decadenza rispetto a un'imprescritta e inesistente fisionomia 'autentica' e 'vera'. Altro è, semmai, la progressiva scissione tra ceto dirigente e masse popolari avviate

⁵³ Cfr. SCHEID 1998, 58: «il sacro primeggia sul politico, lo precede e lo fonda, tracciando la forma in cui il 'politico' si dischiude». Non vi è tuttavia, nella lettura di Scheid, alcuna svalutazione del fenomeno religioso romano a mero strumento di propaganda o di controllo sociale; lo si coglie, una volta di più, laddove l'autore tratta (125) della tripartizione di tradizioni sugli dei (poetica, filosofica, civile) ad opera di Quinto Mucio Scevola [*inc. sed. fr. 8* (BREMER, I, 102 s.), tramandato da Agostino (*civ. 4.27*)], che le dispone gerarchicamente collocando al vertice la religione cittadina: «il pensiero di Scevola non è per nulla machiavellico. Infatti, poiché il principale punto di riferimento del sistema religioso pubblico non è la verità filosofica ma la convenienza politica – cioè il benessere della città fondato sulla devozione e la teologia tradizionale! – è logico che il pontefice massimo ragioni in termini politici». Il tema sotteso è quello della lettura in chiave cinica del passo, quale invito «a sfruttare il culto come strumento di governo» [cfr., ad es., SCHULZ 1953, 151, secondo il quale Mucio intenderebbe dire che i riti della religione romana altro non erano che un «utile sedativo»]. Lettura che Scheid rifiuta, alla luce di una contestualizzazione delle parole di Quinto Mucio nella temperie culturale maturata tra III e II secolo a.C., in cui la religione romana conobbe una fase di 'crisi' (sulla cui effettiva portata v., però, DUMÉZIL 1974, 398 ss. e lo stesso SCHEID 1998, 107 ss.: la crisi fu più che altro politica e militare, posto che le strutture religiose ressero nella sostanza; v. nt. seg.). Sul frammento muciano FIORI 1996, 175 s., sottolinea come, nella scelta romana di coltivare il *genus theologiae* 'cittadino' non vi sia «disinteresse verso la speculazione cosmica, ma studio attento dei rapporti fra gli elementi del cosmo»; cfr. inoltre, per una trattazione articolata: HUMBERT 1993, 44 ss.; SCHIAVONE 2017, 223 ss. Sul punto dell'impiego della religione a fini di controllo sociale va ricordato il famoso passo di Polibio (6.56.6-7, i cui echi sono in Liv. 1.19.4-5), sulla *deisidamonia* del popolo romano, rispetto al quale SCHEID 1998, 125 ss., invita a una lettura parimenti equilibrata: lo storico greco (come dimostrato da PÉDECH 1965, 35 ss.) non è un «ateo cinico», ma semplicemente, come poi Mucio Scevola, aveva compreso che «il fenomeno religioso pubblico consisteva innanzitutto nella pratica tradizionale del culto» (127). Non riesco ad essere persuaso dalla lettura della *theologia civilis* di RÜPKE 2001, 145 ss. (ma v. da 130 ss.), soprattutto là dove la degrada a semplice sovrastruttura di nobilitazione di una 'teoria della prassi' (quale sarebbe stato il concreto culto romano) altrimenti incapace di giustificarsi di fronte alla «pressione filosofico-letteraria» (150); ricostruzione che – col ricorso all'ironica domanda di Catone (riferita in Cic. *div. 2.51*) su come un aruspice romano potesse non ridere incontrandone un altro – finisce per riproporre un'immagine della religione romana come cosa non 'seria'. Per parte mia, considero più adeguata l'articolata ricostruzione di SCHEID 2002, 159 ss., in cui riti e regolamenti risaltano come strumenti intrinsecamente rivelatori di una teologia civile non scritta, ma formulata «unicamente allorché si tratta di riformare o di precisare un elemento della tradizione» (161). In altri termini, i regolamenti cultuali esprimono in sé una determinata modalità di riflessione sul rapporto con gli dei. Dal III secolo a.C. si avvierà una 'scienza delle religioni' con la fissazione per iscritto della tradizione, ma questa rappresenta una delle forme della teologia civile, non l'unica. Critico, nei confronti di una visione arida, che tralasci del tutto la genuinità del «religious feeling», ECKSTEIN 2009, 220 ss., che cita il passo polibiano a sostegno della propria opinione.

con la crisi religiosa⁵⁴ del III secolo a.C. – essenzialmente, ma non esclusivamente, connessa alle guerre puniche –: in questo secolo si assiste a una massiccia attività innovatrice, con l'introduzione di numerose divinità straniere, così che si ha buon gioco nel sostenere la decadenza dell'antica religione e la spregiudicatezza politica della classe dirigente nel manipolare la religiosità popolare per fini di governo⁵⁵. Sul piano dei fatti ciò è innegabile, meno – secondo John North – sul piano della valutazione dei fatti: non si deve, infatti, confondere l'analisi storica col giudizio di valore⁵⁶. Il carattere dell'innovazione, ad esempio, giudicato fuori contesto, può essere interpretato quale segno di fallimento spirituale della 'vecchia' religione, cui si cerca di rimediare con la ricerca di nuove esperienze religiose; ma, se collocato all'interno dell'esperienza socio-economica romana, non rappresenta che l'equivalente religioso dell'atteggiamento romano nei confronti dell'«altro»: l'apertura dei Romani nei confronti degli stranieri durante il III secolo a.C. si converte, sul piano simbolico, nell'accoglienza di nuove divinità⁵⁷. Nessun segno di decadenza in questo, soltanto un tratto di quella determinata esperienza storica⁵⁸.

⁵⁴ Sin dal IV secolo a.C., e per tutto il III, la tradizione romana era venuta intrecciandosi col pensiero greco, in particolare stoico [cfr., per tutti, POHLENZ 1959, 535 ss.] e da ciò erano derivati – nel contesto di un grande fermento religioso e di una trasformazione a più livelli – atteggiamenti di scetticismo e irreligiosità. La seconda guerra punica aveva segnato il culmine di tale crisi, nella misura in cui la sua durata e le pesanti sconfitte venivano lette come segno di perdita della protezione divina. Le strutture sacerdotali romane, in generale, avevano reagito con gli strumenti della conservazione e dell'adattamento, mantenendo intatta l'architettura di fondo: cfr. DUMÉZIL 1974, 398, ma, più in generale, l'intera 'Parte terza', 347-470, spec. 428 ss. La perseveranza aveva infine premiato con la vittoria sul nemico punico: «lo smagliante successo nella guerra contro Annibale prova (...) che gli dèi esistono e che le tecniche tradizionali per riconoscere la loro volontà, interpretare i loro segni, rispondere ai loro desideri, placare la loro collera, sono esatte ed efficaci» (DUMÉZIL 1974, 437 s.). Sia pure con un approccio diverso, anche GABBA 1984, 149, rileva le manifestazioni di «religiosità superstiziosa, che si erano andate diffondendo nel mondo romano-italico dopo la guerra Annibalica». Cfr. BRELICH 1965, 216 ss.; SCHEID 1998, 116 s., 160; SCHIAVONE 1994, 15; CALORE 2000, 149 ss. e nt. 3.

⁵⁵ In tale senso, ad es., TOYNBEE 1965, I, 378, il cui atteggiamento è stigmatizzato da NORTH 1976, 10: il risultato è valutare la religione romana in quest'epoca «only a series of manipulations, tricks, hypocrisies and charlatanries», nella convinzione che le élite manipolino, «without in any way sharing», la religiosità popolare.

⁵⁶ NORTH 1976, 10.

⁵⁷ «The one is the projection on to the symbolic level of the social reality of the other», scrive NORTH 1976, 11, il quale poco oltre aggiunge, in tono provocatorio, ma assolutamente efficace: «Nobody supposes that Roman openness in one area implies the failure and aridity of their own national tradition, but if open boundaries are acceptable for the human community why should we judge so harshly when it is gods, not men, who are the immigrants?». Per un quadro generale sull'atteggiamento di Roma nei confronti dello straniero, cfr. CAPOGROSSI COLOGNESI 2000, capp. I-IV; da ultimo, con ampia bibliografia, CALORE 2013, 107 ss.

⁵⁸ Ove si comprenda questo, risulta altresì chiaro – sempre secondo NORTH 1976, 12 – che

Accanto a questi tratti generali, l'attenzione va poi focalizzata sul nodo del rapporto tra 'dato giuridico' e 'dato religioso'⁵⁹ e della possibilità di isolare⁶⁰ l'uno dall'altro, con riferimento all'esperienza giuridica⁶¹ di Roma. È ormai assodato che nelle forme e negli schemi normativi più antichi religione e diritto non corrono paralleli né sono giustapposti o contigui, ma si intrecciano e quasi trascolorano l'uno nell'altro – al punto da generale l'inscindibile binomio 'giuridico-religioso'⁶² –, così che è oggi impossibile «am-

le fonti repubblicane, tra cui Cicerone e Varrone, non deplorano lo stato della religione nazionale perché divenuta «weak or arid or legalistic or spiritually meaningless», quanto piuttosto il fatto che «the tradition was lost». Cfr., ad es., Cic. *nat. deor.* 2.3.9-10; *inv.* 1.15.25.

⁵⁹ Riprendo la nozione di 'dato' da Riccardo Orestano, nella cui riflessione torna sovente, quale strumento concettuale funzionale all'elaborazione della nozione di esperienza giuridica. Esso indica l'insieme di innumerevoli 'fatti', 'eventi' e 'accadimenti' in cui si concreta l'esperienza giuridica: si veda, in particolare, ORESTANO 1981b, 201 ss.

⁶⁰ Sul tema della *Isolierung* del diritto romano dalle altre scienze il riferimento obbligato è agli scritti di SCHULZ 1936, 16 ss.; 1953, 134 ss.: in merito, si vedano le puntuali e convincenti critiche di BRETONNE 1978, 340 ss.; inoltre, WIEACKER 1988, 502 s. Sul principio schulziano, declinato in termini di 'autonomia' del diritto, si veda PUGLIESE 1966, 161 ss. Nessuna 'autonomia' è possibile invece nella realtà del diritto, per il suo essere esperienza giuridica (*infra*, nt. seg.), secondo ORESTANO 1981c, 557. Un quadro della problematica in SINI 2007, 49 ss.; SCHIAVONE 2017, 39 s.

⁶¹ La nozione di 'esperienza giuridica' risponde al tentativo di Orestano di unificare tre profili che tradizionalmente si considerava fondamentale scindere – i comportamenti, le norme, la riflessione sulle norme – al fine di evidenziare la dimensione pienamente storica del diritto, nel suo interagire con ogni aspetto della realtà; cfr. ORESTANO 1961, 359 ss., 375 ss. Nell'elaborazione della nozione è stato fondamentale il contributo CAPOGRASSI 1937, al quale lo stesso Orestano si riconosce debitore (cfr. ORESTANO 1981c, 490 ss.; v. anche BRUTTI 1989, 721 ss.). Per una panoramica, cfr. OPOCHER 1966, 735 ss.

⁶² Nella quale – come osserva efficacemente PUGLIESE 1974, 19 – «la distinzione tra momento giuridico e momento religioso non è storicamente giustificata». Per l'impiego del binomio con riferimento allo *ius fetiale*, cfr. CATALANO 1965, 31 ss.; già 1962, 129 ss. Più in generale, cfr.: BEDUSCHI 1935, 209 ss.; ORESTANO 1939, 197 s., 215, 220, che sposta l'ago della bilancia sul profilo religioso, nel senso che la primitiva origine comune delle norme avrebbe carattere religioso [anche se, per comprendere appieno la posizione dell'autore, ritengo vada tenuta presente la contestuale (251 ss.) definizione del rapporto tra diritto consuetudinario e diritto teocratico in termini di «fatto» (il primo) e «rappresentazione e valutazione» di esso da parte degli antichi (il secondo): sarebbero, in sostanza, la medesima realtà considerata dal punto di vista della «origine reale» e del «modo in cui gli antichi si rappresentarono questa origine»]; ORESTANO 1967, 99 ss., 108 ss.; VOCI 1953, spec. 45 ss., 67 s., 97; diversamente GIOFFREDI 1954, spec. 261, sostiene la tesi della sovrapposizione di piani differenti, non di una commistione; SANTORO 1967, spec. 443 ss.; FIORI 1996, 168; CALORE 2000, spec. 12-18. Quadro riassuntivo in SINI 2004, online, § 2; SCHIAVONE 2017, 57 ss., 76 ss. Vale la pena ricordare le parole di ROMANO 1946, 46, che, pur non espressamente riferite all'esperienza romana, si segnalano per straordinaria efficacia e linearità: «Analogamente, è un'inesattezza gravissima affermare, come si fa da tanti, che nelle società primitive il diritto sia confuso col costume e anche con la religione. Non si tratta di confusione o di indifferenziazione di elementi che, per natura, dovrebbero rimanere separati; gli è che in quelle società il diritto, che è da considerarsi non meno puro di quello di altre società più progredite, ha per contenuto una ricca serie di principii tratti dal costume e dalla credenza religiosa».

mettere l'esistenza, sin dall'età primitiva, di una separazione fra norme considerate d'origine divina e norme d'origine umana»⁶³. Mazzarino definisce «processo fondamentale dello stato romano (...) l'irrigidimento della religione nel diritto», attraverso un procedimento di conversione continua «del religioso nel giuridico», che si svolge sotto il segno della ragione⁶⁴.

In quest'ambito sfumato, non perfettamente collocabile sotto il segno univoco dell'una o dell'altra componente, matura la prima esperienza pre-cettiva di Roma. E fu proprio la dimensione pubblica, del 'politico', a travalicare i limiti dello spazio religioso (del quale pure era originariamente parte), creando i presupposti per una nuova collocazione degli esperti del culto, i sacerdoti⁶⁵, e spostando il *ius* verso una dimensione di «sapere civile (...) integrato nel corpo della *civitas*»⁶⁶.

In conclusione, è questo lo scenario nel quale collocare lo studio dello *ius fetiale*. La cui parte visibile, certamente, appartiene a un'epoca nella quale il groviglio giuridico-religioso si è già sciolto⁶⁷, ma ciò non significa

⁶³ ORESTANO 1939, 197. Cfr. JÖRS 1888, 15 s.; è contrario alla *Identität* così come a una «notwendige Interdependenz» tra diritto e religione, WIEACKER 1986, 351 s. (anche 1988, 315). La scissione tra religione e diritto sarebbe da collocare all'epoca della nascita della città, secondo HUMBERT 1993, 36 s., che riprende le linee della riflessione di Gernet e del dibattito sul 'predroit' da questi avviato intorno alle metà del secolo scorso. Quadro riassuntivo in SCHIAVONE 2017, 57 ss.

⁶⁴ MAZZARINO 1945, 13 ss.: «La via della ragione (...) è una scoperta greca, che in Roma prende forme giuridiche» (14). Sul ruolo della razionalità nel superamento del giuridico-religioso, che poi si traduce nella nota espressione 'laicizzazione del diritto', vanno tenuti presenti i rilievi di STOLFI 2013, 1332, circa il fatto che tale ultima nozione tradisca «evidenti tensioni teleologiche e "presentiste" (celebrando un'evoluzione dal 'primitivo' al 'razionale', in direzione cioè di quanto ritenuto più consono alle nostre vedute)», da cui l'interrogativo sulla effettiva correttezza della nozione medesima.

⁶⁵ Sulla figura del sacerdote a Roma, cfr., per tutti, SCHEID 1989, 45 ss.

⁶⁶ SCHIAVONE 2017, 74.

⁶⁷ Mi riferisco al procedimento di laicizzazione del diritto, da collocarsi, indicativamente, tra IV e III secolo a.C. Cfr., *ex multis*: SCHULZ 1953, 24 ss.; ARANGIO-RUIZ 1957, 122 ss.; TALAMANCA 1990, 32 s.; BRETONE 2006, 153 ss.; SERRAO, 2006, 94. Per un abbassamento del termine iniziale al III-II secolo a.C., quando, spezzato il monopolio pontificale, sorse la pratica letteraria come strumento di formazione e guida dell'attività giurisprudenziale, cfr.: TALAMANCA 1989, 297 ss.; BRUTTI 2015, 12; un allungamento dei tempi, che dà particolare risalto alla gradualità delle modificazioni, si legge in SCHIAVONE 2000, 168 ss.; 2017, 72 s. In tale prospettiva, colpisce la tesi di RÜPKE 1990, 116, di una «deutlichen Sakralisierung» dei feziali solo alla fine del III secolo a.C., soprattutto quando si consideri che si fonda principalmente «su un uso radicale dell'*argumentum e silentio*» [SANTANGELO 2014, 101]. Inoltre, essa si fonda sull'idea di un utilizzo da parte del senato dello *ius fetiale* al fine di recuperare terreno nei confronti del predominio di magistrati e promagistrati nella gestione della 'politica estera'. Referente di Rüpke è ECKSTEIN 1987, 320. In realtà, la posizione risale, nella sostanza, a Rubino e Mommsen e può oggi considerarsi ampiamente superata da numerosi autorevoli studi che hanno dimostrato, al contrario, il carattere originario dell'ampia competenza del senato romano, vero custode del potere politico dopo la caduta della monarchia etrusca: TÄUBLER 1913, 99 ss.; FREZZA 1939, spec. 164-185; DE MARTINO 1972, 475 ss.; 1973, 197 nt. 34. Per la tesi dell'antichità dello *ius fetiale*, cfr.: DE FRANCISCI 1959, 472 ss.; CATALANO 1965, 22 (21),