



TEORIA E STORIA DEL DIRITTO PRIVATO

RIVISTA INTERNAZIONALE ONLINE - PEER REVIEWED JOURNAL
ISSN: 2036-2528

Antonio Meola

'Lex Dei'

Note minime sull'incerta datazione dell'opera

Numero XVI Anno 2023

www.teoriaestoriadeldirittoprivato.com

Proprietario e Direttore responsabile

Laura Solidoro

Comitato Scientifico

A. Amendola (Univ. Salerno), E. Autorino (Univ. Salerno), C. Corbo (Univ. Napoli Federico II), J.P. Coriat (Univ. Paris II), J.J. de Los Mozos (Univ. Valladolid), L. Garofalo (Univ. Padova), P. Giunti (Univ. Firenze), L. Loschiavo (Univ. Teramo), A. Petrucci (Univ. Pisa), P. Pichonnaz (Univ. Fribourg), J.M. Rainer (Univ. Salzburg), S. Randazzo (Univ. LUM Bari), L. Solidoro (Univ. Salerno), J.F. Stagl (Univ. de Chile), E. Stolfi (Univ. Siena), V. Zambrano (Univ. Salerno).

Comitato Editoriale

A. Bottiglieri (Univ. Salerno), M. d'Orta (Univ. Salerno), F. Fasolino (Univ. Salerno), L. Gutiérrez Massón (Univ. Complutense de Madrid), L. Monaco (Univ. Campania L. Vanvitelli), M. Scognamiglio (Univ. Salerno), A. Trisciuglio (Univ. Torino)

Redazione

M. Beghini (Univ. Roma Tre), M.V. Bramante (Univ. Telematica Pegaso), P. Capone (Univ. Napoli Federico II), D. Ceccarelli Morolli (P.I.O. – Univ. G. Marconi), S. Cherti (Univ. Cassino), C. De Cristofaro (Univ. Roma La Sapienza), N. Donadio (Univ. Milano), P. Pasquino (Univ. Salerno)

Segreteria di Redazione

C. Cascone, G. Durante, M.S. Papillo

Sede della Redazione della rivista:

Prof. Laura Solidoro
Via R. Morghen, 181
80129 Napoli, Italia
Tel. +39 333 4846311

Con il patrocinio di:



Ordine degli Avvocati di Salerno



Dipartimento di Scienze Giuridiche
(Scuola di Giurisprudenza)
Università degli Studi di Salerno

Aut. Tr. Napoli n. 78 del 03.10.2007

Provider

Aruba S.p.A.

Piazza Garibaldi, 8

52010 Soci AR

Iscr. Cam. Comm. N° 04552920482 – P.I. 01573850616 – C.F. 04552920482

‘Lex Dei’

Note minime sull’incerta datazione dell’opera

SOMMARIO: 1. L’incerta datazione della *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*: l’intreccio tra questione metodologica e profili di merito – 2. Sulla possibilità di rintracciare l’uso della *Collatio* nella tarda antichità: a proposito di più recenti indagini della dottrina – 3. La ricerca di una datazione della *Collatio* attraverso la lettura del materiale biblico presente nell’opera – 4. Il materiale giuridico utilizzato dall’autore della *Collatio* e il suo apporto nella definizione della *querelle* – 5. Il valore della *religio* nell’antica Roma – 6. L’Ebraismo in Roma – 7. Alla ricerca di una possibile chiave di lettura della *Collatio* tra Cristianesimo delle origini e ruolo della Bibbia – 8. Una ‘aggiunta’ e una conferma dell’ipotesi prospettata.

1. *L’incerta datazione della ‘Collatio legum Mosaicarum et Romanarum’: l’intreccio tra questione metodologica e profili di merito*

Ad oggi, nonostante i significativi contributi offerti dalla dottrina in tema¹, quello della datazione resta certamente uno dei profili più

¹ Gli studi sull’opera in commento sono numerosi. F.M. LUCREZI, in particolare, è autore di diversi saggi in tema, confluiti nei dieci volumi di *Studi sulla ‘Collatio’*, pubblicati dallo studioso: I. *L’uccisione dello schiavo in diritto ebraico e romano*, Torino, 2001; II. *La violenza sessuale in diritto ebraico e romano*, Torino, 2004; III. *La successione intestata in diritto ebraico e romano*, Torino, 2005; IV. *Magia, stregoneria e divinazione in diritto ebraico e romano*, Torino, 2007; V. *L’asservimento abusivo in diritto ebraico e romano*, Torino, 2010; VI. *Il procurato incendio in diritto ebraico e romano*, Torino, 2012; VII. *Il furto di terra e di animali in diritto ebraico e romano*, Torino, 2015; VIII. *Il deposito in diritto ebraico e romano*, Torino, 2017; IX. *L’adulterio in diritto ebraico e romano*, Torino, 2020; X. *La giurisprudenza in diritto ebraico e romano*, Torino, 2022. Tra gli autori che si sono confrontati sull’argomento vedi

pure: G.P.E. HUSCHKE, *Ueber Alter und Verfasser der ‘Legum Mosaicarum et Romanarum Collatio’ nebst kritischen Beiträgen zum Text berfelden*, in *Zeit für geschichtliche Rechtsgeschichte*, 13, 1846, 1 ss.; H. HYAMSON, ‘*Mosaicarum et Romanarum legum Collatio’ with Introduction, Facsimile and Transcription of the Berlin Code, Translation Notes and Appendices*, Oxford, 1913; E. VOLTERRA, ‘*Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*’, in *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie*, 6^a, III.1, Roma, 1930, 5 ss., ora in ID, *Scritti giuridici*, IV, Napoli, 1993, 19 ss.; E. LEVY, *Recensione a E. VOLTERRA, ‘Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum’*, in *ZRG*, 50, 1930, 698 ss.; G. SCHERILLO, *Recensione a E. VOLTERRA, ‘Collatio’*, cit., in *AG*, 104, 1930, 255 ss.; N. SMITS, ‘*Mosaicarum et Romanarum legum Collatio’*, Haarlem, 1934; I. OSTERSETZER, *La ‘Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum’. Ses origines - son but*, in *REJ*, 97, 1934, 65 ss.; F. SCHULZ, *Die biblischen Texte in der ‘Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum’*, in *SDHI*, 2, 1936, 20 ss.; A. BERGER, voce ‘*Collatio’*, in *Dictionary of Roman Law*, Philadelphia, 1953; B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, III, Milano, 1952-54; S. SOLAZZI, *Per la data della ‘Collatio Mosaicarum et Romanarum legum’*, in *Scritti di diritto romano*, III, Napoli, 1960, 408 ss.; A. MASI, *Contributi ad una datazione della ‘Collatio legum Mosaicarum et Romanarum’*, in *BIDR*, 64, 1961, 285 ss.; G. CERVENCA, *Ancora sul problema della datazione della ‘Collatio legum Mosaicarum et Romanarum’*, in *SDHI*, 29, 1963, 253 ss.; P. DE FRANCISCI, *Ancora intorno alla ‘Collatio legum Mosaicarum et Romanarum’*, in *BIDR*, 66, 1963, 97 ss.; A. MASI, *Ancora sulla datazione della ‘Collatio legum Mosaicarum et Romanarum’*, in *Studi Senesi*, 3, 1965, 134 ss.; M.A. DE DOMINICIS, *Ancora sulla ‘Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum’*, in *BIDR*, 69, 1966, 337 ss.; L. CRACCO RUGGINI, *Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli Ebrei nell’Alto Medioevo. XXVI Settimana Int. di Studio del Centro It. di Studi sull’Alto Medioevo (Gli ebrei nell’Alto Medioevo, Spoleto 30 marzo-5 aprile 1978)*, I, Spoleto, 1980, 15 ss.; EAD., *Ebrei e romani a confronto nell’Italia tardoantica*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno Internazionale (Bari 18-22 maggio 1981)*, Roma, 1983, 38 ss.; M. LAURIA, ‘*Lex De?*’, in *SDHI*, 51, 1985, 257 ss.; M. BIANCHINI, *Cadenze liturgiche e calendario civile fra il IV e V secolo. Alcune considerazioni*, in *AARC*, VI, Città di Castello, 1986, 241 ss.; D. LIEBS, *Die Jurisprudenz im spätantiken Italien (260 – 640 n. Chr.)*, Berlin, 1987, 150 ss.; M. BIANCHINI, *Recensione a D. LIEBS, Die Jurisprudenz*, cit., in *Labeo*, 36, 1990, 85 ss.; G. BARONE ADESI, *L’età della ‘lex De?’*, Napoli, 1992; E.J.H. SCHRAGE, *La date de la ‘Collatio legum Mosaicarum et Romanarum’. Étudie d’après les citations bibliques*, in *Mélanges Felix Wubbe*, édité par J.A. Ankum, R. Feenstra, J.E. Spruit, C.A. Cannata, Y. Le Roy et P. Weimar Fribourg, 1993, 401 ss.; G. PUGLIESE, *A Suggestion on the ‘Collatio’*, in *Festschrift Reuven Yaros. Israel Law Review*, 29, 1995, 161 ss.; L. LOSCHIAVO, *La legge che dio trasmise a Mosè. Fortuna medioevale di un’operetta volgare*, in *Rechtsgeschichte Legal-History*, 2, 2003, 72 ss.; A.M. RABELLO, *Ebraismo e diritto. Studi sul Diritto Ebraico e gli Ebrei nell’Impero Romano scelti e raccolti da Francesco Lucrezi*, Soveria Mannelli, 2009; R.M. FRAKES, *Compiling the ‘Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum’ in Late Antiquity*, Oxford, 2011; U. MANTHE, *Recensione a R. M. FRAKES, Compiling the ‘Collatio’*, cit., in *Late Antiquity, Historische Zeitschrift*, 297, 2013,

controversi dell’ampio dibattito che da anni anima le discussioni riguardanti la *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*², in assenza di qualsiasi elemento che leghi in maniera indiscutibile il testo ad un dato contesto storico.

Indubbiamente, come evidenziato da Francesco Lucrezi in un suo contributo, la corretta definizione di tale problema è anzitutto una questione di metodo³. È inopinabile, infatti, che, ai fini dell’esatta determinazione del dato temporale di composizione dell’opera, risulti quanto mai utile, ed anzi necessario, distinguere le opinioni personali degli autori che, via via nel tempo, si sono confrontati con tale *rexata quaestio* da quegli elementi a carattere indiziario, ovvero propriamente probatori, che, grazie a più attente ricerche, hanno da ultimo offerto all’analisi, in misura anche corposa, nuove e più solide basi di riflessione.

Tale precisazione risulta ancor più giusta se riferita ad un’opera, quale quella oggetto di riflessione in queste pagine, rispetto alla quale le opinioni dottrinali sono risultate da sempre disomogenee quando non addirittura discordanti, sia con riferimento specifico alla datazione, sia riguardo al valore intrinseco dell’opera⁴. Profili, questi, tra loro intrinsecamente legati, tanto che lo stesso Lucrezi finisce per legare la soluzione del problema della datazione dell’opera al significato del testo, da lui inteso come «disordinato e raffazzonato, di scarsissima perfezione formale [...]», sicché, «nulla autorizza a cercare al suo interno una coerenza e uniformità di contenuti, che evidentemente non c’è»⁵.

165 ss.; L. DI CINTIO, *‘Lex Deī e leggi romano barbariche*, appendice in F.M. LUCREZI, *L’adulterio in diritto ebraico e romano (Studi sulla ‘Collatio’ IX)*, Torino, 2020, 113 ss.

² Il titolo *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* fu dato dagli editori del XVI secolo al fine di evidenziarne la caratteristica rappresentata dalla collazione di norme mosaiche e norme romane, organizzate in titoli afferenti ai medesimi istituti. Dai manoscritti che accolgono la collezione si ricava più propriamente il diverso titolo *Lex Dei quam praecepit Dominus ad Moysen*.

³ F.M. LUCREZI, *Ancora sulla data della ‘Collatio’*, in *‘Liber amicorum’ Guido Tsuno*, hrsg. von F. Sturm, Ph. Thomas, J. Otto und H. Mori, Frankfurt am Main, 2013, 193 ss.

⁴ Le incertezze interpretative ben si giustificano tenuto conto che l’opera è priva di un’introduzione che chiarisca gli intenti dell’autore, e sprovvista di elementi idonei a indicarne l’effettivo grado di integrità.

⁵ Così, F.M. LUCREZI, *Ancora sulla data*, cit., 195.

In quanto elemento condizionante ogni considerazione sulla *Collatio*, è evidente, allora, che quella del valore dello scritto diventa una questione centrale all'interno dell'analisi, o comunque, un elemento da valutare parallelamente alla disamina dello specifico problema della data di redazione del testo.

Proprio interrogandosi anzitutto sul *dies a quo* di redazione dell'opera, Lucrezi afferma come certa la circostanza che la *Collatio* sia stata composta dopo il 390 d.C., data della legge sulla prostituzione maschile di Valentiniano, Teodosio I e Arcadio, contenuta nel quinto titolo (5.3) e ripresa nel Codice Teodosiano (9.7.6). Il fatto che il testo in esame faccia menzione di tale provvedimento costituisce per il romanista «più che una prova, una semplice presa d'atto» che esso debba essere considerato «necessariamente successivo a tale data»⁶.

L'«intrinseca pochezza» dell'opera che, come già evidenziato, non offrirebbe alcuna certezza circa la completezza e la logicità dei contenuti, spinge insomma lo studioso a negare anche solo la possibilità di qualche interesse postumo all'interpolazione del testo che giustifichi, conseguentemente, il riferimento che in esso compare alla predetta legge⁷.

Inoltre, contro l'ipotesi di un inserimento successivo, l'Autore evidenzia che eliminando dal titolo quinto la legge Cod. Th. 9.7.6, lo stesso risulterebbe monco, residuando unicamente la sintetica traduzione del brano del Levitico e un brevissimo brano delle *Pauli Sententiae*, per un totale di complessive sei o sette righe di testo, in contrasto con la struttura complessiva dell'opera.

Muovendo da questa constatazione, che diventa un punto fermo della sua analisi, l'Autore svolge quindi una puntuale verifica di tutti gli ulteriori elementi in grado di collocare cronologicamente la *Collatio*, dimostrandone infine il carattere non incontrovertibile, e perciò utile a

⁶ In questi termini, F.M. LUCREZI, *Ancora sulla data*, cit., 196.

⁷ F.M. LUCREZI, *Ancora sulla data*, cit., 195. D'altro canto, osserva sempre lo studioso, «va notato [...] che la costituzione del Teodosiano è preceduta da alcune brevi parole introduttive [...] volte a spiegare come la norma del Levitico riportata in apertura del titolo V, *De stupratoribus*, fosse conosciuta dall'imperatore Teodosio e ripresa nella sua *constitutio*».

provare che, quanto al *dies ante quem*, l’unico limite certo è costituito dagli anni tra la fine dell’VIII e l’inizio del IX secolo, ai quali risale il più antico manoscritto che ce ne riporta il testo, il c.d. Codice di Berlino⁸.

Sicché, per ripetere quanto con chiosa finale afferma l’autore, si può «ritenere acquisito che la *Collatio* sia stata redatta dopo il 290: forse, dopo il 398; quasi certamente, dopo il 406; molto probabilmente, dopo il 426; eventualmente, dopo il 427; con grande probabilità, dopo il 439; secondo ogni verosimiglianza, non prima del V o del VI secolo»⁹.

2. Sulla possibilità di rintracciare l’uso della ‘*Collatio*’ nella tarda antichità: a proposito di più recenti indagini della dottrina

Ma, a tali conclusioni occorre davvero rassegnarsi?

Davvero mancano, nei dati in nostro possesso, elementi che possono guidare l’interprete ad una più circostanziata datazione dello scritto?

In realtà, in questa prospettiva, non poco significativa è la conoscenza e diffusione della *Lex Dei* in età alto-medievale di cui la tradizione manoscritta offre importante riprova. È grazie ad essa, infatti, ed in particolare a tre codici, che la *Collatio* è stata tramandata fino ai nostri giorni.

Il più antico manoscritto, di origine italiana ma oggi conservato a Berlino, è noto per il fatto di contenere un fascicolo aggiunto con la fine delle Istituzioni e il principio del Digesto, molto probabilmente risalente alla prima metà del IX secolo. Ma, se questa è la datazione di tale fascicolo, al contrario «il resto del manoscritto, che contiene l’*Epitome Iuliani*, la *Collatio* e un’appendice di vari pezzi romanistici, dovrebbe essere precedente e risalire all’inizio di quel secolo o addirittura alla fine del precedente»¹⁰.

Alla fine del IX secolo, appartiene il secondo manoscritto della *Lex Dei* che, sebbene sia oggi conservato a Vienna, parimenti al primo,

⁸ F.M. LUCREZI, *Ancora sulla data*, cit., 205.

⁹ F.M. LUCREZI, *Ancora sulla data*, cit., 200.

¹⁰ Così L. LOSCHIAVO, *La legge*, cit., 78.

rivendica origini italiane, caratterizzandosi di massima per gli stessi contenuti.

Il terzo manoscritto, infine, oggi conservato in Italia, e precisamente a Vercelli, ripropone al suo interno contenuti simili a quelli già presenti negli altri due manoscritti. Anche in esso, infatti, ritroviamo la *Collatio*, l’*Epitome* di Giuliano e una serie di testi pure contenuti nel codice di Berlino e in quello di Vienna.

Si potrebbe obiettare che tre testimonianze sono poche al fine di poter da esse inferire conclusioni certe riguardo alla diffusione dell’opera¹¹.

Tuttavia, come osserva Loschiavo, la maggior parte delle opere giuridiche dell’alto Medioevo sono state conservate in un unico esemplare e dunque il fatto che della *Collatio* siano pervenuti tre manoscritti testimonia in favore della larga diffusione del testo e di un vivo interesse nei confronti dello stesso¹².

Un riferimento alla *Collatio* viene poi notoriamente rintracciato nel *De divortio Lotharii et Thetbergae*, scritto, nell’860, dall’arcivescovo di Rheims, Incmaro.

In tale opera sono contenuti due passaggi di cui l’uno ricorda lo stesso passo del *Levitico* (20:13) con cui si apre il *De stupratoribus* della *Collatio* (5.1), segnalandosene la rispondenza alle norme romane che lo stesso arcivescovo aveva trovato raccolte in uno specifico capitolo, intitolato proprio *De stupratoribus*¹³: «Et scriptum est in libro Levitici: *Qui dormierit*

¹¹ A tali testimonianze se ne può aggiungere una quarta, legata ad un frammento conservato nell’Archivio di Stato di Zara (ms. Zadar, HR DAZD 377, vol. 182), messo in luce recentemente da N. LONZA, *Zadarski fragment ‘Lex Dei’ iz: 9. stoljeca i pitanje pravnih izvora ranosrednjovjekovnih dalmatinskih gradova*, in *Rad Hrvat. akad. Znan. i umjet. Razred za drus. znan.*, 51=525, 2016, 127 ss., e segnalato da L. LOSCHIAVO, *Le leggi di Giustiniano in Italia prima e dopo la ‘guerra gotica’*, 2021, nt. 71, a nt. 71, consultabile su Academia.edu: https://www.academia.edu/75244555/Le_leggi_di_Giustiniano_in_Italia_prima_e_dopo_la_guerra_gotica_2021_, per il quale «anche in quel codice (sec. IX.2; Italia settentrionale) la *Lex Dei* doveva essere unita all’*Epitome Iulianæ*».

¹² L. LOSCHIAVO, *La legge*, cit., 78, nt. 43: «Si pensi, per fare solo alcuni esempi, alla *Summa Perusina*, alla *Lex Romana canonice compta*, agli *Excerpta Bobiensia*, alle Glosse di Torino, Colonia e Pistoia, nonché alla lombarda *Expositio ad Librum papiensem*».

¹³ *Interrog. 12, resp.* (ed. Sirmond, PL 125, 690 sub B).

cum masculo coitu femineo, uterque operatus est nefas, morte moriantur (Lev. 20.13). Unde et leges Romanae decernunt in capitulis de stupratoribus, quod legens quisque inveniet»; l’altro invece rinvia a quanto previsto sempre dal capitolo *De stupratoribus*, ma anche dal *de incestiis et turpibus nuptiis*, additati come il sesto ed il settimo¹⁴ del primo libro¹⁵ di una non meglio precisata *Lex Romana*¹⁶: «[...] *sicut in primo libro legis Romanae capitulo sexto de stupratoribus, et in capitulo septimo de incestis et turpibus nuptiis praecipitur, et in caeteris, quae christiana iura depromunt, iusti iudices legere possunt*».

A favore della riferibilità di tale richiamo alla *Collatio*, militano una serie non poco significativa di elementi.

Anzitutto, infatti, come evidenziato sempre da Loschiavo, «tra le fonti romanistiche a noi note, titoli di ugual tenore e in tale successione si trovano solamente nella *Lex Dei*»¹⁷. Segno, questo, evidente

¹⁴ Aspetto problematico di tali richiami è lo sfasamento nella suddivisione dei titoli. I manoscritti superstiti che accolgono la *Collatio* indicano il Titolo *De stupratoribus* e quello *De incestis nuptiis* rispettivamente come 5 e 6, laddove i titoli citati da Incmaro sono 6 e 7. TH. MOMMSEN, ‘*Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio*’, in ‘*Collectio Librorum Iuris Anteiustiniani*’, hrsg. von P. Krüger, T. Mommsen und W. Studemund, Berlin, 1890, III, 112 spiega questo problema rilevando la presenza nel manoscritto berlinese di un errore di trascrizione nell’ultima frase prima dell’inizio del Titolo 5 che recita *Expl(icit) Titulo Quinto. Incipit de stupratoribus*. Quindi se Incmaro avesse letto questa sezione della *Collatio* potrebbe aver dato per scontato che il Titolo seguente (*De stupratoribus*) dovesse essere il Titolo 6 e quello successivo (*De incestis nuptiis*) il Titolo 7. Sul punto, cfr. R.M. FRAKES, *Compiling the ‘Collatio’*, cit., 43 ss.

¹⁵ L’utilizzo dell’espressione *in primo libro* è problematica ed ha suscitato notevoli perplessità tra gli studiosi, foriere, come è ovvio, di divergenti chiavi di lettura del testo. Tale espressione è infatti presente nel manoscritto viennese ma all’inizio della *Collatio*, immediatamente dopo il titolo dell’opera, prima del Titolo I. Un’interessante chiave interpretativa è quella che indica l’espressione *primus liber* utilizzata da Incmaro come descrittiva, a favore del pubblico di questi, della *Collatio* come il primo libro, in senso cronologico, del diritto romano. Sebbene esistessero precedenti raccolte del diritto romano, quali l’editto del pretore urbano e le XII Tavole, tuttavia trattasi di opere, che, come ben noto, non sopravvissero nel Medioevo, e comunque furono certamente già perse nell’860 d.C. Conseguentemente, la *Collatio* ben potrebbe essere intesa quale primo libro di diritto romano disponibile per Incmaro nell’860 d.C. Sul punto cfr. R.M. FRAKES, *Compiling the ‘Collatio’*, cit., 44 s.

¹⁶ *Interrog.* 12, resp. (ed. Sirmond, PL 125, 697 sub B).

¹⁷ L. LOSCHIAVO, *La legge*, cit., 77.

dell’effettiva conoscenza del testo *de quo* da parte del vescovo che lo andava menzionando.

A ciò si aggiunga che l’incidentale *quod legens quisque inveniet* che Incmaro fa seguire al primo rinvio «lascia poi intendere come il vescovo non ritenesse affatto difficile la reperibilità di questi testi e quindi, presumibilmente, della stessa *Collatio*»¹⁸. Anzi, come sostenuto da Frakes, l’apposizione dell’incidentale in questione deve essere certamente interpretata nel senso che, nella seconda metà del IX secolo, potrebbero esserci state diverse copie della *Collatio*. Del resto, se l’arcivescovo avesse avuto l’unica copia di un oscuro libro di legge, non avrebbe sottointeso che molte persone potrebbero trovare il passaggio a cui allude¹⁹.

Sicché, anche in ragione di quanto appena osservato, pare indubbia l’effettiva e piena disponibilità del testo da parte dell’autore del *De divortio*, e, con ciò, l’ampia e larga diffusione di tale opera al tempo.

Né pare irrilevante notare la particolare struttura sintattica conferita da Incmaro al frammento in esame. In esso, infatti, nel descrivere il divieto sia biblico sia romano del sesso innaturale, il vescovo cita anzitutto il *Levitico*. E tale posposizione, nella prospettiva in esame, appare quanto mai interessante. Essa, in effetti, pare volutamente modellata sulla *Collatio*, in cui la menzione della legge biblica precede il richiamo alla legge romana. Del resto, ugualmente significativo in questa stessa prospettiva è il titolo della *Collatio*, dedicato a *De Stupratoribus*, che inizia con una citazione del *Levitico*, e conclude con un passaggio alla legge romana contro la prostituzione omosessuale. Elemento, questo, parimenti decisivo a favore della tesi, che qui si sostiene, del libero accesso da parte di Incmaro a un manoscritto della *Collatio*.

Ulteriore possibile riferimento alla *Collatio* sembrerebbe rinvenibile in un manoscritto della *Lex Romana Visigothorum*, conservato a Parigi, il c.d. *Codex Bellovacensis*. La tesi, sostenuta in particolare da Mommsen, si basa sul versetto 22.7 del libro dell’Esodo, alla cui citazione è premessa l’iscrizione *De deposito*, che ricalca in effetti quella del decimo titolo della *Collatio*.

¹⁸ L. LOSCHIAVO, *La legge*, cit., 77.

¹⁹ R.M. FRAKES, *Compiling the ‘Collatio’*, cit., 42.

Parimenti, ad offrire riprova del largo utilizzo che tale testo aveva ancora nei primi decenni dell’XI secolo è l’autore della *Collectio V librorum*²⁰. Pare, infatti, possibile affermare che l’opera fa un chiaro ed espresso riferimento alla *Lex Dei*, in particolare attraverso la riproduzione di un passo delle *Sententiae* di Paolo (PS 5.23.3), che, non presente nel *Breviarium Alaricianum*, è invece contenuto nella *Collatio* (7.1). Né, a scardinare la plausibilità di tale assunto, può valere la circostanza che, in rubrica, il passo sia attribuito a *Iustinianus rex*. A prescindere dal fatto che la medesima *inscriptio* è costantemente preposta anche a molti *excerpta* dell’*Epitome Iuliani* fra i quali, come detto, si trova inserito, sta di fatto che, in Italia, al tempo era largamente diffuso l’uso di riferire a Giustiniano ogni testo giuridico romanistico in circolazione²¹.

Peraltro, nell’analizzare le fasi intermedie del processo di trasmissione della *Collatio* dalla mano dell’autore originale alla versione che ne è sopravvissuta nei codici richiamati, Frakes ha adombrato l’ipotesi che l’opera in esame fosse addirittura usata nei consigli della Chiesa merovingia, a far data quanto meno dal terzo Concilio di Orléans nel 538 ed ha inoltre sostenuto che la *Collatio* potrebbe essere stata utilizzata nel 567 al Concilio di Tours e poi in quello di Mâcon nel 585.

Quindi, partendo da tale osservazione, e dalla constatazione della distanza che separa le predette città, oltre che la loro insistenza in diversi regni, quello Franco l’uno e la Borgogna l’altro, lo studioso americano conclude nel senso che già alla metà del 500 ci fossero diverse copie dell’opera in circolazione. Le stesse usate dai *leaders* della Chiesa nei regni franchi e in Borgogna molto prima di Incmaro.

Inoltre, anche l’analisi del testo dell’*Epitome* di Giuliano di epoca bizantina parrebbe confermare che la *Collatio* era in qualche modo conosciuta già nel primo Medioevo e ricopiata più di una volta²². Come è noto, Giuliano compose la sua *Epitome* come introduzione didattica alle *Novelle* dell’Imperatore Giustiniano nel 529 a Costantinopoli. Successivamente, nota Frakes, «the *Collatio* was bound together with the

²⁰ L. LOSCHIAVO, *La legge*, cit., 77.

²¹ L. LOSCHIAVO, *La legge*, cit., 77.

²² R.M. FRAKES, *Compiling the ‘Collatio’*, cit., 38.

Epitome of Julian at some point early in the textual tradition after 560 when the *Epitome* was received in the west»²³.

È sulla scorta di tale minuziosa analisi sui vari stadi della tradizione manoscritta, che lo studioso conclude affermando che l’opera dovette vedere la luce prima del VI secolo ed essere letta, usata e copiata negli ambienti ecclesiastici dal primo periodo merovingio fino all’XI secolo²⁴.

3. La ricerca di una datazione della ‘Collatio’ attraverso la lettura del materiale biblico presente nell’opera

Se l’analisi della tradizione manoscritta induce a ritenere che la *Collatio* sia stata composta prima del VI secolo, il suo contenuto, ed in particolare i materiali utilizzati dall’autore per la sua composizione, sembrano offrire elementi ulteriori, utili ai fini di una più puntuale datazione dell’opera.

Come è noto, in essa l’ignoto autore opera un confronto tra norme bibliche e brani di diritto romano.

In particolare, ognuno dei sedici titoli di cui il testo si compone si apre con un brano biblico, tratto dalla Torah, che, normalmente, è preceduto dalla frase ‘Moyses dicit’.

La circostanza ha spinto a lungo la dottrina a chiedersi quale sia la fonte da cui l’autore ha tratto le citazioni della Bibbia ebraica in essa riportate. Il dubbio concerne la possibilità che l’autore si sia servito di una sua personale traduzione della versione in lingua greca, detta dei Settanta, ovvero abbia attinto direttamente dalle Scritture Ebraiche, oppure ancora abbia utilizzato la famosa traduzione latina della Bibbia tradizionalmente definita *Vetus Latina*²⁵.

Si tratta di un dubbio che trova una sua *ratio* all’interno del composito quadro dell’epoca in cui l’autore attende alla redazione della *Collatio*, e

²³ R.M. FRAKES, *Compiling the ‘Collatio’*, cit., 39.

²⁴ R.M. FRAKES, *Compiling the ‘Collatio’*, cit., 50.

²⁵ È stato anche suggerito che l’autore non usasse una Bibbia, quanto piuttosto una raccolta di citazioni bibliche. In tal senso, cfr. H. KAUFHOLD, *Recensione a G. GALBATI, S. NOJA, Precetti e Canoni giuridico-morali per arabi cristiani*, I, in *Oriens Christianus*, 53, 1969, 267 ss.

che di fatto consentiva l'accesso ad una pluralità di traduzioni del testo biblico di diversa matrice.

È certo noto che le Scritture Ebraiche, originariamente diffuse nell'ovest latino, iniziarono di lì a diffondersi ovunque grazie soprattutto alla successiva espansione del Cristianesimo, che prese lentamente avvio nel I secolo d.C. I primi cristiani, quindi, dovettero accostarsi alla Bibbia attraverso la traduzione greca dei Settanta.

Ben presto, però, iniziarono a circolare anche diverse traduzioni latine della Bibbia ovvero di una sua parte, diffuse sin dall'inizio del quarto secolo²⁶. In particolare, gli studiosi concordano nell'identificare una versione africana ed europea dell'antica Bibbia latina. Alcuni addirittura sostengono che, al tempo, circolasse anche una terza versione, ossia l'*Itala*, menzionata da Sant'Agostino²⁷. È soprattutto questi, in effetti, che, nei suoi scritti, offre conferma di quanto fossero diffuse le traduzioni latine. Nel *De Doctrina Christiana* 2.36 (2.11.16), ad esempio, si legge: *Qui enim Scripturas ex hebraea in graecam verterunt, numerari possunt, Latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari.*

Le varie traduzioni latine furono poi soppiantate da quella offertane da Girolamo su ordine di Damaso, vescovo di Roma. Questi avviò la sua opera nel 382 d.C., traducendo rapidamente i Vangeli. Quindi, nel 386 d.C., lo stesso si stabilì a Betlemme dove studiò l'*Hexapla*, edizione esegetica del Vecchio testamento compilata da Origene di Alessandria, imparò l'ebraico e iniziò la traduzione latina delle Scritture ebraiche. Probabilmente, la traduzione dei Libri di Samuele e dei Re fu completata

²⁶ Così R.M. FRANKES, *Compiling the 'Collatio'*, cit., 87, il quale peraltro ha evidenziato come, durante la grande persecuzione di Diocleziano, nella città di Cirta in Nord Africa, furono oggetto di sequestro ben trentaquattro manoscritti biblici. La presenza di un numero così rilevante di copie in un capoluogo di provincia induce l'Autore a ritenere che potrebbero esserci state migliaia di copie di parti della Bibbia tradotte in tutto l'ovest.

²⁷ La *Itala* di Agostino era solo una delle tante che possiamo chiamare Vecchia Bibbia Latina o *Vetus Latina* nel suo insieme. In tal senso, R.M. FRANKES, *Compiling the 'Collatio'*, cit., 85.

intorno al 391 d.C. A quel punto, e fino al 394 d.C., Girolamo passò alla traduzione di Proverbi, Giobbe, Ecclesiaste e Esdra, terminandola tra il 398 e il 405²⁸. L’opera, cui fu successivamente attribuito il titolo di *Vulgata*, divenne il testo comunemente usato dalle Chiese in Occidente.

Se indiscutibilmente tale è il contesto nel quale l’autore della *Collatio* ha operato, e quelle appena citate erano al tempo tutte le possibili traduzioni di cui lo stesso avrebbe potuto servirsi ai fini della composizione dell’opera, è altrettanto indubbio che l’esame dei passaggi biblici della *Collatio* consente di concludere nel senso che, molto verosimilmente, l’autore si sia servito della *Vetus Latina*.

A ciò induce soprattutto il confronto dei passaggi biblici della *Collatio* con quelli paralleli della *Vetus Latina* e della *Vulgata*.

Al riguardo è anzitutto opportuno precisare che, sebbene non esista un manoscritto completo della *Vetus Latina*, parti significative del testo sono sopravvissute, mentre altri frammenti possono essere facilmente ricavati dallo studio delle citazioni dei Padri della Chiesa. Indiscutibilmente, la più grande singola porzione superstite della *Vetus Latina* è rappresentata dai manoscritti di Lione (meglio nota come *Codex Lugdunensis*) che, infatti, contengono circa un terzo dei Libri della Genesi, metà del Libro dell’Esodo, tre quarti dei Libri del Levitico e, per intero, Numeri, Deuteronomio, Giosuè, oltre che quasi tutto il Libro dei Giudici²⁹. Quanto alla loro datazione, non pare dubbio che i manoscritti di Lione risalgano al VI e al VII secolo, anche se è da ritenere che gli stessi fossero copie di una traduzione latina riferibile al periodo compreso tra la fine del III e la fine del IV secolo d.C.³⁰.

Ebbene, come opportunamente rilevato da Frakes, la comparazione dei brani biblici della *Collatio* con quelli del manoscritto di Lione sembrerebbe confermare la tesi secondo cui l’autore dell’opera non ha

²⁸ Per una ricostruzione cronologica dell’opera di Girolamo vd. M. WILLIAMS, *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago, 2006, 267 ss.

²⁹ Cfr. H.D.F. SPARKS, *The Latin Bible*, in *The Bible in its Ancient and English Version*, Oxford, 1940, 104.

³⁰ In tal senso, cfr. R.M. FRAKES, *Compiling the ‘Collatio’*, cit., 90.

usato come propria fonte la *Vulgata*, bensì una versione della *Vetus Latina*³¹.

Si consideri, tra gli altri, il testo di *Collatio* 1.1 (Numeri 35:20-21) il quale recita: 3. *Si autem per inimicitiam inpulerit eum vel inmiserit super eum aliquod vas ex insidiis et mortuus fuerit* 4. *vel per iram percusserit eum manu et mortuus fuerit, mortem moriatur.*

Quindi, in relazione a quello appena riportato, si veda il corrispondente passaggio del manoscritto di Lione (Numeri 35:20-21): 20. *Si autem per inimicitiam inpulerit eum, et inmiserit super eum omne vas ex insidia, et mortuus fuerit.* 21. *Vel per iram percusserit eum de manu, et mortuus fuerit, morti moriatur qui percusserit: homicida est: morti puniatur homicida.*

Il confronto è assolutamente rilevante.

Se, infatti, si rileggono i passi appena trascritti, si noterà, con estrema facilità, la ricorrenza in entrambi di molte parole comuni. L’unica discrepanza è nel chiarimento, che compare solo all’interno del manoscritto di Lione, per cui *morti puniatur homicida*. Ebbene, fatto salvo questo inciso, che potrebbe ben rappresentare l’aggiunta di uno scriba successivo, la ‘quasi’ comunanza dei testi spinge a poter concludere nel senso che, tra essi, vi era una stretta relazione.

E tale conclusione è altresì suffragata dal relativo passo della *Vulgata* di Girolamo (Numeri 35: 20-21), alla cui stregua: 20. *Si per odium quis hominem impulerit vel iecerit quippiam in eum per insidias.* 21. *Aut, cum esset inimicus, manu percusserit et ille mortuus fuerit, percussor homicidii reus erit: cognatus occisi statim ut invenerit eum, iugulabit.*

Dalla comparazione, in particolare, risulta evidente che se nella sostanza la traduzione è simile, dal punto di vista stilistico, invece, la traduzione latina presente nella *Collatio* è molto più vicina a quella contenuta nel manoscritto di Lione.

Tra l’altro, la stretta relazione fin qui evidenziata tra il testo biblico presente nella *Collatio* e quello contenuto nel manoscritto di Lione non rappresenta un *unicum*.

Altri, infatti, sono i passi che possono essere utilizzati al fine di avallare tale ‘continuità’.

³¹ Così R.M. FRAKES, *Compiling the ‘Collatio’*, cit., 89.

Si consideri, ad esempio, *Collatio* 1.5.1-4, in cui l’autore cita i Numeri 35:22-25. Ivi è precisato: *Si autem subito non per inimicitias inmisit super eum aliquod vas non insidians, 2. vel lapidem, quo moriatur, non per dolum et ceciderit super eum et mortuus fuerit, si autem non inimicus eius fuerit neque quaesierit male facere ei, 3. iudicabitur inter eum, qui percussit, et proximum mortui secundum iudicia haec, 4. et liberabitur percussorem.*

Nel verso analogo dell’antica Bibbia contenuto nel manoscritto di Lione (35:22-25) si legge: *Si autem subito, non per inimicitiam, inmisit super omne vas non ex insidia, 23. Vel omnem lapidem quo moriatur non per dolum; et occiderit super eum, et mortuus fuerit, si autem non inimicus eius fuerit, neque quaesierit malefacere ei. 24. Et iudicabit synagoga inter eum qui percusserit et proximum sanguinis secundum iudicia haec. 25. Et liberavit synagoga percussorem a proximo sanguinis.*

Se attentamente analizzati in comparazione tra loro, i frammenti *de quibus* paiono chiaramente presentare delle differenze minimali. Ad esempio, l’uso di *occiderit* in luogo di *ceciderit*. Tuttavia, tale diversità, come notato dalla dottrina, potrebbe ascriversi a null’altro che ad un errore dello scriba³². Ad ogni modo, per quel che qui rileva, la comparazione finisce per avallare la tesi secondo cui l’autore della *Collatio* abbia attinto da un testo dell’antica Bibbia latina.

A confortare tale tesi si consideri pure il corrispondente testo (35:22-25) presente nella *Vulgata*: 22. *Quod si fortuito et absque odio. 23. Et inimicitias quicquam horum fecerit. 24. Et hoc audiente populo fuerit comprobatum atque inter percussorem et propinquum sanguinis quaestio ventilata. 25. Liberabitur innocens de ultoris manu et reductur per sententiam in urbem ad quam confugerat manebitque ibi donec sacerdos magnus qui oleo sancto unctus est moriatur.*

Ferma la valenza significativa dell’indagine comparativa dei frammenti fin qui svolta, è indubbio che una simile valutazione possa effettuarsi anche in riferimento ad ulteriori passi riportati nei testi in esame. Si tratta di un’indagine già condotta da Frakes e che ha portato, nella direzione indicata, a risultati a dir poco significativi.

Alla luce della comparazione da questi effettuata, può affermarsi che, molto probabilmente, la versione utilizzata dall’ignoto autore sia stata in

³² Cfr. M. HYAMSON, ‘*Mosaicarum*’, cit., 58.

qualche modo collegata a quella sopravvissuta nel manoscritto di Lione. Le citazioni bibliche della *Collatio* che non hanno sezioni corrispondenti nella versione di Lione potrebbero servire per ricostruire non solo parti della *Vetus Latina* ma anche di quella versione che sopravvive nel manoscritto di Lione.

In ogni caso, pur arrestando l’analisi a quanto sin qui osservato, pare comunque potersi escludere, con certa tranquillità, che l’ignoto autore della *Collatio* abbia utilizzato quale fonte la *Vulgata* di San Girolamo. E ciò, per quel che qui rileva, costituisce un elemento di valutazione assai importante. Tale elemento, infatti, non può non considerarsi quanto meno un indizio assai rilevante ai fini della datazione della *Collatio* in epoca precedente alla pubblicazione della *Vulgata*, risalente al primo decennio del V secolo d.C.

4. Il materiale giuridico utilizzato dall’autore della ‘Collatio’ e il suo apporto nella definizione della querelle

Sempre ai fini di una più esatta collocazione cronologica della *Collatio*, ulteriori ed importanti elementi a carattere indiziario, se non addirittura probatorio, possono trarsi altresì dall’analisi dei testi romani ivi richiamati.

Come è noto, nell’opera, tra gli altri, vengono anzitutto richiamati alcuni passi delle opere di cinque dei maggiori giuristi classici, ossia Paolo, Ulpiano, Modestino, Gaio e Papiniano. Il richiamo a tali giuristi ed alle loro opere non è affatto omogeneo. Paolo e Ulpiano, ad esempio, o almeno le opere a loro attribuite, sono oggetto di numerose citazioni. Papiniano, invece, viene citato otto volte. Infine, Modestino e Gaio vengono rispettivamente citati due ed una sola volta. Tra l’altro, è bene evidenziare che i brani giurisprudenziali citati nell’opera non sono riportati nella versione dei *Digesta*. Si tratta di un elemento di non poca rilevanza. Se non quale prova assoluta, la circostanza *de qua* deve quanto meno essere intesa come elemento indiziario di certa rilevanza quanto

alla possibile datazione della *Collatio* in epoca anteriore alla compilazione giustiniana³³.

Al contrario, nessun argomento significativo sembra possa trarsi dal fatto che i cinque giuristi siano gli stessi richiamati dalla Legge delle citazioni di Valentiniano III del 426 d.C., in quanto è più che legittimo pensare che la Legge delle citazioni non sarebbe stata formulata in questi termini se i cinque giuristi non avessero già avuto riconosciuto uno *status* superiore in ambiente giuridico³⁴.

Piuttosto, elementi di indubbia rilevanza ai fini della presente indagine sono quelli ricavabili dalle costituzioni imperiali richiamate nel testo. L’autore, in effetti, cita tredici costituzioni tratte dal *Codex Gregorianus* e dal *Codex Hermogenianus*, che sono oggetto di espresso richiamo, nonché una costituzione del 390 d.C. di Valentiniano II, relativa alla prostituzione maschile. Proprio tale ultima costituzione, inserita nel Titolo V, è destinata a giocare un ruolo cruciale nell’analisi che si sta conducendo. Il compilatore infatti introduce tale costituzione, premettendo: *Hoc quidem iuris est: mentem tamen legis Moysi imperatoris Theodosii constitutio ad plenum secuta cognoscitur. [Item Theodosianus]*³⁵.

In tale passaggio è evidente ed esplicito il riferimento al Codice Teodosiano, che dovrebbe quindi indurre a collocare l’opera in epoca successiva al 438, anno di promulgazione di tale *Codex*.

Tuttavia, la critica moderna, sulla scorta della tesi a suo tempo avanzata da Huschke, ritiene che l’espressione *Item Theodosianus*, in esso contenuta, rappresenti un’interpolazione³⁶. Idea, questa, a tal punto

³³ *Contra*, F.M. LUCREZI, *Ancora sulla data*, cit., 202 ss., secondo cui la mancata menzione dell’opera giustiniana, di per sé non può essere assunta ad elemento probante la redazione del testo in epoca precedente alla composizione del *Corpus iuris civilis*, in quanto non è detto che la completezza e l’aggiornamento siano stati obiettivi del suo autore.

³⁴ Per una spiegazione dei motivi per i quali la legge delle citazioni, nella sua formulazione originaria, prevedeva il ricorso ai soli cinque giuristi in essa menzionati, vd. L. DE GIOVANNI, *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, Roma, 2008, 335 ss.

³⁵ Coll. 5.3

³⁶ P. HUSCHKE, *Ueber Alter*, cit., 5-6. L’autore sosteneva che un primo copista della *Collatio* che conosceva la versione corrispondente della legge contenuta nel Codice

condivisa da gran parte degli editori moderni che la inseriscono in parentesi. A favore di tale ipotesi militerebbe in particolare la profonda differenza fra la costituzione accolta nel testo della *Collatio* e quella corrispondente del Codice Teodosiano³⁷. Inoltre, ancor prima del suggerimento di Huschke, già Gustav Hänel aveva ipotizzato che la frase *Item Theodosianus* fosse una scorretta emendazione di *Item* o *Idem Theodosius* operata da un copista all'inizio della tradizione manoscritta³⁸.

Teodosiano inserì il riferimento *item Theodosianus* nel manoscritto per indicare la connessione a quel codice di leggi. Il carattere spurio dell'inciso *item Theodosianus* è stato successivamente marcato da molti degli studiosi che si sono confrontati con il tema. Per tutti, cfr. R.M. FRAKES, *'Item Theodosianus'? (Observations on Coll. 5.3,1)*, in *QUCC*, 71, 2002, 163 ss.; ID., *The 'Collatio' and the 'Codex Gregorianus' (Observations on Coll. 1.10; 6.4; 6.6; 15.3)*, in *Index*, 33, 2005, 293 ss., 297 s.; ID., *Compiling the 'Collatio'*, cit., 51 ss.

³⁷ Questa la versione riportata nella *Collatio*: IMPP. VALENTINIANUS THEODOSIUS ET ARCADIUS AUGGG. AD ORIENTIUM VICARIUM URBIS ROMAE. 1. *Non patimur urbem Romam virtutum omnium matrem diutius effeminati in viro pudoris contaminatione foedari et agreste illud a prisca conditoribus robur fracta molliter plebe tenuatum conviciū saeculis vel conditorum inrogare vel principium, Orienti karissime ac incundissime nobis.* 2. *Laudanda igitur experientia tua omnes, quibus flagiti usus est virile corpus muliebriter constitutum alieni sexus damnare patientia nihilque discretum habere cum feminis, occupatos, ut flagitii poscit inmanitas, atque omnibus eductos, pudet dicere, virorum lupanaribus spectante populo flammae vindicibus expiabit, ut universi intellegant sacrosanctum cunctis esse debere hospitium virilis animae nec sine summo supplicio alienum expetisse sexum qui suum turpiter perdidisset.* PROP. PR. ID. MAIAS ROMAE IN ATRIO MINERVAE [A. 390]. Il Codice Teodosiano (CTh. 9.7.6), invece, riporta: IDEM [IMPPP. VALENTINIANUS THEODOSIUS ARCADIUS] AAA ORIENTIO VICARIO URBIS ROMAE. *Ommes, quibus flagitii usus est virile corpus muliebriter constitutum alieni sexus damnare patientia, nihil enim discretum videntur habere cum feminis, huiusmodi scelus spectante populo flammae vindicibus expiabunt.* P(ro)P(osita) in foro Traiani VIII Id. Aug. Valentiniano A. IIII et Neoterio Cons.

³⁸ Conseguentemente, secondo quest'impostazione, piuttosto che leggere *Item Theodosianus* ('allo stesso modo del Teodosiano'), bisognerebbe intendere la formula nel senso *Idem Theodosius* ('lo stesso Teodosio'), ossia come espressione di un riferimento all'imperatore richiamato nella costituzione inserita nella fase precedente: G. HÄNEL, *'Theodosianus. Codex Theodosianus'*, in *'Codices Gregorianus, Hermogenianus, Theodosianus'*, Bonnae, 1842, 845 s. Una simile correzione chiarirebbe allora definitivamente l'assenza di ogni connessione tra la *Collatio* ed il Codice Teodosiano. E spiegherebbe anche perché l'Autore non lo cita, come invece fa con i Codici Gregoriano e Ermogeniano, né fa uso di leggi come CTh 3.12.4 del 415 sull'incesto, che è l'argomento del Titolo VI della *Collatio*: così R.M. FRAKES, *Compiling the 'Collatio'*, cit., 56 s.

Indiscutibilmente, ritenere che l'annotazione non provenga dalla stessa mano del collazionatore non può di per sé costituire prova di una redazione anteriore.

E, tuttavia, espungere dalla *Collatio* l'esplicito riferimento al Codice Teodosiano consente di superare in maniera ragionata un problema di indubbia centralità all'interno dell'indagine finalizzata all'individuazione del momento storico a cui, con certa verosimiglianza, è possibile riferire la redazione dell'opera.

Quanto alla costituzione di Valentiniano II del 390 d.C., la stessa richiamata da Incmaro nella sua difesa di Theutberga, va rilevato che, ad eccezione di essa, la costituzione più recente inserita nell'opera è data dall'editto diocleziano che avvia la persecuzione del manicheismo nell'Impero Romano (inserita in Coll. 15.3), di cui ancora assai discussa è la data di promulgazione, temporalmente indicata dagli studiosi nel 297³⁹ ovvero nel 302 d.C.⁴⁰

Sulla scorta di tali evidenze testuali, è dunque possibile affermare che due sono i momenti temporali ben precisi che vengono in rilievo e che possono fungere da riferimenti fermi nell'indagine finalizzata a risolvere la *querelle* circa la collocazione cronologica della *Lex Dei*.

Più precisamente, la tipologia dei richiami effettuati dall'autore spinge a ritenere che l'opera sia da ascrivere o ad età diocleziana ovvero ad epoca teodosiana.

A tal riguardo, è di tutta evidenza che decisiva appare la questione circa il carattere insitico della costituzione richiamata in Coll. 5.3

³⁹ In tal senso, cfr. W. SESTON, *De l'authenticité et de la date de l'édit de Dioclétien contre les Manichéens*, in *Scripta varia*, I, Roma, 1980, 349 s. Per l'autore la costituzione deve essere stata emanata durante le operazioni belliche condotte da Diocleziano contro la Persia.

⁴⁰ In tale senso, cfr. V.M. MINALE, *Legislazione imperiale e manicheismo da Diocleziano a Costantino. Genesis di un'eresia*, Napoli, 2013, 29. Secondo l'autore è verosimile che la costituzione abbia visto la luce in occasione del ritorno di Diocleziano in Alessandria nel 302, allorquando l'imperatore dovette essere messo al corrente, in maniera definitiva, della questione rappresentata dalla presenza dei manichei nella diocesi africana e probabilmente sullo stesso territorio egiziano. Sul punto, vd. pure F. DECRET, *L'Afrique manichéenne (IV-V siècles). Étude historique et doctrinale*, II, Paris, 1978, 164.

Sul punto, autorevole opinione dottrina⁴¹ interpreta il riferimento a tale costituzione come un inserimento successivo, rilevando come la stessa sia l’unica riportata direttamente e non tratta dai Codici Gregoriano e Ermogeniano, ed inoltre la sola inserita senza che, nella *subscriptio*, vengano nominati i consoli.

Come già detto, però, l’opinione *de qua* è assai contrastata, e sono state già pure evidenziate le ragioni di quanti vi si oppongono, facendo ricorso ad argomentazioni di carattere stilistico, ed in particolare osservando che l’eliminazione del testo della costituzione dal titolo lo renderebbe monco, in quanto residuerebbe solo la sintetica traduzione del brano del Levitico e un brevissimo passo delle *Pauli Sententiae* per un totale di sei, sette righe, laddove, invece, gli altri titoli sono molto più corposi. Senza contare la ricorrente accusa di pochezza rivolta all’opera, che renderebbe perciò stesso inverosimile una sua possibile interpolazione.

Una collocazione dell’opera in epoca teodosiana, tuttavia, si scontra soprattutto con l’obiezione a suo tempo sollevata da Volterra relativa al salto temporale tra l’ultima costituzione di Diocleziano richiamata e quella di Teodosio⁴². Un salto di oltre novanta anni del tutto incomprensibile, per effetto del quale nell’opera verrebbe addirittura a mancare tutta l’attività normativa di Costantino e dei suoi successori, anche nelle materie trattate nel testo.

Si tratta di un’obiezione forte, non solo per l’autorevolezza dello studioso che l’ha formulata e che ha dedicato al tema uno dei lavori più completi ad oggi esistenti, ma anche perché nel merito essa è difficilmente superabile.

Ad avallare l’ipotesi ricostruttiva tesa a datare la *Collatio* in epoca anteriore a Teodosio, concorre il peculiare materiale utilizzato dall’autore che mette in luce almeno due elementi che si offrono al lettore come dati di fatto da cui non si può prescindere per una corretta datazione dell’opera *de qua*.

⁴¹ E. VOLTERRA, ‘*Collatio*’, cit., 97.

⁴² E. VOLTERRA, ‘*Collatio*’, cit., 96.

Anzitutto, la quasi totalità delle costituzioni riportate sono riferite a Diocleziano (dieci su tredici) e ciò induce a credere che il tetrarca dovesse essere l'imperatore regnante al momento in cui l'ignoto autore scriveva.

A ciò si aggiunga che questi, oltre a brani giurisprudenziali, ha utilizzato costituzioni di soli imperatori pagani. Sicché, per tale profilo, può certo concludersi nel senso che l'opera pone in comparazione precetti biblici e norme pagane e riflette un momento storico certamente antecedente all'affermazione della religione cristiana come religione di stato.

A suffragare tale conclusione soccorre anche un'ulteriore considerazione non meno rilevante, relativa alla scarsa utilità che la redazione di una simile opera avrebbe avuto in periodo romano cristiano. Ciò tanto per un ebreo, laddove fosse stata finalizzata a mostrare la piena identità del proprio diritto con quello pagano, quanto per un cristiano, per il quale non avrebbe avuto alcun significato la redazione dell'opera in un momento storico in cui il cristianesimo era ormai trionfante a Roma.

In base a tale ipotesi ricostruttiva, si potrebbe attribuire la paternità della *Collatio* ad un cristiano, risolvendo in tal senso l'ulteriore *querelle* concernente la matrice ebraica ovvero cristiana della stessa. Tale soluzione, peraltro, giustificerebbe il suo utilizzo da parte dei cristiani in età medievale: stante l'avversione nei confronti degli ebrei, risulterebbe incomprensibile l'utilizzo di un'opera attribuita ad un ebreo *infidelis*.

In verità, riguardo alla possibilità di ascrivere all'ambiente cristiano la redazione della *Lex Dei* sono ben note le molte critiche rivolte dalla dottrina, la quale ha anzitutto evidenziato come, così operando, l'autore avrebbe finito per celebrare sia l'ebraismo che il mondo romano-pagano, vale a dire i maggiori ostacoli alla piena affermazione del Cristianesimo. Né sono mancate critiche riguardo all'assoluta mancanza, all'interno della *Collatio*, di qualsiasi riferimento a Gesù nonché ai vangeli⁴³.

⁴³ Cfr. A.M. RABELLO, *Sui rapporti fra Diocleziano e gli Ebrei*, in *Ebraismo*, cit., 221 ss.

È alla luce di tali considerazioni che pare allora opportuno svolgere qualche ulteriore osservazione sulle finalità del testo, che consenta di far luce sulle ragioni per le quali, in epoca diocleziana, un autore cristiano possa essere stato indotto ad accostare il diritto romano con la Bibbia.

Proiettata in tale prospettiva, l’analisi necessita di una preliminare indagine sul rapporto che i Romani ebbero con la divinità. Anche perché si tratta di un rapporto assolutamente peculiare, e comunque diverso da quello che potrebbe figurarsi nell’immaginario collettivo.

5. Il valore della ‘religio’ nell’antica Roma

Nell’antica Roma, la religione non aveva una dimensione puramente spirituale, finalizzata alla salvezza dell’individuo, ma una valenza squisitamente civile. Essa, cioè, mirava a preservare e far crescere la comunità nel proprio presente ed in piena armonia con gli dei. «Religione sociale [...] praticata dall’uomo in quanto membro di una comunità e non in quanto singolo individuo, *persona*». Così la definisce J. Sheid⁴⁴. Non si trattava quindi di un sentimento vago e personale, lasciato alla libertà dei singoli individui, ma era qualcosa che implicava il riconoscimento e l’accettazione degli dei come parte dell’ordine sociale e politico di una *civitas*. Il tutto attraverso un complesso di rituali rigidamente stabiliti da atti legislativi, finalizzati a garantire la stabilità della comunità. La società degli uomini e la società degli dei vivevano in pieno connubio, formando in realtà una sola cittadinanza, poiché *universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum, e lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est*⁴⁵. Ciò spiega perché tutte le manifestazioni della vita pubblica del popolo Romano fossero connesse con la *religio*: conoscere e rispettare lo *ius divinum* era fondamentale per conoscere sempre la volontà degli dei e conformarsi ad essa; il che assicurava la *pax deorum* e con essa la grandezza e la forza dell’*imperium populi Romani*⁴⁶.

⁴⁴ J. SHEID, *La religione a Roma*, Bari, 1983, 8.

⁴⁵ Cic. *de leg.* 1.23.

⁴⁶ G.M. CORRIAS, *Dei e religione dell’antica Roma*, Cagliari, 2015, 14.

Il termine stesso *religio* evocava il legame tra l’impero e le sue divinità protettrici.

In tale contesto, il paganesimo si presentava come un mosaico di religioni connesse all’ordine costituito.

«Essere pio – scrive Chuvin – significa “credere negli dei della città” [...]. Ancor più che credere in loro, rispettarli. Il modo di comportarsi conta più della fede. Nonconformismo e irreligione procedevano di pari passo»⁴⁷.

Ebbene, se nella concezione romana le pratiche religiose erano connesse con le istituzioni pubbliche, con la loro vita e il loro normale funzionamento, allora ben si comprende l’elaborazione e l’accettazione della formula *sua cuique civitati religio*⁴⁸. Come è noto, fin dalle origini, Roma non visse mai come problematico il rapporto con le religioni dei popoli con cui via via entrava in contatto e anzi proprio l’idea per cui ciascuna *civitas* ha i suoi culti costituì la base concettuale del suo eclettico politeismo assimilativo. Va tuttavia rilevato che, nonostante la disponibilità nei confronti dell’altro, fino al termine del periodo repubblicano le innovazioni, tollerate in ambito privato e accettate di buon grado in ambito pubblico, furono assoggettate ad un severo controllo: per essere ammesso, infatti, un dio o un culto, doveva essere non soltanto popolare, ma anche giudicato *utilis* alla vita pubblica dello Stato dai responsabili della vita religiosa e politica e sancito tramite *senatus consultum*. Le *religiones* non riconosciute e accettate erano ridotte al rango di *superstitiones*⁴⁹.

I fondamenti identitari e ideologici della società romana rimasero fermi pur quando fecero breccia in Roma moduli di pensiero elaborati dalla speculazione greca, sebbene questi ultimi dovettero favorire il processo di progressivo riconoscimento dell’uomo come individuo, palesando l’insufficienza della ricerca della *pax deorum*. La crisi spirituale che ne conseguì, favorì il diffondersi dei culti orientali che, con il loro

⁴⁷ P. CHUVIN, *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell’impero romano tra Costantino e Giustiniano*, a cura di F. Cannas, Brescia, 2012, 19.

⁴⁸ Cic. *pro Fl.* 28.70.

⁴⁹ G.M. CORRIAS, *Dei*, cit., 14.

calore umano e l'immanenza del mistero divino, propugnavano una nuova concezione della divinità non solo in funzione di eternità e potenza, ma anche di virtù e giustizia, offrendo la speranza della salvezza.

Il fenomeno ebbe ulteriormente ad accentuarsi nel periodo di passaggio dalla Repubblica al Principato: si iniziò a fare strada l'idea della presenza nel cosmo di una divinità suprema non più sensibile alle forme culturali del passato. Ciononostante, la tradizione religiosa, quale essenza costitutiva dell'identità romana, resistette.

La peculiare considerazione romana della *religio* non mutò neppure all'epoca del Principato. Anzi, con la *Constitutio Antoniniana*, Caracalla mostrò di voler promuovere l'unanime adesione dei sudditi – *cives Romani* – al culto delle divinità protettrici dell'*Urbs*. Si noti, anzi, che l'«elargizione» a questi della cittadinanza romana registrò la sua massima estensione in concomitanza con la definitiva affermazione, propria di quel tempo, dell'origine divina del potere imperiale⁵⁰. In particolare, in tale contesto, l'accoglienza di tutti i sudditi nella *civitas romana* venne fatta rientrare nel compito, condiviso dal sovrano con la divinità, di donare agli uomini i beni utili. Essa venne dunque a basarsi su quel rapporto tra *cives* e *princeps*, divinità dell'urbe, posto a fondamento ideologico dell'Impero assoluto, come attestano numerosi studi, che concordano «nell'evidenziare come il nesso religione-cittadinanza costituisca il fondamento ideologico per l'inserimento generale dei sudditi nella *civitas romana*»⁵¹.

In questo senso, anzi, non pare sbagliato affermare che l'adesione dei *cives* alle tradizioni romane costituì il criterio determinante di tutta la legislazione diocleziana⁵².

In effetti, fin dall'ascesa al principato, Diocleziano perseguì il disegno di unificare l'Impero, fondandolo sui principi giuridici sanciti dalle

⁵⁰ Sul rapporto tra *Constitutio Antoniniana* e *religio*, vd. C. CORBO, '*Constitutio Antoniniana. Ius philosophia religio*', Napoli, 2018.

⁵¹ G. BARONE ADESI, *L'età*, cit., 31.

⁵² In tal senso, cfr. G. RINALDI, *Pagani e Cristiani. La storia di un conflitto (secoli I-IV)*, Roma, 2020, 165 ss.

Romanae leges, come pare potersi anzitutto desumere dalla normativa al tempo vigente, chiaramente finalizzata a stroncare tutte le manifestazioni non riconducibili ai tradizionali indirizzi culturali romani.

In particolare, il dato trova riscontro nella costituzione del primo maggio 285 (Coll. 6.4)⁵³, con la quale Diocleziano ribadì il divieto di

⁵³ *Gregorianus libro quinto sub titulo de nuptiis: 1. Exemplum litterarum Diocletiani et Maximiani IMPP. TALEM CONIUNCTIONEM GRAVITER PUNIRE COMMEMORAT. Exemplum edicti Diocletiani et Maximiani Augg. et Constantii et Maximiani nobilissimorum Caesarum. Quoniam piis religiosisque mentibus nostris ea, quae Romanis legibus caste sancteque sunt constituta, venerabilia maxime videntur atque aeterna religione servanda, dissimulare ea, quae a quibusdam in praeteritum nefarie incesteque commissa sunt, non oportere credimus: cum vel cobibenda sunt vel etiam vindicanda, insurgere nos disciplina nostrorum temporum cohortatur. Ita enim et ipsos immortales deos Romano nomini, ut semper fuerunt, faventes atque placatos futuros esse non dubium est, si cunctos sub imperio nostro agentes piam religiosamque et quietam et castam in omnibus mere colere perspexerimus vitam. 2. In quo id etiam providendum quam maxime esse censuimus, ut matrimonii religiose atque legitime iuxta disciplinam iuris veteris copulatis tam eorum honestati, qui nuptiarum coniunctionem sectantur, quam etiam his, qui inde deinceps nascentur, servata religione incipiat esse consultum et honestate nascenti etiam posteritas ipsa purgata sit. Id enim pietati nostrae maxime placuit, ut sancta necessitudinum nomina optineant apud affectus suos piam ac religiosam consanguinitati debitam caritatem. Nefas enim credere est ea, quae in praeteritum a compluribus constat esse commissa, cum pecudum ac ferarum promiscuo ritu ac illicita conubia instinctu execrandae libidinis sine ullo respectu pudoris ac pietatis irruerint. 3. Sed quaecumque antehac vel imperitia delinquentium vel pro ignorantia iuris barbaricae inmanitatis ritu ex illicitis matrimoniis videntur admissa, quamquam essent severissime vindicanda, tamen contemplatione clementiae nostrae ad indulgentiam volumus pertinere, ita tamen, ut quicumque in ante actum tempus illicitis incestisque se matrimoniis polluerunt, hactenus adeptos se esse nostram indulgentiam sciant, ut post tam nefaria facinora vitam quidem sibi gratulentur esse concessam, sciant tamen non legitimos se suscepisse liberos, quos tam nefaria coniunctione genuerunt. Ita enim fiet, ut de futuro quoque nemo audeat infrenatis cupiditatibus oboedire, cum et sciant ita praecedentes admissores istius modi criminum venia liberatos, ut liberorum, quos illicito genuerunt successione arceantur, quae iuxta vetustatem Romanis legibus negabatur. Et optassemus quidem nec ante quicquam eius modi esse commissum, quod esset aut clementia remittendum aut legibus corrigendum. 4. Sed posthaec religionem sanctitatemque in conubiis copulandis volumus ab unoquoque servari, ut se ad disciplinam legesque Romanas meminerint pertinere et eas tantum sciant nuptias licitas, quae sunt Romano iure permissae. 5. Cum quibus autem personis tam cognatorum quam ex adfinium numero contrahi non liceat matrimonium, hoc edicto nostro complexi sumus: cum filia nepte pronepte itemque matre avia proavia et ex latere amita ac matertera sorore sororis filia et ex ea nepte. Itemque ex adfinibus privigna noverca socru nuru ceterisque quae antiquo iure prohibentur, a quibus cunctos volumus abstinere. 6. Nihil enim nisi sanctum ac venerabile nostra iura custodiunt et ita ad tantam magnitudinem Romana maiestas cunctorum numinum favore pervenit,*

unioni coniugali effettuate in violazione dei tassativi divieti sanciti, *caste sanctaeque*, dalle leggi romane.

Per il legislatore, i principi giuridici romani dovevano essere considerati degni della massima venerazione e dovevano perciò essere salvaguardati *aeterna religione*. Diocleziano, pertanto, sostenne di avere il preciso dovere di contenere o perfino punire comportamenti non conformi alla *disciplina nostrorum temporum*. E ciò nella convinzione che solo se tutti i sudditi avessero continuato a trascorrere una vita *piam religiosamque et quietam et castam* gli dei immortali avrebbero continuato a mostrare la loro benevolenza *Romano nomini*.

In ragione di tanto, quindi, nel 294 d.C., il tetrarca non solo vietò la consultazione dei matematici, ossia gli indovini orientali comunemente chiamati anche caldei in ragione dell’origine persiana della loro scienza, ma, come documentato da una tarda costituzione tradita dalla *Collatio*

quoniam omnes leges suas religione sapientis pudorisque observatione devinxit. 7. Quare hoc edicto nostro volumus omnibus palam fieri, quod praeteritorum venia, quae per clementiam nostram contra disciplinam videtur indulta, ad ea tantum delicta pertineat, quae in diem III kal. Ian. Tusco et Anullino cons. videntur esse commissa. 8. Si qua autem contra Romani nominis decus sanctitatemque legum post supra dictum diem deprehendentur admissa, digna severitate plectentur. Nec enim ullam in tam nefario scelere quisquam aestimet veniam se consequi posse, qui tam evidenti crimini et post edictum nostrum non dubitabit irruere. DAT. KAL. MAI., DAMASCO TUSCO ET ANULLINO CONS. [A.295].

(Coll. 15.3)⁵⁴, osteggiò con ogni mezzo le dottrine provenienti dalla Persia, adottando drastiche misure antimaniachee⁵⁵.

L’anno di promulgazione della costituzione *de qua* è dubbio. Come detto, tra gli studiosi c’è chi propende per il 297 e chi, invece, opta per il

⁵⁴ *Gregorianus libro VII sub titulo de maleficis et Manichaeis*: 1. IMPP. DIOCLETIANUS ET MAXIMIANUS AA. ET CONSTANTIUS ET MAXIMIANUS NOBILISSIMI CC. IULIANO PROCONSULI AFRICAE. *Otia maxima interdum homines in communione condicionis naturae humanae modum excedere hortantur et quaedam genera inanissima ac turpissima doctrinae superstitionis inducere suadent, ut sui erroris arbitrio pertrahere et alios multos videantur, Iuliane karissime*. 2. *Sed dii immortales providentia sua ordinare et disponere dignati sunt, quae bona et vera sunt ut multorum et bonorum et egregiorum virorum et sapientissimorum consilio et tractatu inlibata probarentur et statuerentur, quibus nec obviam ire nec resistere fas est, neque reprehendi a nova vetus religio deberet. Maximi enim criminis est retractare quae semel ab antiquis statuta et definita suum statum et cursum tenent ac possident*. 3. *Unde pertinaciam pravae mentis nequissimorum hominum punire ingens nobis studium est: hi enim, qui novellas et inauditas sectas veterioribus religionibus obponunt, ut pro arbitrio suo pravo excludant quae divinitus concessa sunt quondam nobis*, 4. *de quibus sollertia tua serenitati nostrae retulit, Manichaei audiuimus eos nuperrime veluti nova et inopinata prodigia in hunc mundum de Persica adversaria nobis gente progressa vel orta esse et multa facinora ibi committere, populos namque quietos perturbare nec non et civitatibus maxima detrimenta inserere: et verendum est, ne forte, ut fieri adsolet, accedenti tempore conentur per execrandas consuetudines et scaevas leges Persarum innocentioris naturae homines, Romanam gentem modestam atque tranquillam et universum orbem nostrum veluti venenis de suis malivolis inficere*. 5. *Et quia omnia, quae pandit prudentia tua in relatione religionis illorum, genera maleficiorum statutis evidentissime sunt exquisita et inventa commenta, ideo aerumnas atque poenas debitas et condignas illis statuimus*. 6. *Iubemus namque auctores quidem ac principes una cum abominandis scripturis eorum severiori poenae subici, ita ut flammeis ignibus excurantur: consentaneos vero et usque adeo contentiosos capite puniri praecipimus, et eorum bona fisco nostro vindicari sancimus*. 7. *Si qui sane etiam honorati aut cuiuslibet dignitatis vel maiores personae ad adhuc inauditam et turpem atque per omnia infamem sectam, vel ad doctrinam Persarum se transtulerint, eorum patrimonia fisco nostro adsociari facies, ipsos quoque Phaenensibus vel Proconnensibus metallis dari*. 8. *Ut igitur stirpitis amputari lues haec nequitiae de saeculo beatissimo nostro possit, devotio tua insis ac statutis tranquillitatis nostrae maturet obsecundare*. DAT. PRID. K. APRIL. ALEXANDRIAE [A. 320?].

⁵⁵ All’epoca del gran re sasanide Shapur I di Persia, Mani si era proclamato profeta di un insegnamento che si ricollegava alla tradizione gnostica, promettendo una risposta ai problemi esistenziali dell’uomo. Il manicheismo si presentava come una religione universale, in grado di esercitare la propria azione missionaria nelle regioni romane. Nella sua opera ‘Contro i manichei’ Plotino lo considera come una setta nata all’interno del cristianesimo. Rispetto a quest’ultimo, cui attribuisce il carattere di insegnamento morale, le visioni manichee erano espressive, in molti dei suoi esponenti, di una forte bramosia di dominio. Sul punto cfr. G. RINALDI, *Pagani*, cit., 165 ss.

302. Al netto di Coll. 5.3, questa, dunque, rappresenterebbe l’ultima costituzione inserita nella *Collatio*.

Le drastiche misure antimanichee in essa contenute precedono l’avvio⁵⁶ della ‘grande persecuzione’ contro i Cristiani⁵⁷, che rappresenta il risultato finale del disegno diocleziano volto ad unificare l’Impero mediante il culto delle divinità romane e la pratica delle antiche tradizioni dell’Urbe⁵⁸.

Un disegno, questo, continuato poi da Galerio, che, infatti, per le medesime finalità, proseguirà le persecuzioni a carico dei cristiani, rei di aver abbandonato le tradizioni romane e, più in generale, di rappresentare un potenziale attentato alle basi sociali dell’Impero, sotto la spinta a riunire popoli di diversa origine a prescindere dalla cittadinanza romana⁵⁹.

A condannare l’attività persecutoria posta in essere dai suoi predecessori fu Costantino, il quale, fin dal 313, avviò un profondo rinnovamento nei rapporti tradizionali tra *religio* e *res publica*, scindendone

⁵⁶ Il primo editto fu promulgato il 23 febbraio 303, giorno della festa romana dei *Terminalia*, provvedimento con cui, non potendo fisicamente sopprimere l’elemento cristiano perché troppo numeroso, si mirò a colpirne potere e ricchezza. A tale editto seguirono, sempre nello stesso anno, due ulteriori provvedimenti, maggiormente incisivi, che comminavano il carcere ai ministri del culto cristiano. L’editto più severo fu il quarto, che estese l’obbligo del sacrificio pagano a tutti, a pena di morte. Cfr. G. RINALDI, *Pagani*, cit., 169 s.

⁵⁷ Cfr. V.M. MINALE, *Legislazione*, cit., 89 ss. e 112 ss., secondo cui il manicheismo fu avversato in quanto ritenuto un culto estraneo a Roma, capace di porre in discussione le fondamenta dell’Impero, poichè incarnava un’istanza di superamento nei riguardi di ogni potere costituito. L’analisi della costituzione induce l’Autore a ritenere che l’immagine dei manichei che si stava diffondendo a Roma appariva non dissimile da quella che si andava costruendo dei cristiani. Pur non aderendo all’ipotesi interpretativa secondo cui la costituzione sarebbe stata scritta per i cristiani e solo un seguito riutilizzata per i manichei attraverso un’interpolazione manipolativa, Minale ritiene possibile affermare che, allorquando giunse il momento di approntare le norme per ricercare e punire i cristiani, ciò che era stato appena pensato per i manichei finì inevitabilmente per fungere da modello: «in un certo senso, è come se la prima esperienza avesse ispirato la seconda».

⁵⁸ G. BARONE ADESI, *L’età*, cit., 51.

⁵⁹ G. BARONE ADESI, *L’età*, cit., 53 s.

le sfere di competenza⁶⁰. In particolare, si ricorderà che, con l’editto di Milano, l’imperatore per la prima volta affermò il pieno godimento della libertà religiosa non solo a favore dei cristiani ma anche degli erranti e degli acattolici, non di meno perseguendo l’obiettivo di avviare con la tolleranza i non cristiani verso la retta via⁶¹. Il tutto, nel convincimento che la possibilità di vivere in modo conforme alla giustizia fosse riservata unicamente a quanti sono chiamati al godimento delle sante leggi divine.

Quindi, a partire dal 324, specie a seguito della definitiva scomparsa dalla scena politica di Licinio, Costantino operò con maggiore incisività nell’ambito della legislazione imperiale riguardo la posizione della religione cristiana all’interno dell’ordinamento, abrogando tutte le misure anticristiane adottate in precedenza.

Come molti suoi predecessori, anche Costantino era profondamente convinto che politica e religione fossero strettamente intrecciate tra loro, in una prospettiva che rende la religione un sussidio funzionale al governo dello Stato⁶². Tuttavia, le cose, rispetto al passato, erano profondamente cambiate. Se, infatti, in epoche precedenti la ricerca della benevolenza degli dei della religione tradizionale non aveva mai costituito una difficoltà per gli imperatori, al contrario l’organizzazione venutasi a creare intorno al cristianesimo determinava la necessità di definire il rapporto fra Stato e Chiesa in un campo così delicato quale quello della legislazione religiosa.

Il superamento delle difficoltà connesse a tale emergente necessità fu allora affidato da Costantino alla costruzione di un sistema di pacifica coesistenza su di un piano di parità e mutua collaborazione fra ‘Stato’ e

⁶⁰ Sul punto, vedi, in particolare, L. DE GIOVANNI, *L’Imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli, 2003, 6 ss., 122 ss. e 185 ss.

⁶¹ Il cosiddetto Editto di Milano, riconoscendo per la prima volta il principio della libertà di coscienza in ambito religioso, finì per togliere alla religione pagana lo *status* di religione non più unica ma comunque privilegiata che le era rimasto anche dopo l’emanazione dell’editto di Serdica. Così, A. BARZANÒ, *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma Imperiale*, Milano, 1996, 59 ss. Sul cd. Editto di Milano, per tutti, cfr. A. MARCONE, *La politica religiosa: dall’ultima persecuzione alla tolleranza*, in *Storia di Roma*, III, a cura di A. Carandini, L. Cracco Ruggini e A. Giardina, Torino, 1993, 244 ss.

⁶² Cfr. A. BARZANÒ, *Il Cristianesimo*, cit., 63.

Chiesa⁶³, in un percorso non privo di discontinuità, in cui, però, gli scatti decisionali dell’imperatore si giustificano proprio in considerazione della novità della situazione da gestire.

In ogni caso, i principi enunciati dal primo legislatore cristiano vennero assunti quali parametri determinanti ai fini della formulazione della successiva legislazione religiosa.

Emblematica, in questo senso, fu la costituzione emanata da Costanzo nel 343 (CTh. 15.8.1), che impedì ai *domini* di costringere *ludibriis quibusdam* le rispettive schiave divenute cristiane. Con ciò, quindi, il legislatore legittimò ecclesiastici o chiunque risultasse notoriamente cristiano a riscattare le donne dedicatesi *venerationi Christianae legis* che si trovassero nelle condizioni previste nella costituzione.

L’atteggiamento assunto da Costanzo a favore dei cristiani appare ulteriormente evincibile da CTh. 16.2.16: IDEM [IMPP. CONSTANTIUS ET COSTANS] AA.⁶⁴ AD ANTIOCHENSES. *In qualibet civitate, in quolibet oppido vico castello municipio quicumque voto Christianae legis meritum eximiae singularisque virtutis omnibus intimaverit, securitate perpetua potiatur. Gaudere enim et gloriari ex fide semper volumus, scientes magis religionibus quam officiis et labore corporis vel sudore nostram rem publicam contineri.* DAT. XVI KAL. MART. ANTIOCHIAE TAURO ET FLORENTIO CONSS.

Tale costituzione, pubblicata nel 361, attesta il chiaro intento di Costanzo di sussumere la religione a fondamento dello Stato.

Sono, così, poste le basi per l’affermazione, nel volgere di pochi anni, della religione cristiana quale religione ufficiale dell’Impero⁶⁵.

6. L’Ebraismo in Roma

⁶³ Cfr. A. BARZANÒ, *Il Cristianesimo*, cit., 64.

⁶⁴ Più probabilmente l’*inscriptio* dovrebbe essere IDEM [IMP. CONSTANTIUS] A. ET IULIANUS C. AD ANTIOCHENSES. Sull’attribuzione della legge vedi, *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante (337-361)*, a cura di P.O. Cuneo, Milano, 1997, 404.

⁶⁵ Il potere imperiale si allontana così progressivamente dai culti antichi, sebbene la perdita di potere politico di questi ultimi non comporti una loro completa decadenza. Sia pure con una vitalità maggiore in Oriente piuttosto che in Occidente, comunità pagane sopravvivono per tutto il V e il VI secolo. Sul punto, per un approfondimento, cfr. P. CHUVIN, *Cronaca*, cit., 20.

Alla luce di quanto osservato nel corso di questo breve *excursus* sulla gravidanza ed il rilievo della *religio* in Roma antica, sembra trovare una sua specifica *ratio* pure il diverso atteggiamento che Roma ebbe nei confronti dell’Ebraismo e del Cristianesimo.

Quando, nel secondo secolo prima dell’era volgare, epoca della rivolta maccabaica, i Romani vennero a contatto con gli Ebrei, si trovarono di fronte ad un popolo di robusta tradizione giuridica, risalente a periodi di gran lunga precedenti alla fondazione stessa di Roma. In particolare, l’Ebraismo apparve ai Romani tutt’altro che una ‘filosofia’ astratta. Al contrario, ai loro occhi si presentò come costume religioso della nazione e ne ebbero per ciò rispetto riconoscendola come *religio licita*.

Soprattutto, essa si presentò come una religione che, al fine di consentire ai propri adepti di vivere in maniera consona alla propria tradizione, necessitava del riconoscimento, a proprio favore, di una serie di privilegi⁶⁶. I primi vennero concessi da Giulio Cesare che esentò gli Ebrei dal servizio militare, concesse loro di giudicare le proprie cause civili secondo il diritto ebraico⁶⁷, di costituirsi in congregazioni nonostante il divieto imposto dalla legge contro i *collegia*⁶⁸, e di raccogliere danaro per le necessità della comunità e per il Tempio di Gerusalemme⁶⁹.

Quello che preme sottolineare è soprattutto il carattere ‘nazionale’ che venne attribuito a tali privilegi: gli Ebrei, sia quelli di Eretz Israel, sia

⁶⁶ Sul tema, cfr. A.M. RABELLO, *La situazione giuridica degli Ebrei nell’Impero romano*, in *Ebraismo*, cit., 353 ss.

⁶⁷ Il primo caso di riconoscimento di una forma di giurisdizione comprendente tutti gli Ebrei si ebbe quando Cesare concesse ad Ircano II il diritto di giudicare le dispute religiose tra gli Ebrei fuori della Giudea.

⁶⁸ Il privilegio conferiva altresì il diritto di riunirsi in banchetti rituali in contrasto con il divieto che colpiva altri assembramenti culturali. Roma si impegnò anche a far rispettare tale privilegio nelle città greche e ad esigere che gli Ebrei potessero avervi un loro luogo di riunione.

⁶⁹ Gli Ebrei avevano il diritto di raccogliere danaro in Sinagoga sia per gli usi comunitari sia per inviarlo in Palestina, al Santuario di Gerusalemme fino al 70 e più tardi al Patriarca.

quelli della diaspora, rappresentavano per i Romani una singola entità chiamata *Ethnos*. Lo scopo principale fu quello di permettere agli Ebrei di proseguire a vivere *suis legibus*. Tali privilegi, in linea di principio, riguardarono esclusivamente gli Ebrei stranieri; al contrario, quelli, tra loro, in possesso della cittadinanza romana sarebbero stati sottoposti alle leggi generali e avrebbero pertanto dovuto rispettare gli dei. Tuttavia, gli Ebrei cittadini romani godettero in pratica degli stessi privilegi.

La guerra del 60-70 non dovette avere ripercussioni in Italia⁷⁰ e, sotto Nerone, Vespasiano e Tito, gli Ebrei godettero di un periodo di relativa tranquillità.

Per effetto della *Constitutio Antoniniana* del 212 d.C. e della conseguente estensione della cittadinanza romana a tutti gli abitanti liberi dell’Impero, come è noto, i diritti locali non vennero aboliti e continuarono ad essere applicati ai membri politici delle diverse comunità. Per quanto riguarda gli Ebrei ciò si manifestò nel continuato uso del diritto privato ebraico e nel riconoscimento di fatto della giurisdizione autonoma ebraica mediante il riconoscimento statale delle cariche e degli organi che detenevano l’autorità giurisdizionale presso gli Ebrei⁷¹.

Anche sotto gli Imperatori cristiani del IV e V secolo, nonostante la limitazione dei diritti politici e civili, gli Ebrei continuarono ad essere considerati cittadini romani; tuttavia i privilegi che consentivano loro di vivere secondo i propri costumi poco per volta scomparvero, salvo quelli

⁷⁰ Finché esistette un regno giudaico con cui Roma era legata da rapporti di amicizia e alleanza, gli Ebrei godettero dello status di *peregrini alicuius civitatis*. Non mancavano Ebrei con la cittadinanza romana o per concessione dei governatori o perché *semi* manomessi da *cives* romani o a seguito di servizio militare. TH. MOMMSEN, *Der Religionsfrevrel nach roemischen Recht*, in *Hist. Zeitschr.*, 64, 1890, 389 ss., sostenne che dopo la guerra del 70, decaduta la nazionalità giudaica, gli Ebrei sarebbero divenuti stranieri di condizione inferiore (*peregrini dediticii*), pur mantenendo privilegi speciali in base alla loro appartenenza al giudaismo, quale *religio licita*. In senso contrario, J. JUSTER, *Les Juifs dans l’Empire Romain*, I, Paris, 1912, il quale sostenne che la distruzione dello Stato giudaico non avrebbe influito sullo *status civitatis* degli Ebrei che proseguirono ad essere considerati una nazione anche dopo il 70 e a godere di privilegi in quanto *natio*: solo chi vi apparteneva poteva godere dei privilegi relativi all’esercizio del culto.

⁷¹ Sul punto, cfr. A.M. RABELLO, *La situazione*, cit., 353 ss.

relativi al culto, e la giurisdizione ebraica venne severamente limitata. Nel 398 infatti ai tribunali rabbinici venne tolta la giurisdizione in materia civile e penale⁷².

Il culto ebraico, dunque, non solo fu tollerato dai Romani, al pari dei costumi di ogni altro popolo amico e alleato dell’Impero; furono altresì stabilite regole specifiche che consentissero di derogare alle norme generali romane. Venne così fatta salva l’identità ebraica.

7. Alla ricerca di una possibile chiave di lettura della ‘Collatio’ tra Cristianesimo delle origini e ruolo della Bibbia

A differenza dell’Ebraismo, il cristianesimo delle origini non fu una religione basata su regole, dogmi e doveri, ma un codice morale fondato su principi etici e filosofici legati alla vita quotidiana, al rispetto, al valore della vita e ai rapporti tra le persone. Come tale ebbe presto a diffondersi largamente nell’Impero, offrendo una risposta credibile ai bisogni della gente e soprattutto degli oppressi. Ma non solo. Per il suo rapido diffondersi dovette ben presto attirare l’attenzione anche di esponenti dell’*élite* politica che verosimilmente intravidero nella Chiesa emergente la possibilità di (tornare a) governare attraverso la religione.

Agli occhi del potere imperiale, però, la religione cristiana non risultava accettabile, in quanto, come sottolineato, sganciata dal godimento della cittadinanza.

I tratti caratterizzanti la nuova religione si ponevano in netto contrasto con la concezione di *religio* propria della società antica, come innanzi visto. Per questo quella cristiana fu a lungo considerata una *superstitio*. Ad attestarlo soccorrono tre fonti di età traianea: la lettera di Plinio a Traiano (96,8), in cui quella dei cristiani fu da lui etichettata come *superstitionem pravam et immodicam*; gli *Annales* di Tacito (15,44) nei quali, trattando dell’incendio di Roma del 64, lo storico fa riferimento alla

⁷² Residuò solo la giurisdizione in materia religiosa. Venne però concesso alle parti il diritto di ricorrere di comune accordo al giudizio dei tribunali rabbinici o del Patriarca, come arbitri: l’accordo delle parti conferiva validità legale alle decisioni. Sul punto, cfr. A.M. RABELLO, *La situazione*, cit., 362.

genesi del movimento cristiano e lo definisce una superstizione funesta, sentina di ogni turpitudine; le *Historiae* di Svetonio (v. Nero 16), in cui ricordando una persecuzione a danno dei cristiani, l’autore affermò che la loro era una *superstitio nova ac malefica*⁷³.

Significative due accuse: novità e irrazionalità, ben espresse in un rescritto imperiale del 141 richiamato in P.S. 5.21.2 che puniva coloro che introducevano nuove sette e religioni sconosciute alla ragione, dalle quali gli animi degli uomini venivano fuorviati [*Qui novas sectas vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur*]⁷⁴. Il rescritto, pur non riferendosi esplicitamente al cristianesimo, in quanto diretto a contrastare il diffondersi della magia e dell’astrologia, lo ricomprendeva con la sua ampia formulazione. Nella spiegazione sul come il cristianesimo riuscisse a superare tali accuse e nel volgere di poco più di un secolo ad affermarsi come religione dello Stato risiede, a mio parere, la ragione ultima di un’opera quale la *Collatio*. Con riferimento al rescritto sopra richiamato, interessante lo spunto di Marta Sordi che ebbe a evidenziare come l’apologetica cristiana in questo periodo cominci a confutare queste accuse, rivendicando, attraverso i libri dell’Antico Testamento, l’antichità del cristianesimo e sostenendo la ragionevolezza della fede cristiana⁷⁵.

⁷³ G. RINALDI, *Pagani*, cit., 60.

⁷⁴ Nella sua opera ‘Contro i cristiani’ il filosofo Porfirio sostenne che uno dei principali capi d’accusa rivolti alla fede cristiana fu il suo carattere recente. L’opera è considerata il manifesto della persecuzione diocleziana. In tal senso, cfr. G. Rinaldi, *Pagani*, cit., 141.

⁷⁵ Cfr. M. SORDI, *I Cristiani e l’impero romano*, Milano, 1984, 100: «Il rescritto non nominava i Cristiani e, probabilmente, non era diretto contro di loro, ma contro il dilagare della magia e della astrologia: non c’è dubbio tuttavia che le disposizioni contro le nuove sette potevano danneggiare anche i Cristiani e potevano essere – e di fatto furono – usate contro di loro. L’accusa di novità e irrazionalità si trova infatti in questo periodo, applicata ai Cristiani, in Elio Aristide e nelle voci popolari riferite da Luciano, ed è in questo periodo che l’apologetica cristiana comincia a confutare queste accuse, rivendicando attraverso i libri dell’Antico Testamento, più antichi della sapienza greca, l’antichità del cristianesimo e sostenendo la ragionevolezza della fede professata dai Cristiani, rispetto alle favole accolte dal paganesimo».

Proprio l'utilizzo della Bibbia ad opera degli apologeti del II secolo rappresenta un dato oltremodo significativo. Per comprendere la portata della ripresa del testo biblico occorre volgere lo sguardo alle radici del movimento cristiano che, come è noto, venne fondato da Paolo. Ebreo di nascita e religione, greco di cultura e lingua, romano per cittadinanza, Paolo operò uno strappo definitivo e irreversibile con l'Ebraismo. Strappo che si consumò con la redazione della canonica 'Lettera agli Ebrei' scritta intorno al 50 d.C. Muovendo dal presupposto che fosse Gesù, in luogo di Mosè, il nuovo portavoce di Dio, Paolo sostenne che l'intento di Dio fosse quello di operare anche un cambiamento delle vecchie regole da lui stesso date. Conseguentemente, la Bibbia, definita debole e inutile, avrebbe dovuto essere considerata superata. Si spezzò così il legame del movimento cristiano con il giudaismo.

In tale contesto pare altresì significativo sottolineare che proprio le lettere di Paolo, scritte tra il 50 e il 60 d.C., sono oggi annoverate tra i primi documenti scritti in cui si allude a Gesù come figlio di Dio. Del resto, è solo più tardi, ossia a partire dalla seconda metà del I secolo, che iniziarono a diffondersi i primi Vangeli nei quali si narrano le vicende della vita di Gesù e si raccolgono i suoi detti.

La rottura definitiva tra ebrei e comunità cristiane si consumò nel II secolo, con il diffondersi dello gnosticismo. Gli gnostici assunsero Vangeli e testi di Gesù come proprio punto di riferimento. Ugualmente fece Marcione, un personaggio di grande rilievo, che si pose al di fuori della comunità cristiana di Roma, dando vita ad una propria Chiesa. Durissimo nel suo antiebraismo, Marcione radicalizzò la contrapposizione posta da Paolo tra legge mosaica e legge di Cristo e rifiutò integralmente la Scrittura degli Ebrei. Essa sarebbe stata la rivelazione del Dio che ha creato questo mondo, fatto di materia e dominato dal male; un Dio Giudice implacabile, che esercita il suo dominio sugli uomini, imponendo la sua legge e trattandoli come schiavi. Questo Dio sarebbe diverso dal Dio ineffabile e sconosciuto di cui parla la predicazione di Cristo: un Dio infinitamente buono, che avrebbe mandato sulla terra suo figlio con un atto gratuito di amore, offrendo agli uomini la possibilità di sottrarsi al dominio del Dio creatore. Di conseguenza, Marcione accettò solo gli scritti più lontani dalla Bibbia

ebraica e portatori del vero messaggio di Gesù: cioè dieci lettere di Paolo e il Vangelo di Luca, emendati in alcune loro parti⁷⁶.

Contro gnostici ed eretici si levano gli apologeti del II secolo. Ad essi si deve, per quel tempo, la riscoperta del collegamento dell'insegnamento di Gesù con l'Antico testamento ed il rinnovato richiamo ad esso.

Al di là degli aspetti teologici della vicenda, chiaramente ultronei rispetto alle finalità di questo scritto, è indubbio che l'Antico Testamento, con la sua ricchezza di norme giuridiche, viene ora strumentalmente utilizzato come 'patente', finalizzata a ricevere credibilità da parte dei romani, superando così le accuse di irrazionalità mosse avverso il cristianesimo.

«Il Vangelo fornisce solo direttive, ma non contiene un compiuto sistema legislativo»⁷⁷. Di questo erano ben consci i Padri della Chiesa che, pur avversando fortemente il paganesimo, avvertirono l'impossibilità di superare l'imponente sistema giuridico romano, di cui era espressione, e si impegnarono perciò nel ricercare un collegamento tra la Bibbia e il diritto romano.

L'Antico Testamento si pose allora come strumento ideale per perseguire tale finalità, stante la somiglianza dell'impianto religioso e giuridico veterotestamentario con quello romano. Un processo, questo, estremamente complesso, specie perché calato in un contesto che, come sopra evidenziato, si caratterizzava per la profonda penetrazione tra religione e diritto. Superare la tradizione religiosa romana significava rimuovere uno dei fondamenti stessi dell'identità romana. Il passaggio non poteva porsi in maniera così netta. Si dovette far leva sui tratti similari dei due impianti per poi passare, non senza forzature,

⁷⁶ Sul marcionismo, Cfr. S. MOLL, *The Arch-Heretic Marcion*, Tübingen, 2010; B. ALAND, *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*, Tübingen, 2009; E.C. BLACKMAN, *Marcion and His Influence*, London, 1948; A.VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium dem fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, 1924.

⁷⁷ Così B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, I, Milano, 1952, 57.

dall’affermazione del non essere dissimile a quella dell’essere uguale, così da favorire una piena sovrapposizione tra i due sistemi.

Un esempio significativo, al riguardo, può trarsi dalla vicenda di Eliogabalo che nel 218 aveva proclamato il dio *Helios* il signore dell’Impero, detronizzando lo stesso *Iuppiter Optimus Maximus*. L’imperatore impose di anteporre il nome del dio solare a quello degli altri dei in ogni cerimonia religiosa. Un grande tempio fu edificato sul Palatino e Eliogabalo ordinò che nello stesso fossero trasportati i simboli più rappresentativi dei culti di Roma, con lo scopo di subordinare ogni forma divina a *El Gabal*. La sua azione colpì negativamente la sensibilità romana. Scandalosa apparve, agli occhi in particolare della aristocrazia senatoria legata alla tradizione, la celebrazione, voluta dal principe, di nozze mistiche tra *Helios* e *Vesta*. Tali forme culturali, estranee alla tradizione romana unitamente a aberrazioni derivate dall’immaturità del giovane principe, determinarono l’insorgere di un odio verso quel culto che si eclisserà con la rovina del principe. Severo Alessandro, suo successore, si affrettò quindi a ripristinare la legalità religiosa e del dio *Helios* si tornerà a parlare solo con l’avvento di Aureliano, quando il *Sol Invictus* si presentò come l’ultimo baluardo contro l’ascesa del Cristianesimo⁷⁸, sebbene al tempo stesso, polarizzando l’attenzione su una divinità suprema, finì col preparare ulteriormente la sensibilità romana alla finale affermazione del Cristianesimo stesso⁷⁹.

L’esperienza di Eliogabalo testimoniava come l’affermazione di una nuova *religio* non poteva, dunque, passare attraverso una sconfessione delle tradizioni romane. Di questo erano ben consci i Padri della Chiesa.

In simile contesto un’opera come la *Collatio* potrebbe essere considerata, nell’ipotesi che si va qui formulando, una delle molteplici espressioni dell’apologetica cristiana finalizzata a ricercare un terreno comune con le tradizioni romane sul quale innestare il nuovo credo.

Se tale potesse essere considerato l’intento che mosse l’ignoto autore nella redazione dell’opera, troverebbe giustificazione, tra l’altro, lo

⁷⁸ Sul culto solare nel III sec. vd. L. DE GIOVANNI, *L’imperatore*, cit., 123 ss.

⁷⁹ Cfr. G.R.P. ARCA, *Dall’impero romano all’impero cristiano. Il trionfo del cristianesimo nel IV secolo*, Cagliari, 2020, 57.

sforzo da questi operato nel tentare, anche forzatamente⁸⁰, di dimostrare la compatibilità dei due sistemi, dando perciò vigore all’idea che questi scriva non già per offrire una generica quanto inutile comparazione, né tantomeno per affermare una supremazia delle norme bibliche su quelle romane, che avrebbe ingenerato una reazione opposta rispetto all’intento che lo muoveva.

⁸⁰ Comparando i passi biblici riportati nella *Collatio* con quelli del Codice di Lione, della *Vulgata* o con la *Settanta*, è possibile rilevare come l’ignoto autore abbia operato tagli del testo, saltando frasi o parole. Ad esempio, all’inizio del Titolo I (*De sicariis et homicidiis*) l’autore cita un passo biblico tratto da Numeri 35:16-17 e 20-21: *Si quis percusserit hominem ferro et occiderit eum, mortem moriatur. 2. Si autem manu lapide, quo mori possit, percusserit et mortuus fuerit, homicida esto: mortem moriatur. 3. Si autem per inimicitiam inpulerit eum vel inmisit super eum aliquod vas ex insidiis et mortuus fuerit, 4. vel per iram percusserit eum manu et mortuus fuerit, mortem moriatur.* L’Autore ha lasciato, dunque, fuori il versetto contenuto in Numeri 35:18: *Si ligno percussus interierit: percussoris sanguine vindicabatur.* Così come ha tagliato quello contenuto in Numeri 35:19: *Propinquus occisi, homicidam intersiciet: statim ut apprehenderit eum interficiet.* Questi versetti si ritrovano sia nella *Settanta* che nel Codice di Lione, per cui è da ritenersi che fossero presenti anche nel testo utilizzato dall’Autore. Mentre l’eliminazione del versetto 18 potrebbe giustificarsi a causa della ridondanza dell’esempio dell’arma di legno, il vendicatore di sangue menzionato dal versetto 19 si riferisce ad un aspetto dell’antica legge ebraica che non aveva un corrispondente nella legge romana. In altri casi, sono apportate modifiche più sottili. Così, all’inizio del Titolo 13 (*De termino amoto*) l’Autore cita Deuteronomio 19:14: *Non transmovebis terminos proximi tui, quos constituerunt patres tui vel principes possessionis tuae.* Il taglio in questo caso riguarda il riferimento contenuto nella *Vetus Latina* al fatto che la terra è stata data dal Signore Dio ([...] *quam Dominus Deus tuus dabit tibi in terra*), con l’evidente intento di mostrare la somiglianza della norma ebraica con il diritto romano. Come pure risultano esclusi nella *Collatio* riferimenti a punti astrusi dell’antica Legge ebraica che non avevano un parallelo con la legge romana. Ad esempio, in Coll. 1.5.1-4 l’Autore ha condensato il testo del passo biblico eliminando le parti riguardanti la sinagoga e la città rifugio del vendicatore di sangue della famiglia. Ancora, all’inizio del Titolo 10 (*De deposito*) viene eliminato il riferimento al deposito di vari tipi di animali menzionati in Esodo 22:7-11 (buoi, asini, pecore) lasciando la sola indicazione del deposito avente ad oggetto *argentum aut vas* in piena corrispondenza con gli esempi citati dai giuristi romani richiamati nel titolo. Per una puntuale analisi delle modifiche apportate tanto ai testi biblici quanto a quelli giurisprudenziali romani, al fine di evidenziarne piena corrispondenza, cfr. R.M. FRANKS, *Compiling the ‘Collatio’*, cit., 111 ss.

In questa prospettiva, la chiave interpretativa dell’opera potrebbe dunque rinvenirsi in Coll. 7.1.1: *Quod si duodecim tabularum nocturnum furem [quoque modo, diurnum] autem si se audeat telo defendere, interfici iubent, scitote, iuris consulti, quia Moyses prius hoc statuit, sicut lectio manifestat.*

Nel passo l’autore richiama una disposizione dettata dalle XII Tavole per poi indurre i giuristi, cui espressamente si rivolge, a porre l’attenzione sul fatto che analoga norma era stata adottata da Mosè.

L’anteriorità, qui plasticamente offerta, non vuole essere un dato meramente cronologico. L’Autore, che, come già evidenziato, predilige il richiamo ai *vetera iura* piuttosto che alle costituzioni imperiali, volge, non a caso, il suo sguardo indietro nel tempo fino a risalire alla più antica legislazione romana per poi di qui constatare che anche questa è stata preceduta nel tempo da analogo precetto biblico. In questo *rewind*, tutto il complesso normativo romano, nella sua evoluzione storica, è sovrapponibile al complesso dei precetti biblici che, inopinabilmente, lo precedono nel tempo. E questa anteriorità appare suggerire l’idea di un medesimo ispiratore.

Partecipe del suo tempo, l’autore si fa, in questo modo, portavoce dell’idea di una forza divina unica, sia pur percepita in modo diverso da cristiani e pagani; idea che dovette essersi consolidata in età costantiniana, come è traccia nell’espressione *quicquid divinitatis* inserita nell’Editto di Milano:

Cum feliciter tam ego [quam] Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum convenissemus atque universa quae ad commoda et securitatem publicam pertinerent, in tractatu haberemus, haec inter cetera quae videbamus pluribus hominibus profutura, vel in primis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quod quicquid est divinitatis in sede caelesti. Nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere⁸¹.

Se tale è la *ratio* dell’opera, troverebbe con ciò conforto l’idea di una collocazione cronologica dell’opera in età diocleziana. All’apice dello scontro con il paganesimo, con l’avvio dell’attività persecutoria, l’ignoto

⁸¹ Lact. *de mort. pers.* 48.1.

autore cerca dunque con il suo scritto di negare che i principi alla base del cristianesimo possano mettere in discussione la tradizione culturale romana.

8. Una ‘aggiunta’ e una conferma dell’ipotesi prospettata

Da ultimo, una considerazione sulla costituzione di Teodosio riportata in Coll. 5.3.

Al riguardo, aderendo alla tesi sostenuta da Volterra e ripresa nel tempo da vari autori, si è già detto che la costituzione potrebbe essere ritenuta un’aggiunta successiva, e si sono altresì spiegate le ragioni per le quali la stessa è assolutamente condivisibile.

Ebbene, alla luce di quanto fin qui osservato, pare ora possibile aggiungere che l’inserimento potrebbe essere avvenuto al tempo di Ambrogio, vescovo di Milano, già indicato da Rudorff quale autore della *Collatio*⁸².

Come è noto, nell’omelia Contro Ausenzio del 29 marzo 386, Ambrogio aveva teorizzato il principio della superiorità della Chiesa rispetto all’impero in materia di fede: «Infatti», affermava il vescovo, «nessun onore è più grande di questo: che l’imperatore possa dirsi figlio della Chiesa. Perché l’imperatore fa parte pure lui della Chiesa, è nella Chiesa, non sopra la Chiesa [...]»⁸³.

A questo principio, enunciato in teoria, Ambrogio avrebbe poi dato attuazione in seguito ai disordini di Callinico e al massacro di Tessalonica (390).

Di fronte all’ordine di Teodosio al vescovo di Callinico di ricostruire a proprie spese la sinagoga precedentemente distrutta dai Cristiani del luogo, Ambrogio scrisse all’imperatore e lo indusse a ritirare il provvedimento, affrontando l’argomento con lui in chiesa, alla presenza del popolo.

⁸² A. RUDORFF, *Ueber den Ursprung und die Bestimmung der ‘Lex Dei’*, in *Abh. Kön. Akad. W. Berlin*, Berlin, 1868.

⁸³ Ambros. *serm. contr. Auxent.* [= *epist.* 75a] 36.

Dinanzi a tale presa di posizione, Teodosio ritenne opportuno fare atto di sottomissione, con ciò accettando di riconoscere la supremazia dell'autorità ecclesiastica, rappresentata dai vescovi, rispetto all'imperatore, non solo in materia di religione, ma anche di giudizio sugli atti di governo⁸⁴.

Ebbene, tornando al testo della *Collatio* in esame, va rilevato come questo sia uno dei pochi in cui viene abbandonato l'anonimo ritmo di inserire nella collezione unicamente testi normativi, per svolgere incidentali osservazioni.

Nel caso di specie, nell'introdurre una costituzione di Teodosio I, viene elogiato l'imperatore cattolico per essersi attenuto, nel comminare le pene previste da Coll. 5.3, ai principi mosaici.

Un elogio, e, dunque, un giudizio positivo su un atto di governo dell'Imperatore.

La prospettiva dalla quale muove l'ignoto revisore dell'opera si muove in piena sintonia con quanto sostenuto da Sant'Ambrogio relativamente ai rapporti tra Chiesa e Impero.

Ma qui il discorso viene traslato sul piano delle fonti del diritto.

Parallelamente al modo in cui viene ad atteggiarsi il nuovo rapporto tra Impero e Chiesa si impone una ridefinizione dei rapporti tra Legge e diritto: il diritto, quale prodotto dell'uomo, deve rimanere nell'alveo della Legge, dettata da Dio. E ciò perché, parafrasando Sant'Ambrogio, *il diritto fa parte pure lui della Legge, è nella Legge, non sopra la Legge*.

Se l'ipotesi ricostruttiva che si è qui tratteggiata fosse considerata corretta, sarebbe difficile continuare a considerare la *Collatio* un'operetta mediocre. Ad essa piuttosto dovrebbe guardarsi come ad un raffinato tentativo di offrire un sostegno argomentativo all'affermazione del cristianesimo come religione di Stato, inserendo nel dibattito che dovette animarsi al tempo della sua redazione il profilo della compatibilità dei precetti biblici con le norme romane e con ciò mettendo in luce il maggiore ostacolo che avrebbe potuto incontrare la nuova religione nel cammino verso un suo riconoscimento ufficiale, ossia la tradizione

⁸⁴ Cfr. A. BARZANÒ, *Il Cristianesimo*, cit., 75.

romana, che nella chiave di lettura offerta dall'ignoto autore viene fatta salva.

ABSTRACT

Il saggio, che riflette sull'ancora incerta datazione della compilazione della *Lex Dei*, ripercorre con approccio critico le diverse impostazioni dottrinali al riguardo, mettendone in luce i punti maggiormente dubbi. Di qui, quindi, lo scritto trae argomenti utili ad una particolare ipotesi ricostruttiva della questione, la cui soluzione viene calata in un contesto più ampio, in cui il periodo storico della composizione dell'opera viene ad emergere attraverso lo sviluppo di una serie di considerazioni inerenti altresì alle radici cristiane ovvero ebrae dell'autore ed alle finalità da questi perseguite.

The essay, which reflects on the still uncertain dating of the compilation of the *Lex Dei*, reviews with a critical approach the different doctrinal positions in this regard, highlighting the most dubious points. Hence, therefore, the paper draws arguments useful for a particular reconstructive hypothesis of the question, the solution of which is placed in a broader context, in which the historical period of the composition of the work emerges through the development of a series of considerations also inherent to the Christian or Jewish roots of the author and to the aims pursued by them.

PAROLE CHIAVE

Lex Dei; datazione *Lex Dei*; *Collatio*

Lex Dei; *Lex Dei* dating; *Collatio*

ANTONIO MEOLA

antonio.meola@unicampania.it

