

Elio Doveve

NUCLEI LITURGICI
DELLA *CATHOLICA ECCLESIA*:
LA POLITICA NORMATIVA TARDOANTICA

1. Lo studioso del diritto tardoantico non si può esimere dal notare come il nuovo tempo dei romani, il tempo cristiano, trovasse uno spazio corposo, frutto di un'attenzione seria e con un uso ben calibrato a scopi politici,¹ all'interno del primo *corpus legum* ufficiale pubblicato nell'anno 438, il Codice Teodosiano. Le cadenze, le ricorrenze, i ritmi e le frequenze delle parzialmente consolidate liturgie culturali cristiane non sarebbero sfuggite all'interesse dei legislatori del IV secolo e a quello dei loro successori degli inizi del V.² Esse sarebbero state presenti alla radi-

¹ In generale cf. *Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia. Atti convegno Messina 2000*, edd. L. De Salvo - A. Sindoni, Soveria Mannelli 2002.

² Basti vedere M. Bianchini, *Cadenze liturgiche e calendario civile fra IV e V secolo. Alcune considerazioni*, ora in Ead., *Temi e tecniche della legislazione tardoimperiale*, Torino 2008, 234 ss. con bibliografia, 256 per la locuzione tra virgolette, più avanti, nel testo; *adde infra* nota 45 nonché la messe di contributi offerta da A. Di Berardino: *La cristianizzazione del tempo nel IV secolo: il caso della celebrazione della Pasqua*, in *Ecclesia Memoria. Miscellanea R. P. Josef Metzger*, Roma 1991, 133 ss.; *La cristianizzazione del tempo nei secoli IV-V: la domenica*, in *Augustinianum* 42 (2002), 97 ss.; *Liturgical Celebrations and Imperial Legislation in the Fourth Century*, in *Prayer and Spirituality in the Early Church*, 3: *Liturgy and Life*, edd. B. Neil - G.D. Dunn - L. Cross, Sydney 2003, 211 ss.; *Tempo cristiano e la prima amnistia pasquale di Valentiniano I*, in *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, edd. R. Barcellona - T. Sardella, Soveria Mannelli 2003, 130 ss.; *Tempo sociale pagano e cristiano nel quarto secolo*, in *Diritto romano e identità cristiana: definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, ed. A. Saggioro, Roma 2005, 95 ss.; *L'emergere della festa domenicale in epoca prenicena*, in «O giorno primo ed ultimo», ed. M. Barba, Roma 2005, 109 ss.; *Cristianizzazione del tempo civico nel IV secolo*, in *Il ruolo delle religioni e delle chiese nella formazione delle società in Europa e nel Nuovo Mondo*, ed. I. Eördögh, Szeged 2005, 31 ss. (*adde* in *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale*, ed. B. Luiselli, Roma 2006, 179 ss.); *Un temps pour la prière et un temps pour le divertissement (CTH XV,5)*, in *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou "concordat"? Le témoignage du Code Théodosien. Actes Colloque Lyon 2005*, edd. J.-N. Guinot - F. Richard, Paris 2008, 319 ss.; *Christian Liturgical Time and Torture (Codex Theodosianus 9,35,4 and 5)*, in *Augustinianum* 51 (2011), 191 ss.; *La scansione ebdomadaria della vita sociale: il riposo domenicale*, in *Rivista Liturgica* 100 (2013), 270 ss.; *Tempo e salvezza nel Codice Teodosiano*, in

ce di molti provvedimenti normativi sia d'Oriente sia d'Occidente fin quasi a configurare una vera e propria "recezione formale" di questi "nuovi" appuntamenti, da parte dell'*imperium*, per la più efficace azione di governo. Il periodo concentrato, nonostante divergenze di calcolo tra le chiese, intorno al *dies Paschae*, il giorno del sole divenuto poi *dies dominicus*, il lungo tratto della Quaresima, la festa del Natale e quella dell'Epifania, trovando adeguata attenzione nel frequente operare legislativo rivelano la misura in cui l'impero, in modo accelerato a ridosso della celebre *Cunctos populos* (a. 380),³ sulla traccia delle scansioni liturgiche cristiane marcasce con decisione i propri tempi, e massime quelli del calendario giudiziario talora prementi sulla stabilità dell'ordine pubblico.

È indubbio il fatto che i giorni di Pasqua, la solennità della Pentecoste, l'ufficiatura della domenica, la celebrazione dei martiri, i riti della Quaresima, lo stabilizzarsi delle feste di Natale e dell'Epifania (come pure, localmente, la ricorrenza dell'Ascensione o quella degli apostoli Pietro e Paolo)⁴ dall'inoltrato IV secolo, e con differenze a volte rilevanti (oppure relative al solo contenuto cerimoniale) tra le singole *ecclesiae*, implicassero via via un mutamento sempre più radicale, specialmente nelle aree urbane, del tempo ordinario della vita sociale.⁵ Si trattava di una trasformazione *in itinere* tale da sollecitare il naturale interesse degli organi

corso di pubblicazione negli Atti del Convegno Palermo 2012 «La Salvezza. Relazioni tra pagani e cristiani nella tarda antichità».

³ Cf. CTh 2, 8, 19, 3; 2, 8, 18 pr.; 9, 35, 4; 2, 8, 24; si nota il rapido susseguirsi legislativo dagli anni Ottanta del IV secolo in avanti (cf. CTh 9, 35, 4, a. 380), fino a tutto il primo decennio del V secolo e oltre (cf. CTh 9, 3, 7 [a. 409]; *adde* Sirm. 13 [a. 419]; CTh 15, 5, 5 [a. 425]).

⁴ Sulle cadenze della liturgia cristiana da sempre vi è un accumulo bibliografico; un ottimo sussidio è H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit*, 1: *Herrenfeste in Woche und Jahr*, Regensburg 1983; *adde* P.F. Bradshaw - M.E. Johnson, *The Origins of Feast, Fast and Seasons in Early Christianity*, London 2011. Cf., comunque, alcuni lavori significativi: E. Cattaneo, *Dalla veglia pasquale alla formazione del triduo pasquale*, in *Rivista di pastorale liturgica* 5 (1967), 134 ss.; R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino 1978 (rist. 2003); W. Rordorf, *Sabato e domenica nella Chiesa antica*, ed. G. Ramella, Torino 1979; S.K. Roll, *Toward the Origins of Christmas*, Kampen 1995; M. Collin, *The Origins and Evolution of Advent in the West, in Between Memory and Hope. Readings on the Liturgical Year*, ed. M.E. Johnson, Collegeville 2000; H. Förster, *Die Feier der Geburt Christi in der alten Kirche: Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfest*, Tübingen 2000; M.A. Vannier, *L'Épiphanie dans le monde latin à partir des textes de S. Augustin et de S. Léon le Grand*, in *Connaissance des Pères de l'Église* 89 (2000), 32 ss.; *adde* J. Daniélou, *Grégoire de Nysse et l'origine de la fête de l'Ascension*, in *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, vol. 2, edd. P. Granfield - J.A. Jungmann, Münster 1970, 663 ss.; H. Lietzmann, *Petrus und Paulus*, Bonn 1915; ora *Preaching after Easter: Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity*, edd. R.W. Bishop - J. Leemans - H. Tamas, Leiden-Boston 2016.

⁵ Con selezione di fonti e rapido confronto con la letteratura cf. A. Di Berardino, *Sant'Ambrogio e l'origine del calendario cristiano* e Leone Magno e il calendario cristiano: tra Oriente e Occidente, entrambi in *Synthesis. Journal of the Faculty of Theology of Aristotle University of Thessaloniki*, rispettivamente 3 (2014) e 4 (2015): <http://ejournals.lib.auth.gr/synthesis/article/view/4371> e 4874.

di governo, e dunque l'opportunità che essi disciplinassero il fenomeno sul piano profano, quasi "impossessandosene" a livello amministrativo e poi, nel secolo successivo, strutturalmente e funzionalmente tenendone conto per la codificazione teodosiana, il punto più alto delle tarde scelte normative.

Sappiamo bene in che modo la liturgia delle *ecclesiae* tendesse a misurare distintamente, almeno per gli anni dell'arco legislativo costantiniano-teodosiano, l'organizzazione del tempo dei *fideles*. Altrettanto bene conosciamo i riflessi normativi di questo sviluppo liturgico moltiplicatisi tra IV e V secolo e poi "sistemati" nel *Codex Theodosianus* a fianco di quelli relativi alle ricorrenze strettamente civili (il 21 aprile e l'11 maggio per le fondazioni di Roma e Costantinopoli, i *dies Kalendarum Ianuariarum*, la data della nascita del principe come quella del suo *imperium*). Un tempo dei cristiani, dunque, nel Tardoantico, strettamente connesso al tempo ufficiale nella pragmatica avvedutezza delle cancellerie succedutesi lungo almeno tredici decenni. Ma anche un tempo religioso, come vedremo, inestricabilmente correlato con meditata libertà politica al tempo civile in cui appaiono ovviamente immerse le più importanti e generali opzioni codificatorie teodosiane.

2. Non vi è necessità di tornare in dettaglio sui molti provvedimenti inseriti nel Codice Teodosiano,⁶ talora già da altri indagati con scrupolo e tutti garantiti, allora, agli occhi dei destinatari della perfetta contezza burocratica di un preciso scorrere del tempo cristiano scandito da impegni a frequente o a isolata (annuale) occorrenza, ciascuno coinvolgente più o meno in uguale proporzione, anche a dispetto del legislatore, il tempo degli affari pubblici e privati. Evitando di ricordare con acribia gli aspetti del disciplinamento introdotto da queste *leges* – divieto di tenere nelle specifiche date, a pena d'infamia o di sacrilegio, processi criminali o civili, veto assoluto per gli inquirenti di applicare la tortura corporale, proibizione per chiunque di esigere crediti di qualsiasi natura, interdizione dei giochi nell'ippodromo e degli spettacoli (quasi) di ogni genere –, CTh 2, 8, 1; 9, 35, 4; 2, 8, 18 e 19; 9, 35, 5; 2, 8, 20-21; 15, 5, 2; 2, 8, 23-24; 9, 3, 7; 2, 8, 25; 15, 5, 5, con la loro ininterrotta teoria ma con differenze di rilievo, mostrano come nelle due *partes imperii* il rincorrersi delle domeniche, il periodo della Pasqua, le date della Natività e quella dell'Epifania, le ricorrenze della morte di Pietro e Paolo interferissero ormai, per forza di cose, con l'organizzazione delle ordinarie occupazioni dei *cives* e dell'apparato amministrativo.⁷

Tali *constitutiones*, addensate dalle cancellerie in poco più di un quarantennio, sistemate poi sotto le opportune rubriche dei primi quindici libri del *Theodosianus* (*De feriis, De custodia reorum, De quaestionibus, De spectaculis*), avrebbero con-

⁶ Alcuni, però, li si legge solo nel giustiniano: cf. CI 7, 12, 2; 3, 12, 6.

⁷ Cf. pure CTh 8, 8, 1; 8, 8, 3 e 11, 7, 13; 9, 37, 4 e CI 3, 12, 7 e 3, 12, 2. *Adde*, non con divieti ma con l'imposizione di un *facere*, CTh 9, 3, 7.

fermato la normale accoglienza codificatoria della giustapposizione tra il tempo cristiano e il tempo della tradizione, quello ufficiale dell'impero.⁸ Il legislatore, via via conformando quest'ultimo ai segmenti del primo che la liturgia delle *ecclesiae* viepiù stabilizzava, se ne era mano a mano normativamente "appropriato", e spesso ne condivideva fideisticamente le ragioni in maniera palese,⁹ magari padroneggiandolo anche solo ... *ad requiem laboris*,¹⁰ ossia per il soddisfacimento della *publica utilitas*.

Discorso analogo per il "fatto calendariale", e significativo nella direzione delle scelte di politica del diritto, può condursi relativamente ai provvedimenti presenti nel libro conclusivo del Codice, quello non solo riservato ai delicati problemi posti dai rapporti politici tra *imperium* e *catholica ecclesia* – per esempio la definizione dei rispettivi limiti di competenza *de fide*¹¹ – ma anche deputato a contenere le numerose disposizioni atte a regolare, tra le altre cose, molteplici aspetti pubblici e privati della giuridicità quotidiana sia dei membri delle gerarchie ecclesiali sia, per così dire, di diverse categorie di *fideles* (si pensi al titolo *De episcopis ...* o a quelli rubricati *De monachis* e *De haereticis*).

La lunga legge di Teodosio in CTh 16, 5, 9, occupandosi di varie consorterie eterodosse e *in primis* dei manichei, e a esse minacciando pene gravissime – dalla perdita della *testamenti factio* al divieto di donare, dalla proibizione di riunirsi sino all'irrogazione della pena di morte con la confisca dei beni –, sollecitava persino l'ipotesi d'apertura di una indagine criminale nel caso in cui fosse emersa la notizia dell'esistenza di un insieme di cristiani dediti a festeggiare la Pasqua in una data diversa da quella ufficiale della *catholica ecclesia*.¹² A costoro, segno della estrema gravità politico-sociale della possibile violazione calendariale, venivano sostanzialmente promesse le medesime dure conseguenze punitive previste per il variegato spettro di dissidenti religiosi non appena elencati. La costituzione, solitamente studiata per la sua prospettiva antimanichea, e che veniva dietro a una tradizione legislativa ormai antica,¹³ suggerisce la misura dell'esatta conoscenza da parte della cancelleria, e dunque attesta l'avvenuta piena accettazione politica da parte del principe, della rituale (tardoantica) datazione ecclesiale della Pasqua: ovvero la prassi ormai sempre più radicata tra la fine del IV secolo e la prima metà

⁸ Coincidenze eccezionali tra momenti liturgici cristiani e occasionali interventi imperiali rientravano invece in una prassi antica orientata a motivi umanitari; cf. per es. CTh 9, 38, 3-4.

⁹ Cf. CTh 15, 5, 5.

¹⁰ CTh 2, 8, 19.

¹¹ Per es., cf. CTh 16, 11, 1, su cui cf. E. Dovere, *Sistematica compilatoria e provincia episcopale: CTh 16, 11*, ora in Id., *Medicina legum, 2: Formula fidei e normazione tardoantica*, Bari 2011, n. 3; in generale cf. L. De Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa-stato*, Napoli 1997⁴.

¹² Per tutti cf. R. Cantalamessa, *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della Chiesa primitiva*, Bologna 2007².

¹³ Bibliografia è in V.M. Minale, *Legislazione imperiale e manicheismo da Diocleziano a Costantino. Genesis di un'eresia*, Napoli 2013.

del V (fino a quella sorta di “provvisoria stabilizzazione” raggiunta nel pontificato di Leone Magno), che voleva fosse appannaggio della Chiesa alessandrina, con accoglimento da parte di tutte le altre *ecclesiae*, il calcolo del giorno pasquale di ogni nuovo anno.¹⁴

Il fatto che l'editto, quasi sottolineandone l'ovvietà, ricordasse che la severità normativa testé proclamata – un rigore tale da indurre, eventualmente, a non tenere conto della possibile inaffidabilità dei delatori ai fini dell'avvio di un'inchiesta – dovesse essere estesa a chi in pratica equivocava un momento essenziale del tempo cristiano fa percepire come proprio quest'ultimo, per i tecnici autori della norma, si trovasse intrecciato in modo definitivo con quello civile. Non allinearsi alla ortodossa cadenza pasquale, opzione grave come nel caso della scelta effettuata dai gruppi poco prima individuati (encratiti, idroparastati, saccofori, tutti sostanzialmente di fede manichea),¹⁵ tra l'altro significava – essendosi posti, i contestatori, al di fuori del “tempo imperiale” – non poter beneficiare neanche dei vantaggi derivanti appunto dal trascorrere del tempo civile, ovvero, per esempio, l'impossibilità di eccepire l'eventuale avvenuta prescrizione dell'azione.¹⁶

Così come competeva al legislatore la difesa del tranquillo fluire degli affari profani, allo stesso modo, vista ormai la «venerazione dell'impero per la *catholica disciplina*»,¹⁷ gli competeva pure il soffocamento di qualsiasi infrazione del regolare scorrere del tempo cristiano; un'eventuale violazione della sacralità dei giorni di Pasqua rischiava di divenire finanche discriminare per ipotizzare, per una ben precisa fattispecie criminosa, il nascere di una sorta di aggravante giuridicamente rilevante. E invero, l'editto in CTh 16, 5, 12, un provvedimento attento al pericolo del proselitismo praticato da ariani e semiariani – e forse preoccupato anche del rischio scismatico –, pur vietando agli eretici qualsiasi occasione di riunione, e così annunciando ai violatori il rinvio coatto alle sedi di provenienza, solo per il caso degli incontri tenuti nel periodo pasquale avrebbe minacciato esplicitamente la confisca degli spazi di riunione prescelti. Se pure è vero che altre precedenti *leges* avevano già previsto l'esproprio delle sedi di raduno degli eretici,¹⁸ questo testo, nulla dicendo in merito alla destinazione dei luoghi d'adunanza degli ariani,¹⁹ avrebbe viceversa ordinato, in modo singolarmente esplicito e dunque politicamente significativo, che le costruzioni elette da fedeli e ministri di tali gruppi per

¹⁴ Sintesi e fonti in A. Di Berardino, *Sant'Ambrogio e l'origine del calendario*, 61 ss.; Id., *Leone Magno e il calendario*, 52 ss.; adde S. Pietrini, *Religio e ius Romanorum nell'epistolario di Leone Magno*, Milano 2002, 110 ss.

¹⁵ Cf. qui R. Lim, *The Nomen Manichaeorum and Its Uses in Late Antiquity*, in *Heresy and Identity in Late Antiquity*, edd. E. Iricinschi - H.M. Zellentin, Tübingen 2008, 143 ss., spec. 153 ss.

¹⁶ Cf. CTh 16, 5, 9, 1.

¹⁷ Cf. CTh 16, 5, 9 pr.

¹⁸ Per es. cf. CTh 16, 5, 4.

¹⁹ Un precedente, che non fa menzione della sorte dei luoghi “occulti e segreti” degli eretici, è CTh 16, 5, 9, 1.

le celebrazioni comunitarie della Pasqua, in qualsiasi posto collocate, avrebbero dovuto essere incamerate dal fisco imperiale.²⁰

Peraltro, il riferimento temporale alla festività pasquale (non va dimenticato che il mistero della passione, morte, risurrezione e ascensione di Gesù costituiva il fulcro di tutto l'anno liturgico) intimamente associato a conseguenze giuridiche importanti per il destino dei sudditi risulta presente anche altrove nel XVI libro del Teodosiano. Ed esso spicca in maniera particolare poiché in entrambi i luoghi – le leggi in 16, 6, 6 e in 16, 10, 24 – la relativa menzione appare alquanto dissonante col circostante contesto normativo (sia con il restante testo della stessa legge, sia col titolo di cui trattasi) e forse, proprio per questo, in qualche misura qui davvero rimarchevole. Nei due editti, all'interno di *tituli* con rubriche assolutamente estranee all'elemento calendariale – CTh 16, 6 *Ne sanctum baptismum iteretur* e 16, 10 *De paganis, sacrificiis et templis* –, assieme a un intervento proibitivo del *rebaptisma* e a severi avvertimenti per i cristiani intenzionati a portare violenze contro pagani e giudei incolpevoli, la cancelleria costantinopolitana avrebbe collocato (due testi tra loro distanti dieci anni esatti) pesanti minacce per il ceto dirigente di quel gruppo di *fideles* eterodossi che, per scelta anomala, si ostinava a festeggiare la Pasqua in un giorno diverso da quello ufficiale.

Quasi sorprendentemente dunque, vista la disomogeneità dei temi rubricali esibiti dal *Codex*, e perciò in un ambito normativo totalmente "altro", il legislatore si sarebbe scagliato d'improvviso contro i protopaschiti. La scelta di un *dies paschae* celebrato in anticipo, non conformato a quello ortodosso indicato dai computi ecclesiastici romano e alessandrino,²¹ non avrebbe potuto che costituire *crimen publicum*, i colpevoli si sarebbero dovuti punire con *deportatio* oppure con *bonorum proscriptio atque exilio*.²² La *ratio* testualmente indicata dagli *officia* come spinta della specifica *tranche* legislativa intendeva manifestare la perfetta ortodossia del sovrano; essa, per forza di cose, doveva porre l'accento sul *tempus paschae festivitatis*:²³ non aderire al "giusto" tempo dei cristiani, andando finanche oltre «la follia degli eretici», non altro poteva significare che avere l'intenzione di «venerare un diverso figlio di Dio», certo non colui che nel tempo appropriato, quello indicato dai vescovi ortodossi, veniva ovviamente onorato dal *dominus* di Bisanzio.²⁴

²⁰ Cf. CTh 16, 5, 12.

²¹ Cf. *l'epistula* di Leone Magno indirizzata all'imperatore Marciano (a. 453): *Ep.* 121, 1: PL 54, 1055.

²² Cf. CTh 16, 6, 6, 1 e 16, 10, 24 pr.

²³ Cf. CTh 16, 6, 6, 1.

²⁴ Proprio la considerazione normativa che il festeggiare la Pasqua in una data diversa da quella liturgica ortodossa costituisse un crimine diverso dalla "follia ereticale" deve aver indotto i compilatori teodosiani a non elidere la sezione conclusiva dell'editto, benché in essa si facesse parola dei novaziani, e a non inserirla nel titolo V del libro XVI, *De haereticis*; un'osservazione critica sulla scelta dei compilatori, ma senza ipotesi di spiegazione, è in *apparatu* a *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, I: *Code Théodosien XVI*, texte latin Th. Mommsen, trad. J. Rougé, introduction et notes R. Delmaire - F. Richard et alii, Paris 2005, 353 nota 4.

Eppure, questa lineare coincidenza del tempo dei cristiani con quello dell'impero quale risalta dallo specchio normativo costituito dal *Codex Theodosianus* mostra più di una discrepanza. E si tratta di diafonie non originate da ormai inimmaginabili stridenti decisioni religiose del legislatore, la cui ortodossia rimaneva quanto mai ferma, bensì da libere, ponderate, giovevoli scelte di conduzione della cosa pubblica.

Nel Codice, il nuovo tempo ufficiale dei romani – che ora, come detto, regolava importanti sospensioni delle attività processuali, finanche criminali, sulle tradizioni quaresimali, oppure che stabilmente sospendeva nel *dies dominicus* le occupazioni negoziali e che addirittura consentiva di solennizzare tale festa anche ai carcerati – non appare affatto supinamente appiattito sulle feste e i cicli dell'anno liturgico.²⁵ Non sono isolate, difatti, né senza rilievo, le costituzioni che ancora documentano scelte prescrittive per così dire eccentriche, frutto di decisioni politiche dissonanti rispetto a quelle già adottate sui ritmi dei *tempora* cristiani, come pure vere e proprie opzioni strategiche a favore di pause temporali del tutto estranee al contesto cristiano.

In più, in una prospettiva codicistica assolutamente generale, e cioè, al di là delle singole *leges* sistemate nei sedici libri del Teodosiano, seguendo la stretta logica della politica codificatoria il tempo cristiano, quand'anche risalti come il robusto *fil rouge* con cui gli *officia* avevano collegato e intercalato lo scorrere degli impegni dei *cives* e dell'amministrazione, esso appare pure, talora, quasi come uno strumento utilitaristicamente gestito dal principe, con esperta coscienza e massima discrezionalità, a fini istituzionali.²⁶

Del resto, un'operazione culturale oltre che politica come la programmazione, realizzazione e pubblicazione del primo Codice ufficiale, perfettamente consapevole dell'importanza dello strumento-tempo, non avrebbe potuto affatto lasciare fuori dal proprio orizzonte, come si può immaginare – anche al di là della personale religiosità dei tecnici compilatori –,²⁷ il tempo cristiano, e anzi ne avrebbe pragmaticamente fatto un uso più che sapiente, appunto, in direzione politica.

²⁵ Su questo basti vedere V. Saxer - S. Heid, s. v. *Anno liturgico*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 1, ed. A. Di Berardino, Genova-Milano 2006², 312 ss.

²⁶ È il caso di osservare che "il tempo" in qualche modo posto in relazione agli affari ecclesiali, e accertamente valutato dal legislatore, risulta di sicuro diffuso in luoghi sparsi del Teodosiano: cf. l'editto in CTh 2, 4, 7 posto a difesa della rapidità delle pratiche giudiziarie riguardanti le venerabili *ecclesiae*; la *lex* in 16, 2, 19 emanata a tutela della tranquillità processuale dei *cives* divenuti *clerici* da almeno dieci anni, come pure quella, 16, 2, 21, indirizzata al *praefectus urbi*, protettiva delle immunità clericali dalle cariche curiali sulla base della data dell'ordinazione; la lunga *constitutio* in 16, 2, 27 diligentemente precisa sull'età delle donne vocate alla vita ecclesiale; la legge in 16, 2, 44 e la relativa *interpretatio* giustamente attente, a proposito delle donne convinti dei chierici, alla data del matrimonio e a quella dell'accesso al *clericatus*.

²⁷ Di questa sensibilità religiosa ha opportunamente parlato G.G. Archi, *Teodosio II e la sua codificazione*, Napoli 1976.

3. L'autonomia piena del legislatore tardoantico nel determinare il proprio tempo, vale a dire quello di tutti, burocrazia e sudditi, manifestando attenzione per quello suggerito dalle frequenze e dai nuclei della liturgia cristiana che andavano rafforzandosi è, come sappiamo, variamente attestata dal *corpus legum* teodosiano.

La legge di Onorio in CTh 2, 8, 26,²⁸ per esempio, mostrava una particolare accortezza per il tempo dei giudei: un rispetto tale, per garantire fermamente il riposo settimanale dei membri della diffusa minoranza religiosa, da implicare persino la forzosa inerzia amministrativa e processuale degli agenti del fisco come pure, cristiani o pagani che fossero, quella dei privati *cives*.²⁹ Benché la cancelleria ravennate non qualificasse per nulla il sabato come *dies festus*³⁰ – anzi l'ufficio sottolineava, in contemporanea, con quel che si legge in CTh 16, 8, 20, 1, che nel caso specifico trattavasi di un vero e proprio *privilegium* già tutelato da leggi del passato –, la decisione di specie implicava comunque uno stabile intervento regolativo del tempo degli affari privati e delle attività processuali.

Segno identico della massima disinvoltura nel valutare l'opportunità, *ad usum publicum*, di adeguarsi o meno al tempo cristiano sono i provvedimenti, pur essi conservati nel Teodosiano, che attestano la diversità dell'atteggiamento assunto – a volte niente affatto convergente tra Oriente e Occidente, e attribuibile a più ragioni (una di queste, ma non ultima, l'ondivago prevalere politico dell'aristocrazia favorevole al culto antico, oppure per la forte presenza di seguaci dell'arianesimo alla corte ravennate alla fine del IV secolo) – sia di fronte a importanti ricorrenze politico-istituzionali, sia in relazione alla possibilità di una eventuale coincidenza tra eventi festivi civili e celebrazioni periodiche cristiane.

La *constitutio* di Teodosio in CTh 2, 8, 19 aveva in sé condensato l'insieme delle interruzioni da inserire nell'ordinario svolgersi dell'anno giudiziario. Premessa la norma che qualsiasi giorno dovesse essere considerato come *iuridicus*, seguiva una progressione ben scandita di sospensioni, solo alcune delle quali focalizzate sulla realtà culturale dei cristiani: anzitutto le pause consigliate dalle esigenze dei lavori stagionali o da quelle della cattiva condizione del clima, poi i *Kalendarum Ianuariarum dies* e gli anniversari delle fondazioni della vecchia e della nuova Roma, ancora il gruppo dei giorni pasquali come pure le giornate domenicali, infine, ma con un particolare riguardo, i giorni propri del legislatore medesimo, quello della sua nascita e quello del suo *ortus imperii*.³¹ Inoltre, quasi a integrazione e comple-

²⁸ Cf. CTh 8, 8, 8.

²⁹ È interessante G. De Bonfils, *Omnes ... ad implenda munia teneantur. Ebrei, curie e prefetture fra IV e V secolo*, Bari 1998, 185, ma pure 150 ss. su tutta la normazione "ebraica" di Onorio.

³⁰ Per i giorni delle *paganae superstitiones* ciò era stato esplicitamente negato: CTh 2, 8, 22 (a. 395).

³¹ Contingenza speciale "africana" è quella evocata da CTh 12, 1, 176 e 16, 10, 20, con riferimenti alle date dell'esercizio liturgico del culto imperiale; cf. anche CTh 15, 4, 1, ov'è un generico cenno al giorno dedicato all'omaggio da rendere alle immagini imperiali.

tamento, l'*interpretatio* avrebbe poi aggiunto a tale elenco il *dies natalis domini nostri* nonché quello dell'epifania divina.

Un calendario degli intervalli giudiziari, dunque, scandito da un ritmo fram-misto in varia misura di tempo cristiano, tempo civile e, prima ancora, tempo naturale e tempo sociale. E tutto ciò è tanto più vero solo se si guarda alla conferma che di questo dato emerge dall'eterogeneità, *ictu oculi* politicamente funzionale, di molte delle decisioni prese tra IV e V secolo e poi condensate, ancorché espressioni di volontà legislative tra loro anche radicalmente contrastanti, nel *Codex Theodosianus*.

Mentre il provvedimento di Arcadio in CTh 2, 8, 22 aveva categoricamente rifiutato di riconoscere come festive, a Costantinopoli, le tradizionali solennità dei pagani e, prima ancora, l'editto di Teodosio in CTh 2, 8, 21 aveva ribadito il blocco di qualsiasi operazione giuridicamente rilevante nel periodo pasquale, una diversa legge indirizzata al prefetto della capitale aveva invece introdotto un'eccezione significativa all'ormai avviato allineamento legislativo del tempo pubblico a quello cristiano. Per la *constitutio* in CTh 2, 8, 20 il *dies dominicus*, per quanto ovviamente festivo, avrebbe dovuto comunque tollerare i *certamina circensium* se appositamente organizzati per la celebrazione dei natali imperatori, e così pure avrebbe stabilito, senza che alcuno potesse equivocare, l'editto di Arcadio in CTh 2, 8, 23: un tempo cristiano, perciò, paradigmaticamente modellante quello profano non foss'altro *nec divinam venerationem confecta sollemnitate confundat*,³² e tuttavia a volte ininfluente, almeno per gli *officia* d'Oriente, sullo svolgersi di quelle attività socialmente e politicamente utili ai più alti fini istituzionali.

La cancelleria ravennate, viceversa, nel segno della piena libertà di governo e al contrario di quanto in prevalenza disposto in Oriente, con la *lex* poi in CTh 2, 8, 25 avrebbe vietato anche le importanti personali *solemnitates* imperatorie se, appunto, ricorrenti nelle giornate domenicali. E questo, va notato, benché essa in occasioni diverse già si fosse mossa in maniera significativamente difforme, con un procedere davvero emblematico del modo freddamente politico di intendere la gestione pubblica del tempo cristiano da parte del legislatore.

Un esempio consistente di ciò, oltremodo apprezzabile non foss'altro che per la disponibilità sia dalla misura normativa imperatoria sia dei documenti ecclesiali alla radice della *occasio legis* – si tratta dei *canones* del V concilio cartaginese dell'aprile del 399 –,³³ è quello che si trae dal dettato legislativo più tardi sistemato come CTh 16, 10, 17 (a. 399), un testo solitamente ignorato dagli studiosi nella prospettiva di lettura che qui interessa.

La norma, un segmento di un provvedimento dato da Onorio a Padova e integrabile con quanto è in CTh 16, 10, 18 e 16, 11, 1,³⁴ giusto a proposito degli *specta-*

³² CTh 15, 5, 2 in fine.

³³ Cf. *Conciliae Africae a. 345-a. 525* (ed. Munier): *Regl. eccl. Carthag. excerpta* 472-519.

³⁴ Cf. il mio *Una lex satura del 399 nei titoli conclusivi del Codex Theodosianus*, ora in *Dovere, Medicina legum*, II, n. 6, 177 nota 68.

cula profani coincidenti col tempo cristiano – *dies dominicus, dies sanctae paschae* e altri *dies* sacri per la *christiana religio*³⁵ – avrebbe manifestato un preciso orientamento dell'amministrazione quasi del tutto confliggente con una corrispondente richiesta episcopale: questa, sintetizzata nei *canones*, era stata indirizzata al principe per sollecitarne, appunto, un intervento a difesa delle ragioni della locale *ecclesia* africana. Per l'*officium* patavino, nonostante la gravità della denuncia sinodale che lamentava inaccettabili abusi perpetrati ai danni di *christiani cives*,³⁶ si sarebbero senz'altro dovuti offrire al popolo, secondo l'antica consuetudine dei romani, tutti gli spettacoli richiesti dai *publica vota*; tra questi, dunque, anche i solenni conviti riguardanti i festeggiamenti relativi alle ricorrenze personali dell'imperatore. Frustrando le istanze dei vescovi, il provvedimento affermava che tali conviti neppure si sarebbero potuti differire, quantunque essi, talvolta, potessero anche essere concomitanti alle festività dedicate ai locali santi cristiani.

Malgrado, con apprezzabile prudenza politica, il dettato di CTh 16, 10, 17 non menzionasse minimamente – questo, almeno, ci lascia presumere la stesura che è nel Codice – alcuna delle cadenze del tempo cristiano,³⁷ in realtà tale porzione del più ampio documento originale era stata giustappunto pensata per rispondere ufficialmente ai canoni 60 e 61 del concilio di Cartagine fatti pervenire, con altri *canones*, al sovrano d'Occidente.³⁸ Con questi canoni, tra le altre minuziose richieste (dal tono, in verità, alquanto pretenzioso), i vescovi avevano proposto che i *publica convivia* previsti giusto nei *sacratissimi dies* della *christiana religio* fossero vietati e che gli eventuali organizzatori (e partecipanti?) venissero puniti; inoltre, essi avevano sollecitato che gli *spectacula theatrorum ceterorumque ludorum* allestiti per le domeniche, per gli altri giorni sacri e specialmente per Pasqua venissero cancellati oppure, d'autorità, semplicemente spostati.³⁹ La cancelleria di Onorio, in sostanza glissando, nella parte qui ricordata del provvedimento integrale, sulle sensibilità vive della realtà ecclesiale nordafricana – sembrano invero alquanto gravi i disturbi sopportati dai cristiani locali e lamentati dai vescovi –, non aderiva ad alcuna delle istanze avanzate dall'alto clero provinciale: pur coincidenti con gli appuntamenti del tempo cristiano, le manifestazioni conviviali e ludiche pubbliche essenziali si sarebbero dovute necessariamente rispettare.⁴⁰

³⁵ Cf. *Regl. eccl. Carthag. excerpta* 505-519.

³⁶ Cf. *Regl. eccl. Carthag. excerpta* 518 s.

³⁷ Non è inutile offrire una *versio* di CTh 16, 10, 17: «Pur avendo già soppressi i riti profani con una legge salutare, ugualmente non tolleriamo che vengano aboliti i raduni solenni dei cittadini e la gioia comune di tutti. Per cui, senza sacrificio alcuno e con nessuna superstizione biasimevole, stabiliamo che secondo l'antica consuetudine siano offerti al popolo spettacoli e, allorché lo esigano dei voti pubblici, si organizzino anche conviti solenni».

³⁸ Cf. *Regl. eccl. Carthag. excerpta* 490-519.

³⁹ Cf. *Regl. eccl. Carthag. excerpta* 490-504 e 505-519.

⁴⁰ In altra occasione e in relazione alle contemporanee disposizioni legislative occidentali volte alla conservazione monumentale dei templi pagani ho ipotizzato circa il ruolo giocato,

Il legislatore, formalmente sorvolando sulla lamentata coincidenza delle feste cristiane con quelle pubbliche, non aveva che potuto optare per gli impegni imprescindibili del tempo profano. Con percezione politica decisamente prevalente sul sentimento religioso, egli non poteva che garantire l'ordinario svolgimento di alcuni importanti momenti della vita civile, dagli anniversari imperatori a quelli della nuova e dell'antica capitale: questi, con i loro banchetti e le messe in scena, non solo costituivano per i *cives* pause gioiose ma pure, come bene si intuisce, occasioni imperdibili di aggregazione sociale.⁴¹ Essi rappresentavano opportunità preziose di coagulo politico, e dunque periodico contributo popolare al rafforzamento istituzionale del ruolo imperiale.

D'altro canto, sempre il Teodosiano altrove avrebbe mantenuto la traccia di come pure in Oriente il tempo cristiano fosse più che "scrutato" con attenzione prima di essere ordinariamente rispettato, o eventualmente accantonato, come canone per il tempo dell'impero.

Nonostante le convinte, ripetute affermazioni dell'*officium* legislativo costantinopolitano circa la necessità di non praticare la tortura nel periodo quaresimale – il momento in cui, grazie alla penitenza e alla preghiera, ci si attendeva la "purgazione delle anime" (... *absolutio expectantur animarum*),⁴² durante il quale perciò non sarebbe stato lecito infliggere *supplicia* ai corpi –, di fronte a ben precise emergenze d'ordine pubblico l'atteggiamento sarebbe stato ben diverso. La cancelleria avrebbe stabilito che, per quanto in via del tutto straordinaria, assolutamente non si sarebbe dovuta fermare neanche la più cruenta tra le attività dell'inchiesta criminale: benché costretto a operare nel periodo della Quaresima, e finanche nel *venerabilis paschae dies*, al fine di non ritardare le indagini sul progetto criminoso sospettato a carico dei pericolosi *latrones* isauri, il governatore provinciale avrebbe senz'altro dovuto procedere all'interrogatorio, efficace solo grazie alla tortura dei prigionieri già reclusi.⁴³

appunto nelle scelte politiche coeve, dal prevalere di un *apparatus* burocratico e cortese assai tradizionale, con Onorio appena adolescente, ruotante attorno a Stilicone (il 399, per esempio, fu l'anno in cui Nicomaco Flaviano il Giovane, tipico rappresentante della vecchia aristocrazia romano-italica paganeggiante, tornò alla potente prefettura di Roma); cf. E. Dovere, *Una lex satuta del 399*, 176 ss. con bibliografia. Del resto, proprio «gli anni della fine del secolo sono centrali nella storia della dittatura stiliconiana»; insiste allora «un programma di conciliazione politica e religiosa tra le forze presenti in Occidente per affrontare la pernicioso questione posta dalla ribellione africana di Gildone» (De Bonfils, *Omnes ... ad implenda*, 255).

⁴¹ Da ultimo cf. D. Vera, *Ludi pagani e impero cristiano. Osservazioni sugli spettacoli pubblici in Roma tardoantica*, in *Dinamiche politico-ecclesiastiche nel Mediterraneo cristiano tardoantico. Studi per Ramón Teja*, edd. S. Acerbi - G. Vespignani, Roma 2017, 255 ss.

⁴² Cf. CTh 9, 35, 5.

⁴³ Cf. fonti e bibliografia in *apparatu* a *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, II: *Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondienens*, texte latin Th. Mommsen - P. Meyer - P. Krueger, trad. J. Rougé - R. Delmaire, introduction et notes R. Delmaire et alii, Paris 2009, 182 s.

L'editto, indirizzato da Teodosio II al prefetto del pretorio e che leggiamo come CTh 9, 35, 7, mentre fornisce il grado di eccezionalità della specifica disposizione, al tempo stesso conferma l'incondizionata autonomia che normalmente, ossia come linea politica di fondo, guidava la cancelleria nell'adeguare o meno le attività pubbliche ai ritmi del tempo cristiano. Il rischio criminale (e fors'anche istituzionale) paventato nel provvedimento, una temibile rivolta armata degli Isauri,⁴⁴ appariva tanto incombente da indurre il legislatore – dismettendo, per l'inusuale ma rischiosa circostanza, la già prescritta “inerzia pubblica” quaresimale/pasquale – a ordinare la riattivazione di tutti i meccanismi, anche i più feroci ma velocizzanti il lavoro degli inquirenti, previsti dalle indagini processuali di *routine*. E la consapevolezza normativa che trattavasi di una violazione costretta, frutto di una opzione necessitata, di quel tempo civile già ufficialmente determinato sulle cadenze cristiane veniva confermata con chiarezza dal modo in cui l'editto medesimo si chiudeva, il tratto cioè ove il legislatore manifestava l'opportunità di giustificare moralmente se stesso. Egli offriva agli occhi dei tanti sudditi-*fideles* le proprie ragioni legate alla buona politica: l'ottenimento della *publica utilitas* grazie alle procurate *multorum salus et incolumitas* rappresentava la (quasi) sicura garanzia del perdono divino per la scelta straordinaria, ma politicamente legittima, effettuata a favore dell'impiego “fuori tempo” della tortura.

Quello che appare indubbio, ed è ciò che di solito si è teso sostanzialmente a sottolineare in dottrina, è il generale atteggiamento assunto dagli *officia* tra IV e V secolo in direzione di un modellamento del calendario civile, più che spesso quello giudiziario – anche se, come visto, con importanti ‘strappi’ politici –, sulle scansioni dettate dall'anno liturgico della *catholica ecclesia* quale indizio incontrovertibile della connotazione cristiana dell'impero tardo.⁴⁵ Quasi per nulla, viceversa, si è evidenziata la libera ed estrema abilità politica dei burocrati imperiali nel gestire al meglio, per l'esercizio del governo, il nuovo tempo ufficiale cristiano-civile anche nei tratti istituzionalmente più alti, non solo quindi nelle congiunture emergenziali come quella posta, con Teodosio II, dalla rivolta isaurica dell'inizio del V secolo, oppure in occasione di (moderate) frizioni *imperium-ecclesia* come nel caso, con Onorio nel 399, delle maleaccolte richieste del concilio cartaginese. Al contrario, proprio l'accortezza della normazione tardoromana nell'impiego dell'idea-tempo – civile e poi, assieme, cristiana – andrebbe ben rimarcata poiché

⁴⁴ Va ricordato che questa popolazione del Mezzogiorno montuoso dell'Asia Minore si sarebbe mostrata ribelle fino all'epoca bizantina inoltrata; le fonti attestano che già dal IV secolo a.C. essa si era scontrata con greci e romani sino a una (quasi) definitiva sconfitta, con conseguente deportazione in Tracia, subita durante il principato di Anastasio I; cf. per tutti C. Capizzi, *L'imperatore Anastasio I (491-518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità*, Roma 1969, 89 ss.

⁴⁵ Cf. per es. C. Ventrella Mancini, *Tempo divino e identità religiosa. Culto, rappresentanza, simboli dalle origini all'VIII secolo*, Torino 2012, 103 ss.; adde F. Graf, *Roman Festivals in the Greek East. From the Early Empire to the Middle Byzantine Era*, Cambridge 2015, 105 ss.

da un lato, dapprima con qualche apparente incertezza e poi con alcune evidenti aporie, strutturalmente inserita nella codificazione teodosiana, cioè all'interno del risultato concreto del segmento apicale della politica imperatoria, e perché d'altro canto così funzionalmente presente nelle esperte scelte di governo teodosiane da rasentare finanche l'espressione della vera e propria sagacia operativa.

4. Il *Codex Theodosianus*, fin dalla sua programmazione disposta nell'anno 429 e poi focalizzata in modo vistosamente diverso nel 435 – rispettivamente con gli editti in CTh 1, 1, 5 e 1, 1, 6 –,⁴⁶ avrebbe manifestato l'esplicito interesse del legislatore per l'impiego della “categoria-tempo”.⁴⁷ Non a caso, infatti, la percezione del tempo legislativo quasi percorreva l'intero ordito del progetto originario del Codice e forniva, palesemente, la misura della presenza diffusa e strutturale del senso teodosiano di esso. In esordio, l'editto del 429 richiamava come modelli le vecchie raccolte di *rescripta* della fine del III secolo, il Gregoriano e l'Ermogeniano e, continuando poi col ricordo delle *leges* costantiniane e di quelle successive – ma soprattutto stabilendo concreti criteri di lavoro anche di tipo cronologico –, in chiusura del dettato fuggiva in avanti, ipotizzando i modi del futuro normativo dell'impero. Si trattava di un vero e proprio itinerario temporale, rapido ma cadenzato, che partiva dal *ius principale* dell'età di Diocleziano per proiettarsi in direzione di quello degli ancora inesistenti successori di Teodosio II.

Senza punto voler accedere alle diverse questioni tuttora aperte sull'ambiziosa operazione codificatoria degli anni 429-439, si può senz'altro notare come tra i fatti certi a essa relativi – ed elemento esternato fin da subito, proprio dal codificatore, come inderogabile metodo di lavoro per i suoi tecnici – vi fu l'utilizzo della prospettiva temporale: la disposizione normativa, puntualmente osservata dai commissari imperiali nel trascogliere le leggi dall'inizio del IV secolo in avanti (nel manipolarle, aggiornandole, e poi nell'ordinarle), secondo cui queste avrebbero prima dovuto trovar posto all'interno dei vari *tituli* a seconda della rispettiva “materia” e poi, una volta recintate da una specifica *rubrica*, le si sarebbe dovute ordinare in un'utile successione cronologica tenendo conto, appunto, delle date esibite da ciascuna di esse.

Imponendo un razionale criterio di sistema abbastanza vicino a uno di quelli di cui oggi parlano, per esempio, gli studiosi del *ius publicum* italiano (e non solo)

⁴⁶ Ultimo cf. E. Germino, *Il progetto codificatorio di Teodosio II. Qualche riflessione su CTh 1, 1, 5 e 6*, in *Signa amicitiae. Scritti offerti a Giovanni de Bonfils*, ed. E. Dovere, Bari 2018, 182 ss., con tutta la bibliografia.

⁴⁷ Peraltro, ben quattro titoli del Codice avrebbero riguardato esclusivamente le conseguenze del trascorrere del tempo: CTh 2, 6 (*De temporum cursu et reparationibus denuntiationum*); 4, 11 (*De longi temporis praescriptione*), 14 (*De actionibus certo tempore finiendis*) e 15 (*De quinque-nii praescriptione*); cf. W. Wolodkiewicz, *Le temps dans le Code Théodosien*, in *Société, économie, administration dans le Code Théodosien. Actes Journées d'études sur le Code Théodosien Lille 2005*, edd. S. Crogiez-Pétrequin - P. Jaillette, Lille 2012, 185 ss.

quando trattano di rapporti tra le fonti,⁴⁸ alla radice della sistemazione delle leggi nel Codice veniva posto, accanto ad un altro esplicito principio, quello strettamente ispirato alla successione normativa temporale:

Ciò che la molteplicità [delle leggi] farà sì che si riscontri in diverse sezioni venga accolto secondo la successione dei testi, non solo dopo aver computato i consolati e una volta controllata la cronologia imperiale, ma anche in modo che la struttura stessa del provvedimento attesti che sono più efficaci le disposizioni emanate da ultime.⁴⁹

Tanto aveva stabilito l'editto programmatico del 429, altrettanto aveva ribadito la successiva costituzione del 435: «in maniera che quelle recenziori [le leggi] possano emergere non solo grazie al conteggio dei consoli e dei giorni [...]».⁵⁰

Giusto il “tempo”, perciò, pragmaticamente inteso come ordine cronologico, assieme a quello della “competenza”,⁵¹ costituiva una delle due regole-base atte a garantire un'efficiente organizzazione del Codice. Grazie a esse si consentiva un futuro pratico impiego dei tantissimi materiali autoritativi che, sopravvissuti alla selezione preparatoria, sarebbero stati infine razionalmente sistemati, come sappiamo per l'anno 437,⁵² nei sedici *libri legum* del nuovo, anzi del primo vero *Codex* imperiale.

E questa complessa manovra codificatoria, per certi versi assolutamente inusitata per il tradizionale ordinamento giuridico dei romani, sarebbe stata sino in ultimo davvero attentissima agli importanti tempi della politica. Sarebbero state cadenzate con precisione estrema persino le tappe della vigenza ecumenica del *Codex*, e a esse sarebbe anche stato intrecciato, con opzione politica singolarmente efficace e felice, finanche il tempo cristiano.

Volendo raggruppare davvero in poche battute i fatti in questione, si può dire succintamente quanto segue.

Il Codice Teodosiano, finalmente ultimato dopo un presumibile sofferto lavoro durato un decennio scarso, veniva promulgato, per usare un'espressione lontana dalla realtà romana ma cara agli odierni giuristi, con una legge *data* a Costanti-

⁴⁸ Per tutti cf. V. Crisafulli, *Lezioni di diritto costituzionale*, 2.1: *L'ordinamento costituzionale italiano (Le fonti normative)*, ed. F. Crisafulli, Padova 1993⁶, spec. 205 ss.; *adde*, più recente, R. Bin - G. Pitruzzella, *Diritto pubblico*, Torino 2017¹⁵, 298 ss.; nonché P. Carrozza - A. Di Giovine - G.F. Ferrari, *Diritto costituzionale comparato*, 1-2, Roma-Bari 2017³ (ML), *passim*.

⁴⁹ Cf. CTh 1, 1, 5; cf. il mio *Sistema delle fonti e legge-codice: il Codex Theodosianus*, ora in E. Dovere, *Il secolo breve del Teodosiano. Ordinamento e pratica di governo nel V secolo*, Bari 2016, n. 3, qui 70 ss.

⁵⁰ Cf. CTh 1, 1, 6.

⁵¹ Cf. CTh 1, 1, 5 e 1, 1, 6. Fonti e letteratura sul cosiddetto *Codexsystem* epiclassico e tardoantico sono in M.U. Sperandio, *Codex Gregorianus. Origini e vicende*, Napoli 2005, 301 ss.; *adde infra* nota 64.

⁵² Cf. *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, 1.1: *Prolegomena* (ed. Mommsen), IX.

nopoli nel febbraio dell'anno 438 e che a noi, nella tradizione manoscritta, è giunta come NovTheod. 1,⁵³ la *Saepe nostra clementia*. Con questa, tra le altre cose, Teodosio II stabiliva che il *Codex*, benché ora andasse fatto conoscere con urgenza anche al di fuori dei confini orientali dell'impero,⁵⁴ sarebbe comunque entrato in vigore in entrambe le *partes* solo da lì a più di dieci mesi, e cioè dopo un tempo dilatato fino al 1° gennaio del 439.⁵⁵ Con grande perizia amministrativa, rinviando la vigenza ecumenica del Codice di quasi un anno, gli *officia* costantinopolitani tenevano conto, con prudenza consapevole, sia dei tempi necessari per il materiale arrivo dell'opera in Occidente – essa era stata personalmente consegnata dal codificatore, a Costantinopoli, nelle mani di Fausto, prefetto del pretorio di Valentiniano III –,⁵⁶ sia dei tempi indispensabili affinché per ovvi motivi se ne effettuasse, con le migliori garanzie di autenticità e sicurezza, un sufficiente numero di originali per la dotazione degli uffici pubblici di ogni regione.⁵⁷ Si trattava, in sostanza, di una diligente attenzione tecnico-amministrativa per il tempo conclusivo, davvero essenziale dal punto di vista operativo, dell'intero piano codificatorio al fine di consentire d'essere pronti con agio all'applicabilità universale dell'opera finalmente conclusa.

Peraltro, giusto il tempo che il codificatore lasciava alla burocrazia dipendente da Ravenna sia per la riproduzione entro la fine del 438 di tanti esemplari del *Codex*, sia per la successiva capillare distribuzione di essi anche nei luoghi più lontani dal Centro,⁵⁸ assai probabilmente consentiva di riflettere con ponderatezza – sempre che tutto non fosse già stato prestabilito a Costantinopoli –, e scegliere non a caso (come del resto è spesso avvenuto nella storia anche recente dei popoli)⁵⁹ il momento migliore per ufficializzare in Occidente l'atteso prodotto dell'impegno costantinopolitano, il *corpus legum* già formalmente reso noto dal principe nella capitale d'Oriente all'inizio dello stesso anno.⁶⁰

Ebbene, proprio il tempo cristiano avrebbe offerto il destro più vantaggioso per concludere in maniera politicamente significativa l'intera impresa codificatoria.

Il dirigitico apparato burocratico orientale, in evidente accordo con gli *officia* ravennati, era stato capace di compiere una manovra ordinamentale davvero

⁵³ Cf. qui il mio *Ius principale e catholica lex (secolo V)*, Napoli 1999², 61 ss.

⁵⁴ Cf. pure *Gesta senatus Romani* 3.

⁵⁵ Cf. NovTheod. 1, 3.

⁵⁶ Cf. *supra* nota 54.

⁵⁷ Cf. *Gesta senatus Romani* 5 e 7; *adde* NovTheod. 1, 8 in fine, con le indicazioni date al prefetto del pretorio.

⁵⁸ Per l'Africa cf. *Gesta senatus Romani* 7.

⁵⁹ Esempi sono nel mio *Ruolo provvidenziale del Codice Teodosiano: il Natale del 438*, ora in E. Doveri, *Medicina legum*, II, n. 7.

⁶⁰ Indipendentemente dal contenuto della NovTheod. 1, non è inutile ricordare che i *Gesta senatus Romani* 2 e 3, conservando l'allocuzione del prefetto Fausto ai *Romani senatores* in occasione della presentazione del Teodosiano in Occidente, testimoniano senz'altro della solennità conferita alla pubblicazione orientale del *Codex* al momento delle nozze costantinopolitane dell'Augusto ravennate Valentiniano con la figlia del "codificatore" Licinia Eudossia.

epocale. Il *Codex* costituiva un'assoluta novità per tutti i romani; esso si presentava ordinatorio di gran parte della realtà giuridica e mai, sino a quel punto, i *cives* avevano avuto come perno del loro sofisticato sistema un unico strutturato assieme di leggi. In luogo delle tante e sparpagliate fonti esistenti, soltanto al Teodosiano, in prospettiva, e alla massa del vecchio diritto da esso richiamato (le raccolte della fine del III secolo, gli scritti degli antichi *prudentes*⁶¹ e poco altro *ius* "specializzato")⁶² sarebbe occorso fare riferimento oltre che da parte dei sudditi anche nelle attività di governo e, soprattutto, nell'esercizio della giurisdizione.⁶³

Per quanto si trattasse "solo" di un assieme di costituzioni che non doveva affatto rappresentare l'intero ordinamento,⁶⁴ esso appariva tendenzialmente assorbente delle maggiori necessità giuridiche del momento. Da un lato, col suo articolato sistema e i ricchi e variegati contenuti, si presentava come uno *speculum* fedele della complessità sociale tardoantica; dall'altro, proprio perché risultato apprezzabile d'una precisa programmazione politica, istillava sensazioni di certezza, ordine, sicurezza, compattezza istituzionale e, forse (come si intuisce da certi materiali storiografici coevi), suggeriva finanche l'avvenuto raggiungimento di una sorta di pace civile ed ecclesiale.⁶⁵

L'operazione codificatoria teodosiana(-valentiniana), tutta calata dall'alto e che per la prima volta nelle plurisecolare storia giuridica romana andava a cancellare, di fatto, qualsiasi *ius* che non fosse preventivamente ammesso dai contenuti o dai rinvii del *Codex* medesimo, non poteva che essere stata tutta integralmente pilotata.⁶⁶ È probabile che l'autoritario apparato degli *officia* del dominato non avesse per nulla esitato nel programmare con savio buonsenso politico-amministrativo pure i modi e i tempi della gestione degli avvenimenti riguardanti la pubblicazione dell'opera sia in Oriente, in concomitanza di nozze imperiali, sia, rinviandola al momento "più opportuno", in Occidente. E un Codice dalla forte impronta cristiana – è inutile ribadire una volta di più i segnali provenienti dai materiali coevi, giuridici e non, che convergono in tale direzione – nella logica politica teodosiana non avrebbe potuto trovare il "suo" momento se non guardando dentro al tempo

⁶¹ Cf. solo CTh 1, 1, 5 e 6, nonché la cd. legge delle citazioni CTh 1, 4, 3; *adde* NovTheod. 1, 3 e CTh 1, 4. *De responsis prudentium*. Recente cf. G. Falcone, *Teodosio II e la «Conpendiosa divalium constitutionum scientia»*, in *Seminarios Complutenses de Derecho Romano* 28 (2015), 339 ss.

⁶² Cf. NovTheod. 1, 6.

⁶³ Cf. CTh 1, 1, 5; NovTheod. 1, 3 e 5-6.

⁶⁴ Cf. D. Liebs, *Il Codexsystem. L'aggiornamento della sistemazione del diritto romano in età tardoantica*, in *Giuristi romani e storiografia moderna. Dalla Palingenesia iuris civilis agli Scriptores iuris Romani. Atti del convegno Roma 2016*, ed. A. Schiavone, Torino 2017, 279 ss., 301.

⁶⁵ Cf. Socr., *h.e.* 7, 48, 6 s. (PG 67, 842A); cf. E. Dovere, *Il Codex Theodosianus come 'identità' e 'appartenenza'*, ora in Id., *Medicina legum, 1: Materiali tardoromani e formae dell'ordinamento giuridico*, Bari 2009, n. 7, in fine.

⁶⁶ Cf. G. Purpura, *La compilazione del Codice Teodosiano e la Lex Digna*, in *Studi in onore di Antonino Metro*, 5, ed. C. Russo Ruggeri, Milano 2010, 163 ss.

cristiano, e in esso individuando, all'interno di quello che i liturgisti chiamano il tempo forte, un tratto davvero fondativo, il *dies natalis Christi*.⁶⁷

E invero, il fatto politico culminante del lungo itinerario codificatorio sarebbe stato, appunto, quello di aver preferito proprio la data del 25 dicembre ad altri possibili giorni per presentare ai senatori romani, ufficialmente, il Codice Teodosiano.

Per merito dei *Gesta senatus Romani de Theodosiano publicando*, collocati da Mommsen in esordio all'edizione del Codice, noi sappiamo che il 25 dicembre 438 si sarebbe formalmente concluso il lavoro preparatorio alla vigenza universale dell'opera con la presentazione solenne ai vertici istituzionali dell'Occidente di uno dei presumibili "primi originali".⁶⁸ Questo verbale di quanto avvenuto a Roma il giorno di Natale, di recente sottoposto con intelligenza a critica testuale proprio per la parte relativa alla datazione da esso documentata,⁶⁹ restituisce bene la scelta politica sincrona delle cancellerie, orientale e occidentale, di collocare la consegna pubblica e formale del *Codex* alla intelligenza romana, prodromica al suo imminente vigore ecumenico,⁷⁰ giusto al culmine di quella che per i cristiani è la breve stagione dell'attesa, il tempo della speranza gioiosa della venuta del Signore,⁷¹ lo speciale periodo che poi sarebbe stato chiamato dell'*Adventus*.⁷²

L'opzione del legislatore, politicamente più che ingegnosa (e fors'anche religiosamente sentita), di far corrispondere col tempo cristiano il tempo civile relativo all'apparizione ufficiale del suo Codice a Roma faceva sì che quest'ultimo sarebbe stato definitivamente associato, agli occhi della *christiana oikouménè*, alla

⁶⁷ Cf., per es., P. Gianola, *Avvento-Natale: tempo forte di annuncio e accoglienza vocazionale*, in *Rogate Ergo* 11 (1989), 16 ss.

⁶⁸ Cf. *Gesta senatus Romani* 1, 4; 3; 8, 16.

⁶⁹ Cf. L. Atzeri, *Gesta senatus Romani de Theodosiano publicando. Il Codice Teodosiano e la sua diffusione ufficiale in Occidente*, Berlin 2008, spec. 130 ss.; ma cf. il mio *Ruolo provvidenziale del Codice Teodosiano*, spec. § 3 s. (adde la mia recensione in *Latomus* 69 [2010], 237 ss.).

⁷⁰ Non si deve trascurare che nell'uso liturgico cristiano la festa di Natale si prolunga per otto giorni, con l'ultimo, il 1° gennaio – e proprio da tale giorno dell'anno 439 il Codice sarebbe entrato in vigore –, denominato *Festum sanctae Dei Genetricis Mariae in octava Domini* (cf. *Directorium liturgicum secundum calendarium ordinis praemonstratensis*, Roma 2017, 11). D'altra parte il 1° gennaio era pure «la festa comune a tutto l'impero romano», come ancora si legge in Liban., *or.* 9, 4 (ed. Förster); cf. A. Di Berardino, *Giovanni Crisostomo e la festa delle calende di gennaio*, in Paolo tra Tarso e Antiochia. *Archeologia/Storia/Religione. Atti XI Simp. Paolino*, ed. L. Padovese, Roma 2008, 177 ss., con fonti e letteratura; adde M. Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l'Empire romaine. Étude d'un rituel de nouvel an*, Bruxelles 1970, 58 ss.; J. Scheid, *Les réjouissances populaires des calendes de Janvier d'après le sermon Dolbeau 26. Nouvelles lumières sur une fête mal connue*, in *Augustin prédicateur (395-411). Actes Colloque Chantilly 1996*, ed. G. Madec, Paris 1998, 353 ss.; F. Graf, *Kalendae Ianuariae*, in *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium W. Burkert 1996*, ed. F. Graf, Stuttgart-Leipzig 1998, 199 ss.

⁷¹ Cf. M. Wallraff, *Christus verus Sol. Sonnen-verehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001.

⁷² Comunque, A. Di Berardino, *Leone Magno e il calendario cristiano*, 52, ci ha ricordato che il tempo dell'Avvento non veniva osservato nella Roma del V secolo.

ricorrenza dell'evento fondamentale nella storia della Speranza.⁷³ Con la scelta strategica effettuata, «il “giorno in cui nasce la luce invitta”, il solstizio d'inverno della storia mondiale» («questo è il senso vero del Natale»)⁷⁴ diveniva anche il momento in cui il *corpus legum* esibito ai Romani traghettava finalmente in piena luce, per merito di entrambi i principi e sotto il nome di Teodosio, un diritto da sempre oppresso, secondo le enfatiche affermazioni dell'Augusto orientale, da un'oscura caligine, uno *ius*, a voler stare alle parole del codificatore, quasi perduto nelle tenebre profonde ora disperse grazie allo splendore appunto conferito alla legge dal *Codex*.⁷⁵

I *Gesta senatus Romani*, perciò, ancora comprovano la disposizione dell'impero tardoantico a gestire con oculatezza il tempo cristiano assieme a quello civile. La decisione, ragionevolmente concordata tra *officia* d'Oriente e di Occidente – anche se, magari, con una “regia” solo costantinopolitana (è l'Augusto *senior* che afferma di «aver compiuto l'impresa fondamentale dell'età sua»)⁷⁶ –, di legare allora e nel tempo la pubblicazione romana del Teodosiano all'evocativa ricorrenza del Natale,⁷⁷ suggeriva che si intendesse quasi attribuire al Codice, con consapevole orgoglio politico, una sorta di ruolo benefico, felicemente risolutivo.⁷⁸

Il *Codex*, una non effimera e di fatto auspicata consolidazione giuridica basata su un inedito modello sistematico delle fonti, era riuscito a creare un nuovo e unico tempo – appunto, quello presente del Codice – per i tanti materiali del passato raccolti o richiamati e ora tutti universalmente vigenti in contemporanea.

⁷³ Cf. *I Io.* 3,2; *Lc.* 2,10 s.

⁷⁴ Così J. Ratzinger, *Chi ci aiuta a vivere. Su Dio e l'uomo*, ed. G. Francesconi, Brescia 2006, 97 ss.

⁷⁵ Cf. *NovTheod.* 1, 1-3: ... *et discussis tenebris compendio brevitatis lumen legibus dedimus, ... Quae singula prudentium detecta vigiliis in apertum ludemque deducta sunt nominis nostri radiante splendore ... Quamobrem detersa nube voluminum [...]*. In qualche modo, a me sembrano parole echeggianti ben noti tratti delle Scritture (cf. http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html); cf. *Lc.* 1,79: ... *in quibus visitabit nos oriens ex alto, illuminare his, qui in tenebris et in umbra mortis sedent, ad dirigendos pedes nostros in viam pacis*; prima ancora (ma anche *Ps.* 107 [106],10: *Sedentes in tenebris et umbra mortis*) *Is.* 9,1: *Populus, qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam; habitantibus in regione umbrae mortis lux orta est eis; adde infra nota 81.*

⁷⁶ Cf. *NovTheod.* 1, 1; cf. L. Atzeri, *Gesta senatus Romani*, 262 s. Per quanto silenziosamente presente a Costantinopoli nel febbraio 438 e consenziente col suocero Teodosio (cf. *Gesta senatus Romani*, 2), Valentiniano appare il grande assente della presentazione occidentale del Codice; il protagonista di questa, per il tramite alquanto ingombrante del prefetto, rimane senz'altro e solo Teodosio II (non per niente *consul ordinarius*, quell'anno, assieme a Fausto: *Gesta senatus Romani*, 1 e 3).

⁷⁷ Una risoluzione, peraltro, che avrebbe pure comportato alcune modalità logistiche eccentriche; sulla questione, politicamente non secondaria, cf. E. Dovere, *Ruolo provvidenziale del Codice Teodosiano*, 211 ss.

⁷⁸ Anche in questa chiave vanno interpretate le *adclamationes* senatorie puntualmente registrate da *Gesta senatus Romani*, 5 (cf. spec. l. 43).

Esso, anche grazie al suo collegamento temporale al *dies natalis Christi*,⁷⁹ al fianco delle indubbie sensazioni identitarie di stabilità istituzionale oltre che di ordine e sicurezza politica, nei sudditi cristiani sollecitava forse l'idea di aver anche svolto nel nome di Teodosio una sorta di funzione giuridicamente salvifica,⁸⁰ quasi come se si trattasse, assecondando il senso cristologico di una celebre espressione scritturistica, del risultato conseguito grazie ai «raggi benefici di un vero e proprio sole di giustizia».⁸¹

⁷⁹ E come ci è stato insegnato, «grazie alla venuta di Dio sulla terra, il tempo umano, iniziato nella creazione, ha raggiunto la sua pienezza»; invero, all'interno della dimensione temporale «si svolge la storia della salvezza, che ha il suo culmine nella “pienezza del tempo” dell'Incarnazione e il suo traguardo nel ritorno glorioso del Figlio di Dio alla fine dei tempi» (Giovanni Paolo II, lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*, 9-10: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html).

⁸⁰ Mi permetto di ricordare qui il versetto profetico di Isaia (33,22), che fa riferimento giusto a un re al tempo stesso giudice, legislatore e quindi Salvatore: *Dominus enim iudex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster: ipse salvabit nos*.

⁸¹ Cf. *Mal.* 3,20: *Et orietur vobis timentibus nomen meum sol iustitiae et sanitas in pennis eius; et egrediemini et salietis sicut vituli saginati*; non va dimenticato che questo passo di Malachia rimane la parte conclusiva dell'ultimo scritto profetico (quello di chiusura) dell'Antico Testamento. Peraltro, «nel III secolo dopo Cristo, un testo falsamente attribuito a Cipriano vedeva Cristo nel “sole di giustizia”, e ciò aiutava a fissare la data della nascita di Gesù attorno al solstizio d'inverno» (M. Gilbert, *Le antifone maggiori dell'avvento*, in *La Civiltà Cattolica* 159 [2008], 319 ss., qui 327; cf. *Cypr. Carth., pasch.*: PL 4, 964A).