

CECCONI, A. e CH. GABRIELLI (a cura di): Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza. Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009). Bari: Edipuglia, 2011. 413 pp. ISBN: 9788872286227.

Il volume raccoglie gli interventi proposti in occasione del Convegno Internazionale svoltosi a Firenze nel settembre 2009, promosso da Giovanni Alberto Cecconi e da Chantal Gabrielli, e dedicato allo studio delle politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. È strutturato in tre sezioni

(Grecia e Asia ellenistica, Roma repubblicana e imperiale, Tarda Antichità), seguite dagli abstracts degli interventi e dagli indici analitico e generale. Gli argomenti descritti nei vari contributi seguono uno sviluppo cronologico, rendendo bene l'idea di come nel corso del tempo nel mondo antico cambiarono le credenze religiose, le finalità di venerazione del divino e la tolleranza verso gli altri culti, passando dal politeismo pagano al cristianesimo, ma ribadendo, d'altro canto, che religione e politica furono sempre strettamente connesse e interdipendenti.

L'introduzione di Giovanni A. Cecconi (pp. 7-19) illustra i criteri che sono stati alla base della scelta degli argomenti da trattare e che hanno portato a privilegiare aspetti strettamente storici, lasciando deliberatamente da parte altri campi: i contributi raccolti sono dedicati per la maggior parte alla questione di come le linee di governo influenzavano le scelte religiose e viceversa, e le tematiche sono quelle del diritto e della storiografia. Ne risulta un corpus di interventi che coprono un arco di tempo di quasi mille anni e una vasta estensione territoriale (dalla Grecia arcaica all'Occidente della Tarda Antichità, passando per l'Oriente ellenistico) e che evidenziano, come recita il sottotitolo, «poteri e indirizzi, forme di controllo, idee e prassi di tolleranza» nell'antichità.

Nella prima sezione (Grecia e Asia ellenistica, pp. 21-132), contenente sei contributi, si analizzano vari aspetti della religione nella Grecia arcaica e classica (interventi 1, 2 e 3), dell'India nel periodo ellenistico (4 e 5) e del mondo greco (6).

Giorgio Camassa (Oreste fra il Peloponneso e l'Odissea: politica e religione nella Grecia arcaica, pp. 23-33), apre il dibattito partendo dal racconto erodoteo (I, 65-68) delle vicende della guerra tra Sparta e Tegea (575-560 a.C.), conflitto voluto dagli Spartani, convinti di assoggettare facilmente l'Arcadia dopo la conquista della Messenia. I Tegeati rispondono però con una resistenza inaspettata: la situazione arriverà ad una svolta quando Sparta, consigliata da un oracolo di Delfi, trasporterà le ossa di Oreste da Tegea nella propria agorà. Camassa si chiede se così facendo gli Spartani abbiano «riportato in patria» un eroe che apparteneva già da lungo tempo al loro patrimonio mitico-culturale, o si siano impossessati del patrono degli avversari, divenendo in tal modo essi stessi «patroni» di Tegea. Nella seconda parte dell'articolo si racconta la vicenda di Oreste che vendica il padre Agamennone, uccidendo Egisto (Hom. Od., I 40-41; III 311-312; IV 544-547) mentre Menelao, re di Sparta, grazie al gesto omicida di Oreste può restare incontaminato (altrimenti avrebbe dovuto vendicare egli stesso il fratello). Camassa propone un collegamento tra i due episodi e suggerisce una possibile manipolazione da parte di Sparta, a capo della Lega del Peloponneso, dei miti e dei culti arcaici per i suoi scopi politici, per legittimare la sua posizione di preminenza: ecco che la religione è funzionale alla politica.

Hans-Joachim Gehrke (Plaidoyer per Penteo, ovvero sull'utilità e sul danno della religione per la polis greca, pp. 35-42) a proposito del culto di Dioniso, recentemente esaminato da H. Versnel (Leiden, 1990) e della vicenda di Penteo descritta nelle

Baccanti di Euripide, immagina un ipotetico plaidoyer che il re di Atene avrebbe potuto pronunciare per difendere la città dalla diffusione di questo culto che rischiava di destabilizzare l'equilibrio tra religione e polis. Poiché le poleis non intendevano restare indifferenti né ignorare eventuali violazioni, si configurò nel diritto attico il reato di asebeia, di empietà, perseguibile in un processo pubblico e punibile con la morte: la religione non era un fattore privato ma riguardava l'intera città, e soprattutto in età ellenistica, le comunità greche erano abili ad accogliere ed integrare nuove divinità senza renderle pericolose per il loro tessuto socio-politico. L'idea è particolarmente originale anche se il contributo risulta di non facile comprensione per un non specialista.

Il tema del reato di asebeia è esaminato anche da Chiara Pecorella Longo (Il reato di empietà nel diritto attico, pp. 43-55) che restringe il campo di indagine al diritto attico, l'unico del quale possediamo dati che permettano di affrontare il problema, e presenta una serie di processi per empietà, dai quali ricaviamo però solo le procedure e non in che cosa consistesse il reato; la sola legge conservata (Plut. Per. 32), relativa a tale questione, è il decreto di Diopite del 433/2 a.C. o poco prima, servita per processare Anassagora e colpire così indirettamente Pericle, che però pone vari problemi di interpretazione. L'A. conclude che ad Atene, dove il processo scaturiva in base all'accusa presentata da un singolo cittadino, ed essendo il comportamento di empietà non definito chiaramente, le accuse di asebeia potevano essere sfruttate per colpire avversari politici, o nascevano

da reali preoccupazioni di carattere religioso: infatti la libertà di pensiero degli Ateniesi faceva sì che essi non punissero chi non credeva agli dei, ma intervenissero qualora l'empio tentasse di diffondere le proprie idee, pericolose per l'equilibrio della polis (concetto già espresso da Gehrke).

I due successivi interventi introducono un nuovo spunto di riflessione: la tolleranza del potente nei confronti dei popoli conquistati e delle loro credenze religiose. Andrea Zambrini (Alessandro in India: tra conquista, religione e tolleranza, pp. 57-66) analizza, basandosi sull'*Anabasi* di Alessandro di Arriano, l'atteggiamento di Alessandro Magno nei confronti della cultura indiana; dal racconto risulta evidente che il Macedone, con il procedere della conquista, tentava di assicurarsi l'appoggio di qualche esponente religioso locale, necessario per avere informazioni utili ad assoggettare le popolazioni alle quali andava incontro (l'interesse per la loro religione era quindi strumentale alla politica), dimostrandosi tollerante solo con chi non si opponeva alla sua conquista, o solo dopo che essa era avvenuta.

Su tale logica del potere torna con un ampio saggio Federico Squarcini (La logica della tolleranza di A.oka e la genealogia di una nuova politica religiosa, a lato del mondo ellenistico, pp. 67-96) il cui lavoro ha per oggetto il regno di A.oka (269/268-232/231 a.C.) in Sud Asia. Dopo aver dibattuto sullo stato degli studi, Squarcini fornisce una ricostruzione degli eventi principali della vita del sovrano della dinastia Maurya, tra i quali la sua conversione al buddhismo rappresenta un punto di svolta: le prime immagini di A.oka che le fonti ci tramandano sono

quelle di un sovrano crudele, feroce e intollerante, mentre dopo la conversione egli è dipinto come il monarca ideale, giusto, mite e, soprattutto, tollerante. Tale alternanza di atteggiamento, in particolare nei confronti dell'istituto conciliare buddhista, è strettamente dipendente dai fattori politici in gioco: come era avvenuto con Alessandro Magno, ancora una volta la tolleranza è conseguente all'affermazione del potere.

Conclude la sezione Federico Maria Muccioli (*Il culto del sovrano di epoca ellenistica e i suoi prodromi. Tre casi paradigmatici: Ierone I, Lisandro, la tirannide di Eraclea Pontica*, pp. 97-132) con uno studio sulle origini del Ruler Cult, il culto del sovrano in età ellenistica, in rapporto a culti divini ed eroici di età classica e arcaica: il conferimento di timai divine, con le quali il dinasta assume una funzione evergetico-salvifica e si affianca alle divinità tradizionali, trova le sue radici in fenomeni già rilevati in alcune comunità elleniche dell'epoca precedente. A sostegno di ciò sono portati tre exempla, riguardanti realtà differenti, da un punto di vista geografico, culturale e cronologico: il culto eroico di Ierone I (478-466 a.C.), in qualità di ecista, fondatore, di Etna, nella Sicilia del V secolo a.C.; il culto divino di Lisandro a Samo, a partire dal 404 a.C.; la tirannide di Clearco (364-353 a.C.) e dei suoi successori ad Eraclea Pontica, che instaurarono una forma di divinizzazione di loro stessi. Tali pratiche mostrano il mutamento di mentalità riguardo al conferimento di onori divini avvenuto lentamente nel mondo greco e preludio della svolta decisiva di età ellenistica.

La seconda sezione (Roma repubblicana e imperiale, pp. 133-232) è dedicata in gran parte all'analisi della applicabilità del concetto di tolleranza nel mondo romano (interventi 1, 2, 4 e 5), fornendo anche un esempio di strumentalizzazione politica di un culto (3) e due riflessioni sulle persecuzioni ai cristiani (6 e 7).

Si inizia con il contributo di Francisco Marco Simón (*Roman Policy Regarding Native and Provincial Cults in the West*, 2ND C. BC - 2ND C. AD, pp. 135-146) nel quale sono esaminati i meccanismi di intervento e di controllo del potere romano sui culti indigeni nell'Occidente; Roma trasmette le proprie usanze e tradizioni religiose e assorbe quelle locali dando vita ad un processo di doppio scambio. Solo gli eccessi vengono repressi, perché pericolosi per il mantenimento dell'ordine sociale, come nel caso del druidismo presso le tribù celtiche (Suet. Claud. 25; Plin. NH 30,13); tutto ciò fa parte di una predeterminata politica religiosa volta a ridare forma alle cosmologie indigene tramite la loro assimilazione nel pantheon romano e a trasmettere la nuova cultura della romanitas.

Nel suo intervento Valentina Arena (*Tolerance, Intolerance and Religious Liberty at Rome: an Investigation in the History of Ideas*, pp. 147-164) si pone un duplice obiettivo: indagare la ragione per la quale durante la Repubblica i Romani non elaborarono la nozione di libertà religiosa e analizzare la formulazione di tale concetto, comparso nel 197 d.C. quando Tertulliano, considerando la fede una scelta personale, parla per la prima volta di *libertas religionis* (Apol. 24, 5). Durante la tarda repubblica la religione era un fenomeno civico e non un credo individuale

e i nuovi culti dovevano essere tenuti sotto controllo perché avrebbero potuto dare vita a comunità religiose autonome potenzialmente sovversive (concetto esposto chiaramente da Cicerone nel *De Legibus*): la nozione di *libertas* era associata all'idea di non-dominazione, e mai ad altri campi, come quello ideologico-religioso. Con l'avvento del cristianesimo si ha un cambio di prospettiva, Cristo si pone come guida spirituale dei suoi seguaci e lentamente la pratica religiosa si distacca dalla pratica civile; i cristiani riconoscono il potere dell'imperatore ma non lo ritengono la somma autorità e chiedono al governo di garantire loro come cittadini una vita priva di interferenze nella sfera religiosa, creando il terreno concettuale per l'elaborazione del concetto di *libertas religionis*.

Attilio Mastrocinque (*Religione e politica: il caso di Bona Dea*, pp. 165-172), con un intervento non sempre chiaro in tutti i passaggi, restringe il campo d'indagine alla tarda repubblica e ai riti in onore di Bona Dea (Plut. *Caes.* 9-10), divinità romana del mondo femminile, identificata con la madre di Dioniso; tra le cerimonie in suo onore, la festa di dicembre è equiparabile al rito ateniese della Basilinna in cui venivano celebrate le nozze segrete tra Arianna e Dioniso. Durante il periodo delle guerre civili queste celebrazioni, che spettavano alla moglie del sommo magistrato romano furono strumentalizzate: gli uomini rafforzavano il loro potere politico attraverso il ruolo delle mogli che, con l'occasione, esibivano il loro status symbol nella società (emblematico il caso di Antonio che nel 39 a.C. fece battere moneta con le immagini di lui e della moglie Ottavia

raffigurati come Dioniso e Arianna). Con l'avvento al potere di Ottaviano fu Livia a diventare autorità di riferimento del culto di Bona Dea, occupandosi anche del restauro del suo santuario sull'Aventino.

Silvia Cappelletti (*La politica di Roma verso gli ebrei della diaspora e della Giudea: alcune riflessioni*, pp. 173-186) si occupa di indagare i rapporti fra Roma e i Giudei nel periodo repubblicano e imperiale attraverso le norme emesse da diverse autorità pubbliche nei confronti di specifiche comunità. Roma, come si ricava dalle Antichità Giudaiche di Flavio Giuseppe, garantiva ai Giudei della diaspora la possibilità di seguire i propri costumi e le proprie norme, laddove queste non interferissero con lo *ius romanum*, e differenziava il proprio atteggiamento a seconda delle particolari realtà locali: se la Giudea fu colpita da frequenti ribellioni, represses con la forza da Roma, le comunità di diaspora mantennero invece rapporti positivi con le autorità romane e furono in grado di dialogare con esse in maniera dinamica ed efficace.

Giuseppe Zecchini (*Religione pubblica e libertà religiosa nell'impero romano*, pp. 187-198) riflette sull'essenza stessa della religione romana, per la quale ritiene inopportuno e anacronistico parlare di tolleranza: tolleranza significa «sopportazione» e mal si applica al paganesimo romano che non era certo una fede personale in cui atteggiamento esteriore e credo interiore coincidono, bensì una religione pubblica e collettiva, volta a garantire la *pax deorum* necessaria per dominare e governare. Di fronte alle altre pratiche religiose Roma si comportava in modo «tollerante» nel senso che non

interveniva a meno che esse non risultassero incompatibili con le sue forme di governo: non interessavano i contenuti bensì le dimensioni del fenomeno e il rischio che si creasse una società parallela. Più che di tolleranza si trattava di pragmatismo. Il conflitto col cristianesimo fu dovuto principalmente alla sua pretesa di sostituire la religione capitolina come religione pubblica e ufficiale dell'impero.

Con James B. Rives (*The Persecution of Christians and Ideas of Community in the Roman Empire*, pp. 199-216) viene indagata la natura del conflitto col cristianesimo, che rappresenta una anomalia nella consueta politica religiosa di Roma: nei primi due secoli dell'Impero le persecuzioni furono dei fenomeni isolati e circoscritti (come quella di Nerone del 64 d.C. o di altri casi particolari), e non sembrano derivare da una legge ben precisa che condannasse espressamente chi professasse il cristianesimo (l'A. esamina gli scritti degli apologeti e il dibattito attuale in proposito). L'avversità era alimentata dai timori che i cristiani formassero una sorta di «para-comunità» e caratterizzata perlopiù da accuse rivolte alle autorità, che intervenivano per non provocare rivolte della popolazione ostile ai cristiani. Nel decreto di Decio del 250 d.C., che obbligava a sacrificare agli dei tradizionali, Rives vede un cambio di prospettiva: la spinta alla persecuzione era scaturita dal governo centrale con una legge specifica e il fenomeno non riguardava più singole realtà locali bensì tutto il territorio dell'impero. Su questa stessa linea si collocano i successivi interventi di Valeriano e di Diocleziano: la persecuzione contro i cristiani aveva assunto una portata generale.

Mark J. Edwards (*Greeks and Demons in the Great Persecution*, pp. 217-232) suggerisce che il revival degli oracoli pagani riscontrato nel periodo della grande persecuzione ai cristiani del 303 d.C. voluta da Diocleziano e ispirata, secondo Porfirio (*Vita Plot.* 22-23), da Apollo, sia stato promosso dai filosofi ostili al cristianesimo. Tale retorica si ritorse contro i pagani perché i cristiani usarono le opere di Porfirio (*Sulla filosofia tratta dagli oracoli e De Abstinencia*), ideate in difesa della religione pagana, per provare che la persecuzione era stata ispirata da demoni mendaci. Con Porfirio infatti si ha una innovazione nella demonologia: se in autori come Giustino, Tertulliano e Origene i demoni erano considerati angeli caduti dal cielo intenti a divulgare fra gli uomini la falsa religione, Porfirio attribuisce loro molto più potere. Per questo motivo Eusebio, al servizio di Costantino, poté incolpare i demoni (e i cattivi oracoli da loro ispirati) dei crimini commessi dagli uomini e in particolare delle persecuzioni contro i cristiani.

Alla terza sezione, riguardante la Tarda Antichità (pp. 233-369), è stato dedicato uno spazio maggiore (8 interventi).

Nicole Belayche (*La politique religieuse «païenne» de Maximin Daia. De l'historiographie à l'histoire*, pp. 235-259), dopo aver preso in esame i pareri moderni, analizza la politica religiosa di Massimino Daia (311-313 d.C.), ricordato per una sua presunta «riforma pagana»: egli aveva istituito un'organizzazione sacerdotale gerarchica che si occupava del culto degli dei civici e di coordinare la lotta contro i cristiani. Sottolinea l'A., ciò che si ricava dalle fonti letterarie (Lattanzio

ed Eusebio di Cesarea) e da due documenti epigrafici è che Massimino si situa in una linea di politica religiosa pagana tradizionale, sulla scia della riorganizzazione territoriale e amministrativa operata da Diocleziano: la sua riforma sembra piuttosto un mito storiografico creato dalla propaganda volta a colpire i nemici di Costantino.

Il contributo di Jörg Rüpke (*Individual Appropriations and Institutional Changes: Roman Priesthood in the Later Empire*, pp. 261-273), prendendo avvio dal suo *Fasti Sacerdotum* (Oxford 2008), offre nuove prospettive alle relazioni tra politica e religione in età tardo imperiale; l'analisi sugli sviluppi strutturali dei nuovi sacerdoti e sui cambiamenti interni a quelli tradizionali porta a rivedere la convinzione che i sacerdoti pagani avessero perso d'importanza. Dal III secolo in poi si nota l'inserimento di titoli sacerdotali nelle carriere equestri e senatorie e la carica di *pontifex maximus* diviene normale nella titolatura imperiale (forse a seguito della sacralizzazione della funzione di Augusto, ipotizza Rüpke). Queste cariche quindi non perdono valore, come si riteneva, ma il cambiamento avviene nel loro significato politico.

Con l'intervento di Barbara Scardigli (*Tolleranza religiosa di Costanzo II?*, pp. 275-285) ci troviamo nuovamente di fronte al concetto di tolleranza. L'oggetto della ricerca è qui la politica religiosa di Costanzo II (337-361 d.C.): se nella prima parte del suo regno egli si dimostrò tollerante in varie circostanze (come nel caso degli ariani Teofilo e Ulfila e dell'ortodosso Frumenzio), quando rimase unico regnante il suo atteggiamento nei confronti delle altre religioni si fece più aspro, aspirando egli all'unità della fede cristiana.

Allora, nota l'A., la «tolleranza» nei casi sopra indicati ebbe motivazioni pratiche e politiche più che ideologiche: i tre personaggi, stanziati alle estremità dell'impero, risultavano utili per motivi economici e militari (principalmente per il reclutamento di soldati).

Maijastina Kahlos (*Rhetoric and Realities: Themistius and the Changing Tides in Imperial Religious Policies in the Fourth Century*, pp. 287-304) concentra la sua attenzione sul pensiero del filosofo e oratore Temistio (317-388 d.C.): egli ricoprì importanti ruoli amministrativi alla corte di

Costantinopoli durante i regni di Costanzo II, Giuliano, Gioviano, Valentiniano I e Valente (337-375 d.C.) e rappresenta perciò una fonte notevole per la comprensione delle politiche religiose nella sequenza di questi imperatori, che sono illustrate nella prima parte dell'articolo. Nella seconda parte invece Kahlos si sofferma su alcune idee sostenute dall'oratore nelle sue opere: in particolare viene analizzata l'Orazione 5, in cui Temistio espone e appoggia la politica religiosa di Gioviano, allo scopo di influenzare l'opinione pubblica.

L'interdipendenza tra Chiesa e Stato nel diritto tardo romano ed ecclesiastico è l'oggetto dello studio di Caroline Humfress (*Defining the Politico-religious Sphere Case-by-Case: a Comparative Approach to Late Roman and Ecclesiastic Law*, pp. 305-318): attraverso un approccio comparativo vengono analizzate una serie di dispute legali «religiose» a partire dagli inizi del IV secolo (quando gli imperatori romani iniziarono a garantire privilegi legali ed esenzioni al clero cristiano) fino a tutto il V secolo, raccolte da fonti ecclesiastiche e non, e

differenziate per tipologia. Viene dimostrato come di volta in volta le persone coinvolte cercavano di manipolare la legge pro domo sua negoziando con le strutture giudiziarie. Secondo l'A. focalizzare l'attenzione su concreti processi giuridici può aiutarci ad indagare meglio le dinamiche dei rapporti tra il governo imperiale e l'amministrazione ecclesiastica.

Nel contributo di Chantal Gabrielli (Legislazione conciliare e priscillianesimo, pp. 319-337) vengono approfondite, alla luce delle fonti ispaniche di tardo IV e V secolo, le motivazioni che furono alla base della condanna del vescovo Prisciliano (385 d.C.), il primo eretico affidato dalla Chiesa all'autorità civile: dietro di essa si celavano gli interessi politici di Magno Massimo, desideroso di acquisire lustro agli occhi della Chiesa e di farsi valere di fronte all'ortodosso Teodosio. Il priscillianesimo però continuerà a diffondersi e ad essere avversato dal cristianesimo cattolico, preoccupato per le spinte autonomistiche della Chiesa ispanica: papa Leone Magno ebbe un ruolo fondamentale nella lotta al priscillianesimo del V secolo per il controllo dei vescovi e del clero provinciale in un momento storico in cui il potere imperiale si stava progressivamente sfilacciando.

Tolleranza religiosa e rapporti tra Stato e Chiesa sono questioni profondamente congiunte e interdipendenti.

Francesco Maria Petrini (Il potere ariano in Italia da Ricimero a Totila, pp. 339-357) ripercorre l'evoluzione e l'applicazione del credo ariano ai governi italici tardo antichi da Ricimero (456-472 d.C.) a Totila (542-552 d.C.); se infatti nell'Occidente tardo-romano si riscontra una generale configurazione di governi ariani che

imposero, talvolta con forza, il loro credo, il regno ostrogoto in Italia (493-552 d.C.) si caratterizzò per una forte tolleranza nei confronti delle altre confessioni e per una viva convivenza e collaborazione tra ortodossi e ariani. Petrini suggerisce alcune potenziali direzioni di ricerca, specialmente riguardo alla legislazione teodosiana della seconda metà del V secolo e allo stato giuridico della Chiesa ariana nel regno ostrogoto.

L'intervento di Francesco Grelle (La disciplina delle confessioni religiose nella sistematica del Codex Iustinianus e i profili teologici del potere normativo imperiale, pp. 359-369) esamina la posizione (fisica e ideologica) delle leggi riguardanti temi religiosi all'interno dei codici giuridici: mentre nel Codex Theodosianus (438 d.C.) la legislazione relativa alle tematiche religiose era stata raccolta nell'ultimo libro, il XVI, il Codex Iustinianus (529 d.C.) tratta le materie religiose nel I libro. Questo spostamento indica un ripensamento complessivo dell'architettura del sistema giuridico e dei suoi stessi fondamenti: si afferma una perfetta consonanza tra imperatore e pontefice nella guida alla fede e l'ortodossia viene posta a fondamento e presupposto dell'ordine giuridico.

A chiusura di questo percorso attraverso le politiche religiose nel mondo antico sono state pubblicate delle riflessioni conclusive (pp. 371-384), delle quali la prima, di Guido Clemente, dà un quadro d'insieme del convegno e delle tematiche trattate, mentre le altre due, di John Scheid e di Rita Lizzi Testa, focalizzano l'attenzione su particolari questioni: Scheid si interroga su che cosa fosse la religione all'epoca romana (repubblicana

e imperiale), illustrando in che cosa potesse consistere una politica religiosa di Roma e come si manifestasse in questo contesto l'intolleranza, mentre Lizzi Testa prosegue il discorso evidenziando la svolta operata in questo ambito dal cristianesimo.

Merito del convegno è senz'altro quello di dare un'immagine globale della religione romana, dei suoi legami con quella greca e del suo progressivo disgregarsi di fronte al cristianesimo, oltre a quello di confrontarsi con idee ormai assodate, osservandole da punti di vista diversi, studiandone aspetti finora trascurati e talvolta, mettendole in discussione e aprendo nuove prospettive. Forse avrebbe arricchito il dibattito un intervento sulla religione etrusca, dalla quale quella romana ha preso molto. Essa rivestiva un ruolo fondamentale nella vita delle città dell'Etruria, dato che i membri della classe sacerdotale erano aristocratici, discendenti dei principi che accentravano su di sé i poteri politici e religiosi, come sappiamo da molte fonti romane; perciò, sebbene l'approccio al mondo etrusco resti essenzialmente archeologico, sarebbe sicuramente servito ad ampliare le conoscenze storiche sulle «politiche religiose nel mondo antico». Un po' più lontano dal mondo mediterraneo appare invece il riferimento all'India e alla sua realtà politico-religiosa, anche se le riflessioni in esso contenute sono pertinenti al tema del congresso. Resta comunque indubbio il valore di questo convegno e della pubblicazione degli atti, per la ricchezza dei contributi apportati ad una tematica non certo nuova agli occhi dello studioso di religione o di storia antica.

Carolina Forasassi