

CONCETTO POLITICO E CONCETTO ECCLESIALE DI *POPULUS* NELLA TARDA ANTICHITÀ

VALERIO NERI

All'interno del tema ampio e stimolante che mi è stato proposto per questo convegno, il concetto di *populus* nella tarda antichità – che ho accettato con entusiasmo perché corrisponde ad un filone di ricerca che sto seguendo, sia pure in maniera non continuativa e sistematica, da tempo – ho scelto qui di trattare di uno degli aspetti più rilevanti e più innovativi del concetto rispetto alle età precedenti, accanto alla restrizione del significato di *populus Romanus* alla designazione della plebe urbana, del quale mi sono già precedentemente occupato¹, il parallelo tra il contenuto politico e quello ecclesiale di *populus*. Questo parallelo diventa tanto più evidente quanto più, con il progresso della cristianizzazione le due entità tendono a sovrapporsi, e riguarda sia il piano generale, sia quello locale: il *populus Romanus* e i singoli *populi* cittadini da una parte ed il *populus christianus* ed i *populi* delle singole chiese dall'altro. Il tema è sufficientemente ampio e complesso per meritare probabilmente una trattazione monografica. Mi accontenterò qui di richiamarne le linee essenziali.

I paralleli tra i due concetti sono, almeno in parte, immediatamente evidenti e parzialmente sono stati richiamati dagli stessi scrittori cristiani fin dal III secolo. Come concetti generali, che designano tutta la cristianità e tutti i cittadini romani dell'impero, i due concetti hanno una comune essenza multi-etnica, anche se, a differenza del *populus Romanus*, il *populus christianus* non è nato dall'allargamento alle genti delle prerogative del popolo eletto, ma al contrario dalla sua condanna e dalla sua esclusione dalla storia della salvezza. Come non si stancano di ripetere i Padri tardoantichi, *populus christianus* e *populus Iudaicus* sono entità contrapposte, tra le quali esiste una insanabile discontinuità.

D'altra parte, come ho già avuto modo di mettere in rilievo in precedenti lavori, la tarda antichità è caratterizzata da un'eclissi del concetto di *populus*

¹ Cfr. NERI, *Il populus Romanus nell'Historia Augusta, Historiae Augustae Colloquium Maceratense*, Bari 1995, 219-267; *Cives e peregrini nella Roma tardoantica: l'esaltazione dell'origo romana, in Identità e valori, fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica*, Roma 2001, 257-281.

Romanus come designazione della totalità dei cittadini romani, per i quali si preferisce ora la denominazione di *provinciales*, e dalla sua riduzione a fossile che designa sostanzialmente la plebe romana, particolarmente la plebe frumentaria. Le ragioni di questo importante slittamento politico ed ideologico sono complesse: da una parte è ora l'imperatore che incarna direttamente l'unità politica dello stato romano e i suoi stessi carismi e l'unità dei suoi *cives*. Questa tendenza sarebbe evidentemente conflittuale con la presenza accanto alla figura imperiale, e sul piano ideale, al di sopra di essa – in quanto da essa idealmente dovrebbe discendere il potere dell'imperatore – di una figura che esprima l'unità dei *cives* come *populus Romanus* e la sua gravitazione ideale verso Roma. Fin dalla fine del II secolo, dall'età di Commodo, era stato formalizzato un principio fondamentale nella storia del rapporto fra imperatore e Roma, quello cioè che Roma è là dove è l'imperatore². Dall'altra, fino almeno alla fine del IV secolo, quando accanto alla figura autocratica dell'imperatore, del *basileus*, continua ad esistere quella dell'*imperator*, come comandante militare ed insieme come *miles*³, ma anche in seguito almeno sul piano formale, fonte di legittimazione dell'imperatore è il consenso alla sua elezione dell'esercito, che in qualche misura rappresenta e sostituisce il *populus*. In ambito cristiano invece per molto tempo, fino all'affermazione contrastata in Occidente del primato del vescovo romano, l'unità del popolo cristiano è essenzialmente di natura mistica, come corpo di Cristo, e non ha, nemmeno idealmente, un centro gravitazionale ecclesiale. Prescindendo dalla consapevolezza della diversità essenziale della natura e della finalità di queste due agglomerazioni di *gentes*, che porterà Agostino ad affermare che la definizione ciceroniana di *respublica* come *res populi* potrà essere definitivamente inverata solo dalla definitiva affermazione, al di là della storia, della *res publica* cristiana⁴, agli occhi dei Padri il *populus christianus* è caratterizzato, per grazia di Dio, da un dinamismo che quello romano ormai non ha più: come afferma Agostino in uno dei sermoni recentemente scoperti e pubblicati da Dolbeau, *crescit in dies, augetur ubique in nomine Christi populus christianus*⁵.

Sia in ambito politico, sia in ambito ecclesiale, ad una concezione globale ed indifferenziata di *populus* se ne affianca una locale ed articolata, imperniata sulla città. Sul piano politico però, a differenza da quello ecclesiale, l'i-

² Cfr. per una storia di questo rapporto, NERI, *Verso Ravenna capitale. Ravenna, Roma e le residenze imperiali tardoantiche*, in *Storia di Ravenna, I: L'evo antico*, Venezia 1990, 535-584.

³ Cfr. NERI, *L'imperatore come miles: Tacito, Attalo e la datazione dell'Historia Augusta*, in *Historiae Augustae Colloquium Perusinum*, Bari 2002, 373-396.

⁴ Aug., *de civ. Dei* XIX, 21: *quae definitio, si vera est, numquam fuit romana res publica, quia numquam fuit res populi, quam definitionem voluit esse rei publicae*.

⁵ Aug., *Serm. noviss.* 4d, 8.

dentità civica e locale possiede una specificità irriducibile a quella romana ed imperiale, c'è una piccola e una grande patria. Sul piano ecclesiale invece l'identità civica e locale è, almeno originariamente, secondaria ed ogni comunità cristiana è sostanzialmente un segmento residente in una determinata località del popolo di Cristo. Come scrive suggestivamente Gregorio Magno nelle *Regulae pastorales*, il rapporto tra il *populus christianus* nel suo complesso ed i singoli *populi* ricorda quello dei chicchi del *malum punicum*, della melagrana, che sono tenuti coesi dalla buccia del frutto, come quelli dalla fede: *sic innumeros sanctae ecclesiae populos unitas fidei contegit*⁶.

Il *populus* delle singole chiese è ordinariamente distinto dai capi della comunità, il clero, con un parallelismo con il binomio politico, *ordo-populus*, che è messo in evidenza dai Padri fin dal III secolo. Tertulliano parla a proposito del clero di un *ecclesiasticus ordo*, distinto dalla *plebs*⁷, selezionato però, a differenza da quello cittadino, con criteri etici e non economici. Origene parla dei chierici come di *bouleutai* cristiani⁸. Questo parallelismo viene presentato però come squisitamente formale, uno strumento analogico che consente la comprensione della realtà ecclesiale anche ad un pubblico pagano. Per il presbitero alessandrino la differenza sostanziale fra il popolo cittadino e quello ecclesiale, al di là di queste analogie formali, è immediatamente visibile nel comportamento stesso delle due assemblee: “così, per fare un esempio, la chiesa di Dio che è in Atene è pacifica ed ordinata nel suo desiderio di piacere al Dio supremo, l'assemblea al contrario degli Ateniesi è tumultuosa e discorde e non ha nulla a che vedere con la chiesa di Dio di colà”. D'altra parte, in un numero limitato di casi, in parallelo all'originario significato totalizzante di *populus* sul piano politico, *populus* o *plebs*⁹ designano la totalità dei *fideles*, includendovi anche il clero.

Il popolo cristiano non comprende in sé, almeno fino al V secolo, articolazioni di natura politico-sociale, non oppone *élites* alla plebe, ed è dunque un popolo, in teoria almeno, di uguali nella fede. La sua composizione, sul piano sociale e politico, è diversa da quella del popolo cittadino, dal momento che vi erano compresi gli schiavi ed i residenti non cittadini, gli *incolae*. È difficile pensare che segmenti di questo *populus*, come appunto gli *incolae*, gli schiavi e le donne fossero esclusi dalla partecipazione attiva alla vita istituzionale della comunità, anche nella sua forma più significativa, come

⁶ Greg. Magn., *Reg. past.* 2, 4.

⁷ Tert., *Apol.* 39, 5.

⁸ Origen., *Contra Cels.* III, 30.

⁹ I due termini sono largamente interscambiabili, anche se i loro ambiti semantici non si sovrappongono completamente, in contesto politico, fin dalla tarda repubblica (cfr. NERI, *Populus Romanus*, cit., 236 ss.) e lo sono anche in contesto ecclesiale (cfr. Y. DUVAL, *La plebs chrétienne au siècle de Cyprien jusqu'à la paix de l'Église*, I, RÉAug. 48 (2002), 43-78, part. 270 ss.

vedremo, la partecipazione del *populus* all'elezione del vescovo. Non ne abbiamo comunque alcuna testimonianza esplicita.

Nella partecipazione attiva del *populus* alla vita della chiesa ha un'importanza essenziale ed è stata ed è al centro dell'attenzione degli studiosi della società tardoantica, oltre che di quelli della chiesa, la sua partecipazione all'elezione del proprio vescovo, in parallelo alla partecipazione del popolo cittadino all'elezione dei magistrati locali. Claude Lepelley, per quanto riguarda le città africane¹⁰ e, partendo dalle sue posizioni e da quelle di François Jacques¹¹, Charles Luce Pietri e Yvette Duval¹² hanno sostenuto l'influenza sul comportamento elettorale della *plebs christiana* di atteggiamenti e dinamiche presenti nella comunità politiche locali, nelle quali soprattutto le testimonianze epigrafiche documentano una partecipazione popolare attiva nella vita politica cittadina e soprattutto nell'elezione dei magistrati, che consente di correggere la *communis opinio* sulla sua marginalità o addirittura sulla sua insignificanza. È una tesi che, per l'autorevolezza dei suoi autori, per la ricchezza del materiale documentale utilizzato e per la brillantezza delle sue argomentazioni merita un'analisi attenta e consapevole della complessità dei contesti e delle implicazioni che essa coinvolge.

La partecipazione del *populus* all'elezione dei leaders religiosi della comunità costituisce un'essenziale innovazione nella storia della chiesa rispetto alle sue radici giudaiche e neotestamentarie pur se i Padri, soprattutto nel III secolo, si sforzano di mettere in evidenza linee di continuità. Il giudaismo biblico costituiva una società ierocratica, in cui il potere sacerdotale, che Jahvé stesso aveva ingiunto a Mosé di affidare al fratello Aronne ed alla sua discendenza, apparteneva storicamente ad un ristretto numero di famiglie. Nel giudaismo rabbinico gli uffici religiosi della comunità, in sede locale e nazionale, si reclutavano all'interno delle scuole della *thorà*, i cui membri si consideravano eredi degli anziani che Mosé in Num. 16, 11 aveva costituito come capi del popolo, e la successione avveniva ordinariamente attraverso la trasmissione da maestro ad allievo¹³. Questi leader vengono talora ammoniti a ricordare che occupano la loro posizione per i bisogni del popolo e che ad esso debbono rendersi accetti, ma la comunità nel suo complesso non ha voce nella loro elezione.

Anche nel cristianesimo delle origini la leadership della comunità viene

¹⁰ C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas Empire*, Paris I, 1979, 140 ss.

¹¹ F. JACQUES, *Le privilège de la liberté. Politique impériale et autonomie municipale dans les cités de l'Occident romain (161-244)*, Rome 1984, 379 ss.

¹² L. PIETRI-Y. DUVAL-CH. PIETRI, *Peuple chrétien ou plebs. Le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident*, in *Institutions et société dans l'empire romain au IV siècle ap. J.C.*, Rome 1992, 373 ss.

¹³ Cfr. C. THOMA, *Amt, Ämter, Amtverständnis*, III, TRE II, Berlin-New York 1978, 504 ss.

trasmessa per via autoritaria: gli apostoli, ai quali direttamente o indirettamente, come avviene per Paolo, Gesù stesso ha affidato il compito di predicare la Parola, fondano nuove comunità e costituiscono i loro leader, *episkopoi* (al plurale!) e *diakonoi* secondo *Philipp.* 1, 1¹⁴. A Gerusalemme, in cui, come scrive Ireneo, *habuit omnis ecclesia initium*¹⁵, la comunità fu guidata, secondo Egesippo, dopo la morte del Cristo, da suo fratello Giacomo, del quale fu successore Simeone, figlio di Clopas, fratello di Giuseppe¹⁶. Anche dubitando della veridicità delle tradizioni riportate da Egesippo, che scrisse verso la fine del II secolo, appare comunque evidente che la legittimità e l'autorevolezza dei capi della chiesa di Gerusalemme era legata, nel cristianesimo contemporaneo ad Egesippo, alla loro provenienza dalla famiglia di Gesù e che questa legittimazione appaia pienamente sufficiente¹⁷. In Atti 6, 6 gli Apostoli lasciano alla comunità la scelta dei diaconi.

Il primo testo cristiano in cui viene richiamato il consenso di tutta la chiesa all'elezione dei suoi *leader*, è l'epistola di Clemente Romano ai Corinzi, che è stata probabilmente scritta verso la fine del I secolo o comunque nei primi decenni del secolo successivo¹⁸. Questi leader sono gli *episkopoi*, dunque un collegio, che appare almeno parzialmente coincidente con i *presbyteroi*¹⁹. Dando un sommario della trasmissione del potere nelle comunità cristiane a partire dagli apostoli, Clemente afferma che, prevedendo le future contese circa il ruolo di *episkopos*, gli apostoli istituirono essi stessi i ministri delle chiese e stabilirono che alla loro morte succedessero loro nel ministero uomini provati: "quelli che furono da essi stabiliti e dopo da altri illustri uomini con il consenso di tutta la chiesa (*suneudokēsasēs pasēs ekklesias*)... che hanno avuto testimonianza da tutti e per molto tempo, riteniamo che non si siano allontanati dal loro ministero"²⁰. Se per i capi istituiti direttamente dagli apostoli e per quelli la cui successione fu da essi preordinata, questa scelta appare del tutto sufficiente a garantirne la legittimità, in seguito appare a Clemente che l'autorità degli illustri uomini che dopo gli apostoli designano i capi delle chiese non sia più del tutto sufficiente e che essa debba essere rafforzata dal consenso di tutta la chiesa, alla quale incombe anche il compito

¹⁴ Cfr. la lucida messa a punto di M. SIMONETTI, *Presbiteri e diaconi nella chiesa del I e II secolo*, VetChr 33 (1996), 115-132.

¹⁵ Ireneo, *Adv. Haer.* III, 12, 5.

¹⁶ Eus., *H.E.* VI, 22, 4. Cfr. R.M. GRANT, *Early episcopal succession*, Stud. Patr. 11, Berlin 1972, 179 ss.; SIMONETTI, *Presbiteri*, cit.

¹⁷ Su Egesippo cfr. da ultimo E. NORELLI, *La mémoire des origines chrétiennes*, in *L'historiographie chrétienne des premiers siècles*, sous la direction de B. POUDERON-Y.M. DUVAL, Paris 2001, 1-22.

¹⁸ Cfr. K. ERLEMANN, *Die Datierung des ersten Klemensbriefes*, NTS 44 (1998), 591-607.

¹⁹ Da Clem. Rom., *Ep. Ad Cor.* 44, 4-5, appare che sono i presbiteri incaricati dell'*episkopé*.

²⁰ Clem. Rom., *Ep. Ad Cor.* 44, 2-4.

di testimoniare nel tempo la conformità degli eletti al loro mandato. In epoca presumibilmente vicina a quella della epistola ai Corinzi di Clemente Romano, la *Didaché*²¹ richiama l'elezione da parte della comunità di *episkopoi* e *diakonoi*, in un contesto in cui essi rischiano di essere nelle comunità cristiane figure meno autorevoli di profeti e dottori²².

In un periodo dunque in cui non si è ancora affermata la figura monocratica del vescovo, la cui prima affermazione conosciuta è nelle epistole di Ignazio di Antiochia, l'elezione da parte della comunità degli *episkopoi* fornisce una legittimazione relativamente debole (dal momento che non li mette al riparo, come nel caso della comunità di Corinto nella epistola di Clemente Romano, dalla riconsacrazione da parte della comunità che li ha eletti) – che forse può essere giustificata come un allargamento della prerogativa concessa dagli apostoli alla comunità gerosolimitana di eleggere i diaconi – ad una figura relativamente debole, in quanto insidiata dall'autorità e dai carismi di altre figure.

Ben altro significato acquista l'elezione popolare del vescovo nel contesto dell'affermazione della figura del vescovo monocratico, anche se non a partire da Ignazio di Antiochia (non c'è traccia del motivo in ciò che di lui ci è stato tramandato). L'elezione del vescovo da parte dell'intera comunità gli conferisce una legittimazione del tutto peculiare dal momento che ne fa l'incarnazione dell'unità della chiesa e la manifestazione visibile dell'operare dello Spirito, secondo Paolo, in questa unità.

Questa linea di principio è ben attestata nella chiesa romana a partire dal III secolo. Nella *Tradizione apostolica* scritta da Ippolito nei primi decenni del III secolo si afferma nettamente che il vescovo deve essere eletto dalla comunità intera (*ab omni populo*)²³ concordemente (*consentientibus omnibus*). In questa elezione, come emerge dalla preghiera di consacrazione del vescovo, si manifesta la scelta divina, pur se essa si rende esplicita in forme e attraverso mediazioni diverse dall'elezione divina dell'Antico Testamento che Ippolito richiama²⁴. La partecipazione dell'assemblea del popolo all'elezione del vescovo romano è attestata da Eusebio di Cesarea a proposito dell'elezione di Fabiano, anche se, nella sua narrazione, il consenso dell'assemblea è provocato da un evento miracoloso che rende manifesta a tutti la volontà divina: una colomba che, discesa dal cielo, si pose sotto lo sguardo di tutti sulla testa dell'eligeno²⁵. Essa è dunque presentata da Eusebio essen-

²¹ Cfr. J.A. DRAPER, *The Didaché in modern research*, Leiden 1996.

²² *Did.* 15, 1-2.

²³ Hippol. Rom., *Trad. apost.* 2. Cfr. A. BRENT, *Hippolytus and the Roman church in the third century*, London-New York 1995.

²⁴ *Ibid.*, 4.

²⁵ Eus. Caes., *H.E.* VI, 29, 2-4.

zialmente come un'elezione carismatica della quale il popolo è testimone: la posizione eusebiana appare dunque, anche a questo proposito, non lontana da quella che vedremo essere quella origeniana, che cioè fonte autentica di legittimazione della funzione episcopale non è tanto il consenso della *plebs christiana*, quanto la manifestazione carismatica della volontà divina.

Nel III secolo colui che con maggiore ampiezza pone l'accento sulla necessità della partecipazione popolare all'elezione del vescovo e ne esplicita i fondamenti teologici è Cipriano: perché l'elezione sia legittima sono necessari il *suffragium* ed il *iudicium* di tutta la comunità, clero e popolo²⁶. I testi ciprianei non consentono di ricostruire con esattezza lo svolgimento di un'elezione episcopale e i rapporti e le funzioni delle varie componenti che vi partecipano, dunque il contenuto concreto di termini come *testimonium*, *iudicium*, *suffragium*. Se com'è probabile e come è attestato in una elezione episcopale in Africa di non molto successiva, nei *Gesta apud Zenophilum*, la volontà popolare si manifesta verbalmente attraverso slogan²⁷, si può pensare che i tre termini siano pressoché coincidenti se pensiamo ad acclamazioni del tipo *bonus ... eligatur*, in cui si esprime insieme il voto e la valutazione che lo giustifica. A questa identità di *iudicium* e *suffragium* sembra alludere lo stesso Cipriano in *ep.* 67, 4. L'intervento della *plebs* o del *populus* è distinto da quello del *clerus*, anche se ciò che avvalora l'elezione è appunto la loro unità²⁸. Si può pensare che il clero avesse la prerogativa di esprimere il suo giudizio ed il suo suffragio prima di quello popolare, in forma anch'essa collettiva se un accordo era stato preventivamente raggiunto. Quando questa distinzione non è specificata e si parla di *universus populus*, *universa fraternitas*, o semplicemente di *omnes*, il termine *populus*, come nel suo significato politico, esprime chiaramente la totalità dei fedeli, includendovi anche il clero. In quest'unità della chiesa nell'elezione del vescovo si manifesta pienamente nell'ordinario la volontà di Dio²⁹.

Cipriano attribuisce alla *plebs christiana* anche la prerogativa di ricusare un vescovo oltre che quella di eleggerlo: *plebs ... habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi*³⁰. Questa prerogativa non ha però certamente la pienezza di quella dell'elezione, anche se Cipriano la

²⁶ Cypr., *Ep.* 67, 4, 2: *et sit ordinatio iusta et legitima quae omnium suffragio et iudicio fuerit examinata*. Per un dossier dei testi ciprianei al proposito e per una loro puntuale analisi, cfr. ora Y. DUVAL, *Plebs chrétienne*, cit., 55 ss.

²⁷ Cfr. in generale, G.S. ALDRETE, *Gestures and acclamations in ancient Rome*, Baltimore 1999.

²⁸ Cypr., *Ep.* 44, 3, 2; 55, 8, 4; 68, 2, 1.

²⁹ Cfr. Cypr., *Ep.* 55, 8, 4: *factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio...*; *Ep.* 68, 2, 1: *episcopo Cornelio in catholica ecclesia de dei iudicio et cleri et plebis suffragio ordinato...*

³⁰ Cypr., *Ep.* 67, 3, 2.

presenta come ad essa parallela, dal momento che la prerogativa di condannare un vescovo come peccatore, e di escluderlo dunque dal governo della sua comunità, non è della *plebs*, ma della decisione concorde ed autorevole di un gruppo di vescovi, alla quale il *populus* ha il dovere di aderire³¹. Il richiamo da parte di Cipriano alla prerogativa della *plebs christiana* di *recusare indignos* giustifica la scelta che, come abbiamo visto, viene presentata come necessaria, sul piano etico ed ecclesiale, di rompere il legame di fedeltà e rifiutare la comunione, seguendo la prescrizione di un'istanza superiore, al vescovo che essa stessa aveva eletto.

Un elemento di grande rilevanza da mettere in evidenza è il fatto che questa elezione unanime da parte della comunità cristiana del proprio vescovo riguardava esso solo e non i membri del clero, a partire dai presbiteri. Ippolito afferma chiaramente che la prerogativa di eleggere i presbiteri spetta al vescovo, mentre l'ordinazione viene compiuta da tutto il collegio presbiterale³². I modelli veterotestamentari dei presbiteri sono gli anziani istituiti da Mosè. Per quanto riguarda Cipriano, Yvette Duval ha ragione ad affermare che non c'è traccia nella sua opera di un qualche ruolo della *plebs* nella designazione dei membri del clero e che non si può assumere che fosse allargato all'elezione di tutto il clero ciò che è attestato per l'elezione dei vescovi³³. La partecipazione di tutto il popolo all'elezione del vescovo attribuisce alla sua autorità, in quanto incarnazione dell'unità della comunità che egli guida, una pienezza di autorità e di rappresentatività che nessun altro membro del clero può possedere. A maggior ragione questo primato del vescovo vale anche in relazione alle altre figure autorevoli presenti nella chiesa, dai carismatici di varia natura agli esperti della Scrittura. Ne emerge chiaramente che l'elezione concorde del vescovo da parte di tutta la comunità è uno degli elementi essenziali a sostegno del carattere monocratico della figura episcopale.

Come ho cercato di mettere in evidenza, l'affermazione del principio della partecipazione popolare all'elezione episcopale nasce dunque all'interno di una dialettica ecclesiale, non influenzata, se non in maniera forse del tutto marginale dall'imitazione di un modello politico. I centri da cui questa affermazione viene promossa sono in Occidente Roma e Cartagine. Se i lavori di François Jacques e di Claude Lepelley hanno posto in luce la continuità di

³¹ Cypr., Ep. 67, 3, 2: *plebs obsequens praeceptis dominicis et deum metuens a peccatore praeposito separare se debet, nec se ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere, quando ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi.*

³² KOHipp. 7=Botte 20. Cfr. A. JILEK, *Bischof und Presbyterium. Zur Beziehung zwischen Episkopat und Presbyterat im Lichte des Traditio apostolica Hippolyts*, ZkTh 106 (1989), 376-401.

³³ DUVAL, *Plebs chrétienne*, cit.

tradizioni politiche di partecipazione popolare all'elezione dei magistrati municipali in Africa, questo naturalmente non può valere per Roma, dove i comizi elettorali erano stati aboliti fin dalla prima età imperiale. Inoltre la partecipazione popolare aveva riguardato e in qualche misura continuava a riguardare, sul piano politico, l'elezione di magistrati annuali, mentre l'elezione del vescovo riguardava il capo monocratico della comunità, in cui si assommavano per tutta la sua vita tutte le funzioni di governo, comprese quelle materiali, da quella amministrativa a quella giudiziaria.

Il principio della partecipazione di tutto il popolo all'elezione del suo vescovo, e la stessa figura monocratica del vescovo, della quale, come abbiamo visto, essa costituiva un sostegno essenziale, si afferma non senza contrasti. Origene, in una delle omelie sui Numeri, contesta il fatto che la plebe possa farsi tramite della volontà divina e sostiene che essa non possa esprimersi che per via carismatica: "chi fra la plebe, che spesso è mossa a clamore da promesse di vantaggi o da denaro, o anche fra gli stessi sacerdoti, chi, ripeto, può ritenersi idoneo a tale arduo compito – l'elezione cioè del vescovo – se non colui al quale Dio manifesta la sua volontà a seguito di preghiere e di insistenze?"³⁴. Lo stesso Origene ritiene che, in presenza di più candidati degni, la preferenza divina possa manifestarsi attraverso il sorteggio come gli apostoli stessi avevano fatto per inserire nel collegio dei dodici il sostituto di Giuda³⁵.

A partire dal IV secolo fino almeno alla fine del VI, fino al quale si spinge questa indagine, il principio della partecipazione del popolo all'elezione del vescovo è diffuso ovunque ed acquista, almeno largamente, un valore canonico. Continua in questo senso la tradizione della chiesa romana. Leone Magno afferma sinteticamente: *qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur*³⁶ e Gregorio Magno, soprattutto nel *Registrum epistularum*, in relazione ad un'ampia varietà di situazioni locali, invita ad un pieno accordo, *uno consensu*, il clero e la plebe locale nell'elezione del vescovo³⁷. In Gallia gli *Statuta ecclesiae antiqua*, che risalgono agli ultimi decenni del V secolo insistono nell'elezione del vescovo sul consenso *laicorum et clericorum*³⁸. Grosso modo nello stesso periodo il concilio tenutosi a Parigi tra il 556 ed il 573 stabilisce che *nullus civibus invitis ordinetur episcopus sed quem populi et clericorum electio plenissima quaesierit voluntate*³⁹. A proposito del delicato problema

³⁴ Orig., *In Num. hom.* 13, 4. Cfr. E. FERGUSON, *Origen and the election of bishops*, *Church History* 43 (1974), 26-33; J.W. TRIGG, *The charismatic intellectual: Origen's understanding of religious leadership*, *Church History* 50 (1981), 5-19.

³⁵ Orig., *In Ies. Nav. Hom.* 23, 1-2.

³⁶ Leo Magno., *Ep.* 10, 6.

³⁷ Greg. Magno., *Ep.* II, 23; III, 13; III, 22; III, 26; III, 39; V, 23; V, 249; IX, 25; 196; XI, 58.

³⁸ *Stat. Eccl. Ant.*, CCL 148, 165.

³⁹ *Conc. Paris. a. 556-573*, c. 8 = CCL 148A, 208.

della divisione delle sedi episcopali fra cattolici e donatisti convertiti, il concilio di Cartagine del 418 stabilisce che il seggio episcopale *ad eum pertineat quem plebs elegerit*⁴⁰. La *plebs christiana* può decidere di non avere più un proprio vescovo ma di aggregarsi ad un altro episcopato⁴¹.

Nelle situazioni ideali o idealizzate un consenso generale della chiesa, ma soprattutto del popolo, si realizza, per esempio, in Occidente intorno a personaggi come Ambrogio⁴², ma anche Germano di Auxerre⁴³, Onorato di Arles⁴⁴, Massimo di Riez⁴⁵, Ravennio di Arles⁴⁶. Una situazione in parte analoga si verifica in ambito orientale. Ad Alessandria, Atanasio, per affermare la piena legittimità della sua elezione, sostiene di essere stato eletto alla presenza della maggior parte dei vescovi egiziani, con l'accordo unanime del popolo, senza che alcuna voce discordante fosse venuta a turbare l'entusiasmo generale⁴⁷. Ad Antiochia, dopo che il popolo ed il clero si erano trovati d'accordo per chiedere il trasferimento al seggio episcopale della città di Eusebio di Cesarea, che rifiutò adducendo a giustificazione il rispetto del canone niceno che proibiva il trasferimento di un vescovo da una sede all'altra, Costantino scrisse una lettera al clero ed una al popolo della città, suggerendo loro un paio di candidature alternative, quella di Eufronio e quella di Giorgio di Aretusa, ma lasciando libero il popolo di scegliere qualsiasi altra candidatura che fosse apparsa degna⁴⁸.

I conflitti teologici della tarda antichità soprattutto in ambito orientale e l'ingerenza del potere politico nelle scelte ecclesiali, portano in molti casi ad una designazione o ad una deposizione autoritaria dei vescovi⁴⁹, ma è significativo che in molti casi questo intervento autoritario non prescinda com-

⁴⁰ *Reg. eccl. Carth., exc., can. 118=CCL 149, 203*. Cfr. J. A. SABW KANYANG, *Episcopus et plebs. L'évêque et la communauté ecclésiale dans les conciles africains (345-525)*, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt a.M.-New York-Oxford-Wien 2000, 81 ss.

⁴¹ *Reg. eccl. Carth., exc., CCL 149, 216: quae autem plebes habuerit episcopum et eo defuncto voluerint non episcopum proprium habere sed ad alicuius episcopi dioecesim pertinere, non eis esse denegandum*.

⁴² Rufin., *H.E.* II, 11; Paulin., *Vit. Ambr.* 6, 14; Theod., *H.E.* IV, 20. Cfr. L. PIETRI-Y. DUVAL-CH. PIETRI, *Elections*, cit., 386 ss.

⁴³ Const. Lugd., *Vit. Germ. Autiss.* 2.

⁴⁴ Hil. Arel., *Serm. de vit. Hon.* 25, 2.

⁴⁵ Dynam., *Vit. Max.* 6.

⁴⁶ Leo Magn., *Ep.* 40.

⁴⁷ Athan., *Apol. sec.* 6, 5-6. La narrazione atanasiana è certo tendenziosa (cfr. L.W. BARNARD, *Two notes on Athanasius*, OCP 41 (1975), 344-356), ma a noi qui importa come indice delle condizioni che, nel pensiero di Atanasio e del suo pubblico, legittimavano un'elezione episcopale. Cfr. in generale per le elezioni episcopali in ambito orientale, R. GRAYSON, *Les élections épiscopales en Orient au IV siècle*, RHE 74 (1979), 301-345.

⁴⁸ Eus. Caes., *Vit. Const.* III, 59-62.

⁴⁹ Cfr. in generale, GRAYSON, *Elections*, cit.

pletamente dal consenso popolare, anche quando si manifesti in forma negativa, come rifiuto da parte del *populus* del vescovo imposto dall'esterno, come nel canone 18 del concilio che si tenne ad Antiochia qualche anno dopo il concilio di Nicea: "se un vescovo, dopo essere stato ordinato, non si rechi nella diocesi per la quale è stato ordinato, senza che ci sia colpa da parte sua, ma a causa del rifiuto del popolo o per un'altra causa che non gli sia imputabile, egli conserverà la sua dignità e la sua funzione liturgica, evitando solamente di ingerirsi negli affari della chiesa dove egli celebra ed attenderà che la sinodo della provincia esamini e dia soluzione al suo caso". Il vescovo di cui si tratta in questo canone è stato evidentemente eletto al di fuori della comunità che gli viene assegnata e senza chiedere preventivamente il suo consenso. Al rifiuto della chiesa locale di accettarlo viene tuttavia riconosciuta implicitamente legittimità, pur se questo riconoscimento non inficia la scelta dei vescovi: esso non viene condannato e la sinodo provinciale si rassegna a cercare un'altra soluzione⁵⁰. Per fare qualche altro esempio concreto del rapporto fra designazione autoritaria di un vescovo e reazione popolare, possiamo rammentare il fatto che nel 358 una sinodo di vescovi ariani aveva cercato di imporre sul seggio di Sebaste, al posto di Eustazio, che era di fede nicena, Melezio, ma la resistenza popolare li spinse a rinunciare alla loro intenzione e Melezio si ritirò a Beroea⁵¹. A Fussala l'opposizione della comunità locale al candidato designato da Agostino, *Antoninus (repugnantibus civibus)*, costrinse il vescovo di Ippona a rinunciare alla sua scelta⁵².

L'esplicazione dunque di un principio di designazione autoritaria per il quale il vescovo viene designato dal suo predecessore o da una sinodo di vescovi, talora con una esplicita ingerenza del potere politico, deve misurarsi con la forza del principio per il quale la prerogativa dell'elezione del vescovo tocca alla chiesa locale nel suo complesso, cioè al clero ed al popolo, e talora risultare perdente. Talora questo principio autoritario si afferma per la esplicita rinuncia del popolo alla sua prerogativa, che non è però definitiva e riguarda casi specifici, per ragioni di ordine differente. Quando Agostino propone al popolo di Ippona il suo successore nella persona di Eraclio, questi viene accolto con acclamazioni di consenso, in cui il popolo manifesta il suo amore e la sua *oboedientia* nei confronti del suo vescovo⁵³. In un'elezione invece particolarmente difficile per la forza e l'equilibrio delle fazioni contrapposte la plebe di Bourges, nella narrazione di Sidonio Apollinare, si

⁵⁰ Cfr. GRAYSON, *Elections*, cit., 308-309. C'erano casi, come riconosce il can. 16 dello stesso concilio di vescovi senza un seggio che, senza attendere le decisioni della sinodo provinciale, tentavano di impadronirsi di una sede vacante.

⁵¹ Theod., *H.E.* II, 31, 2.

⁵² Aug., *Ep.* 20, 9 Djviak.

⁵³ Aug., *Ep.* 213, 4-5.

rimette al giudizio dei vescovi che erano giunti in città per l'ordinazione rinunciando alla propria prerogativa, *iudicii sui faciens iacturam*⁵⁴.

Siamo a questo punto in grado di valutare con maggiore chiarezza i paralleli fra le tradizioni politiche relative all'elezione dei magistrati cittadini presenti ancora nella tarda antichità e le elezioni episcopali. L'affermazione esplicita anzitutto di una costituzione costantiniana⁵⁵ e di numerose attestazioni epigrafiche che François Jacques ha raccolto per il III secolo e Claude Lepelley per il IV lasciano pensare all'Africa come una regione nella quale queste tradizioni sono particolarmente vive⁵⁶. Jacques ha trovato solo sporadicamente, al di fuori dell'Africa, attestazioni della persistenza nel III secolo di tradizioni elettorali popolari e comunque, nella stessa Africa, non sembrano essercene in data successiva alla costituzione costantiniana che abbiamo richiamato. Lo stesso Lepelley cita due costituzioni contenute nel *Codex Theodosianus*, una di Graziano, l'altra di Onorio, che fissano il *quorum* di decurioni necessario per l'elezione dei magistrati cittadini, senza far menzione della partecipazione ad esse del *populus*⁵⁷, anche se in una costituzione di Onorio emanata nel 412 si richiede la presenza del popolo nella procedura di nomina degli *exactores*, al quale viene riconosciuta la facoltà di presentare accuse contro gli eletti⁵⁸.

Occorre ricordare a questo proposito che nell'*Historia Augusta*, che c'è ragione, a mio avviso, di ritenere che sia stata scritta nei primi anni del V secolo⁵⁹, Alessandro Severo lamenta che in ambito politico, a differenza dalle elezioni dei sacerdoti cristiani, il popolo non abbia la facoltà di testimoniare le qualità etiche dei governatori provinciali. Il provvedimento onoriano sembra accogliere, sia pure limitatamente alla designazione dei decurioni investiti del compito dell'*exactio*, questo principio di controllo popolare nell'ambito politico forse in relazione a questo genere di critiche, dunque essere in

⁵⁴ Sid. Apoll., Ep. VII, 9, 2.

⁵⁵ *Cod. Theod.* XII, 5, 1: *Im. Constantinus A. Tiberiano com(iti) per Afric(am). Ii magistratus qui sufficiens duumviris in futurum anni officium nominationes impertiunt, periculi sui contemplatione provideant ut, quamvis populi quoque suffragiis nominatio in Africa ex consuetudine celebretur, tamen ipsi nitantur ac laborent, quemadmodum possint ii, qui nominati fuerint, idonei repperiri. Nam aequitatis ratio persuadet, nisi idonei fuerint nominati, ipsos quorum est periculum adtineri.*

⁵⁶ CIL XIV, 2410 = ILS 6190, sull'istituzione a Bovillae di *comitia magistratuum creandorum causa*; CIL V, 7637 = ILS 5065, sulla costruzione, nella regione di Saluzzo, di *saeptra*, in funzione presumibilmente di comizi popolari; CIL XIII, 1921 = ILS, 7024 e Aép. 1966, 252, entrambe di Lione, in cui si richiama il ruolo della *postulatio populi* nella carriera di due magistrati locali; CIL VIII, 2450, di *Gemellae*; CIL VIII, 9024 di *Auzia*; CIL VIII, 18241 = ILS 6847a di *Lambaesis*; CIL VIII, 2662, sempre di *Lambaesis*; CIL VIII, 4418, di *Lambiridi*; ILS I, 2152 di *Madaura*, tutte sulla partecipazione del *populus* all'elezione di magistrati cittadini.

⁵⁷ *Cod. Theod.* XII, 1, 84; 142.

⁵⁸ *Cod. Theod.* XI, 7, 20.

⁵⁹ Cfr. NERI, *Imperator*, cit.

qualche modo in rapporto con la situazione denunciata nella Vita di Alessandro Severo. In ogni caso, nella situazione attestata da questa norma, il *populus* sembra limitare il suo intervento ad una testimonianza negativa. Se dunque le sue accuse, se riconosciute motivate, possono portare a dichiarare l'ineleggibilità di un candidato, il popolo non può, per converso, sostenere l'elezione di un altro al suo posto: le sue prerogative elettorali sono ora sostanzialmente negate a differenza della costituzione costantiniana richiamata sopra e la *consuetudo* della partecipazione popolare in ambito africano all'elezione dei magistrati municipali sembra dunque sostanzialmente limitata. Come abbiamo visto, invece, il principio della partecipazione popolare all'elezione episcopale nasce all'interno di una dialettica ecclesiale, in rapporto soprattutto all'affermarsi del carattere monocratico della figura episcopale e si diffonde in età tardoantica nell'impero cristiano con una generalità che le tradizioni politiche al riguardo non hanno. In particolare abbiamo visto come questo principio sembri nascere ed affermarsi nell'ambito della città di Roma, dove le tradizioni elettorali popolari si erano interrotte all'inizio dell'età imperiale. In certi casi si può perfino ipotizzare, come nel caso che abbiamo appena richiamato del possibile rapporto tra il passo della *Vita Alexandri Severi* nell'*Historia Augusta* e la costituzione di Onorio che consente al popolo di formulare accuse nei confronti dei decurioni designati per la delicata funzione dell'*exactio*, che le istituzioni e le consuetudini del *populus* cristiano abbiano trovato riflesso nelle prerogative di quello politico piuttosto che il contrario. In ambito ideologico non si può forse escludere che i principi della partecipazione attiva del *populus* cristiano alla vita ecclesiale, soprattutto nell'ambito dell'elezione episcopale, siano stati in qualche misura influenzati dai principi della democrazia antica, ma mi sembra che i testi cristiani non lo suggeriscano in alcun modo. Al contrario le differenze tra i due ambiti sono immediatamente visibili. L'elezione del vescovo non può essere assimilata a quella di un magistrato ed il *populus* politico che partecipa alle elezioni non coincide con quello ecclesiale. All'origine del principio della partecipazione attiva del *populus* cristiano alla vita ecclesiale sta la concezione paolina della presenza dello Spirito nella comunità cristiana nel suo complesso e questa presenza si manifesta nell'unità, non nella prevalenza della maggioranza.

L'evoluzione nel IV secolo e successivamente di questo principio e delle sue conseguenze è in diretto rapporto con l'accrescimento dell'importanza della funzione episcopale, particolarmente nei grandi seggi metropolitani, che porta all'incremento del numero dei competitori ed all'inasprimento delle dinamiche elettorali. La necessità del coinvolgimento del consenso del popolo porta naturalmente alla lotta tra i candidati per assicurarsene il favore e ridà vita a dinamiche che in molti casi, soprattutto in ambito elettorale,

appartenevano ad un remoto passato, che non sorprende che siano state rivestite, nella stessa letteratura cristiana, dal lessico politico di età trascorse, a partire da quello dell'*ambitus*.

L'espressione della volontà popolare non può non essere legata alle dinamiche sociali e culturali dell'età tardoantica, sia nelle modalità di espressione, sia nei rapporti sociali che ne condizionano il consenso. Consenso e dissenso popolare si esprimevano in genere attraverso formule semplificate, slogans, con tutte le operazioni necessarie alla loro preparazione, che d'altronde nella tarda antichità caratterizzavano l'espressione di messaggi collettivi, non solo in ambito popolare. Mi sembra tuttavia probabilmente superficiale sostenere una sostanziale omogeneità non solo di forma ma in qualche misura anche di contenuto tra slogan elettorali politici e religiosi e trattare queste analogie come una manifestazione della politicizzazione del popolo cristiano. Lepelley mette a confronto a questo proposito le acclamazioni registrate in un papiro di Ossirinco⁶⁰ in occasione dell'elezione di un magistrato municipale e le acclamazioni del popolo di Ippona in occasione della designazione da parte di Agostino del suo successore Eraclio. Il popolo di Ossirinco esprime tutta una serie di manifestazioni generiche di lealismo nei confronti dell'impero e della sua amministrazione e nei confronti dell'amministrazione cittadina: "L'impero romano per i secoli! I nostri signori gli Augusti! Viva il governatore! Viva il *rationalis*! Viva il presidente! Viva la nostra gloriosa città! Viva Dioscoros il primo cittadino!". Il popolo di Ippona manifesta specificamente la sua fiducia nel suo vescovo e nella sua scelta senza estendersi in acclamazioni di carattere generale circa il lealismo del popolo cristiano nei confronti delle designazioni dei vescovi e della chiesa e si limita a chiedere la protezione del Cristo, il vero *episcopus*. Non si tratta nel caso delle acclamazioni del popolo di Ippona di espressioni formulari valide per ogni occasione simile, ma della forma semplificata e ritmata di una specifica comunicazione.

Come affrontare dunque da parte della chiesa il problema delle divisioni che fin dall'inizio avevano afflitto le elezioni episcopali, escludendo la scelta di un computo elettorale e di una quantificazione del consenso, dal momento che per i cristiani lo Spirito si manifesta nell'unanimità dell'elezione e non nell'affermazione di una maggioranza? Fermo restando che la situazione ideale continuava ad essere quella della concordia immediata della comunità cristiana, l'unità poteva essere raggiunta attraverso trattative fra le parti in causa o, nel caso non infrequente di un'ostinazione nella contrapposizione che poteva addirittura portare ad uno scisma, ciascuna parte poteva rivendicare il sostegno della *pars sanior* o della *pars melior* della plebe cristia-

⁶⁰ U. WILCKEN, *Chrestomathie*, Berlin 1912, 45. Cf. LEPALLEY, *Cités*, cit., I, 146-147.

na, dunque riappropriarsi dell'immagine dell'unità al prezzo dell'esclusione della parte ritenuta infetta del popolo. Gregorio Magno riconoscendo realisticamente la frequenza della divergenza dell'immagine dalla realtà, afferma che non c'è da scandalizzarsi che il popolo sia diviso nell'elezione del vescovo, purché questa divisione nasca da una differenza di giudizio e non dal solo *favor* per un candidato⁶¹.

Abbiamo detto che la necessità del conseguimento del consenso della *plebs* portava ad attivare le dinamiche sociali di controllo e di influenza su questo cetto che erano tipiche delle società antiche. In molti casi il popolo può essere manovrato come forza d'urto a sostegno di un candidato, utilizzando a volte professionisti della violenza, come gli *arenarii*. Per esempio, a Roma il 26 Ottobre 366 nella *basilica Liberii* negli scontri fra i sostenitori di Damaso e quelli di Ursino si contarono 170 morti, tutti fra gli ursiniani⁶². In altri casi l'iniziativa sembra provenire dallo stesso *populus* ed in particolare dalle sue fasce economicamente e socialmente inferiori, i *pauperes*. Nel 419 i *Caesarienses*, contro l'opinione del clero ma anche contro i canonici ecclesiastici, imposero l'elezione di *Honorius*, che in precedenza era stato vescovo di *Cartennas*. Agostino afferma che fra i sostenitori di *Honorius* è elevata la percentuale dei *pauperes* (*illi autem et maxime pauperes*)⁶³. I *pauperes* avevano costituito ad Ippona gran parte della *turba* che avrebbe voluto costringere *Pinianus* ad assumere il presbiterato nella città contando soprattutto sull'impiego delle sue ingenti ricchezze a favore dei poveri cittadini. Essi mandano in delegazione presso Agostino per parlamentare con lui *honoratiores* e *graviores*: in questa occasione dunque sembra invertirsi il ruolo di *pauperes* ed *honorati*⁶⁴, nel senso che i membri più in vista della comunità agiscono come rappresentanti dei *pauperes* e non i *pauperes* come strumento di essi. Un'analogia pressione i *pauperes* avevano esercitato su Paolino di Nola perché assumesse il presbiterato a Barcellona. Lo stesso Paolino scriverà che era stato ordinato presbitero a Barcellona *multitudine strangulante*⁶⁵.

D'altra parte il progresso delle conversioni aveva sempre più accostato il *populus christianus* a quello cittadino e ne aveva sovrapposto in misura sempre maggiore le caratteristiche antropologiche, sociologiche e politiche. In

⁶¹ Greg. Magn., *Ep.* X, 19: *nec reprehensibile est in eligendo episcopo populi se vota in duas partes dividere sed grave est quando in huiusmodi causis non ex iudicio sed et solo favore venit electio.*

⁶² Cfr. A. LIPPOLD, *Ursinus und Damasus*, *Historia* 14 (1965), 105-128; V. NERI, *Ammiano e il cristianesimo. Religione e politica nelle Res gestae di Ammiano Marcellino*, Bologna 1984, 191 ss.; M. KAHLOS, *Vettius Agorius Praetextatus and the rivalry between bishops in Rome in 366-367*, *Arctos* 31 (1997), 41-54.

⁶³ Aug., *Ep.* 22, 8 Divjak.

⁶⁴ Aug., *Ep.* 126, 1 e 5:

⁶⁵ Paulin. Nol., *Ep.* 2, 2.

altri ambiti, come quello dell'approvvigionamento alimentare o quello ludico, la plebe aveva sempre mostrato in molte occasioni un'autonomia di comportamento che talora travalicava nella violenza e in questi ambiti continuerà a farlo anche in età tardoantica. Sul piano elettorale è invece la chiesa che fornisce al popolo, nella composizione peculiare del *populus christianus*, un'identità civico-religiosa e ne giustifica universalmente l'essenzialità della partecipazione all'elezione del *leader* cristiano cittadino a scapito, come abbiamo visto, dei modelli autoritari e carismatici della trasmissione della *leadership* che tendevano ad escluderlo. Anche in ambito ecclesiale certo, come in ambito politico, l'ideale è quello del *quietus populus*, del popolo cioè che non ambisce ad espressioni autonome, tanto più quando queste siano in conflitto con quelle delle autorità. L'ideale continua ad essere quello di un'assemblea cristiana, come scriveva Origene nel *contra Celsum*⁶⁶, essenzialmente diversa nel comportamento da quelle turbolente ed indocili delle città antiche, da quella degli Ateniesi o quella dei Corinzi. Come presumibilmente però ben sapeva lo stesso Origene il popolo cristiano non aveva caratteristiche antropologiche e sociologiche sostanzialmente differenti da quello politico, tanto più poi quando esso si espande e tende a sovrapporsi a quello cittadino, condividendone dunque, almeno in parte, i comportamenti e le forme di espressione. In conclusione, non mi sembra si possa parlare di imitazione diretta delle dinamiche politico-elettorali della città antica da parte della comunità cristiana ma dell'uso da parte di essa di dinamiche e forme di espressione tipiche della città antica e tardoantica in un contesto, dal punto di vista dei suoi presupposti e delle sue funzioni, essenzialmente diverso da quello politico, qual è quello della diffusione, che continua ad essere contrastata nella prassi almeno, del principio della necessità della partecipazione di tutta la comunità cristiana, del clero come del popolo, all'elezione episcopale.

Un'altra questione di essenziale importanza che resta da trattare è la composizione del *populus christianus* in relazione ai ceti dirigenti della città politica, ai *curiales* e agli *honorati*. Originariamente, come abbiamo visto, l'articolazione essenziale all'interno del popolo cristiano è quella tra *clerus* e *populus* o *plebs christiana*, e non ci sono distinzioni all'interno del popolo, particolarmente in ambito elettorale. Se si può pensare, ed in certi casi ciò è esplicitamente attestato, che i membri più autorevoli della comunità avessero concretamente un peso maggiore del popolo comune nell'elezione del vescovo e potessero far contare la loro maggiore autorità sociale o addirittura le loro maggiori possibilità finanziarie, di fatto questo maggiore peso non aveva riflessi istituzionali; anzi nelle manifestazioni verbali dei *testimonia* e dei *suf-*

⁶⁶ Orig., *Contra Cels.* III, 30.

fragia il numero aveva ovviamente un peso maggiore. I *proceres* per far valere la loro superiore posizione socio-economica e culturale dovevano procurarsi il consenso della *turba* popolare, la quale aveva forme autonome di organizzazione e manifestazione delle proprie scelte, le corporazioni, le *clagues* teatrali e circensi. In mancanza di dispositivi istituzionali che regolassero il peso e le funzioni delle diverse componenti della comunità ecclesiale, erano determinanti sul piano elettorale le libere dinamiche ecclesiali e sociali: l'autorità indiscussa nelle *élites* religiose ed anche sociali ed il numero e la compattezza nella plebe. Vescovi ed imperatori si rivolgevano nelle epistole direttamente al popolo nel suo complesso, non ai decurioni ed alla plebe separatamente, riconoscendo con ciò la diversità tra la città cristiana e quella politica.

A partire dal V secolo nella designazioni ufficiali del popolo cristiano compare frequentemente un richiamo alle sue articolazioni, oltre alla plebe, l'*ordo* decurionale, i *nobiles*, gli *honorati*. Leone Magno sembra assegnare nell'ambito delle elezioni episcopali ruoli diversi a queste articolazioni: parla infatti di *testimonia populorum*, di *honoratorum arbitrium*, di *electio* clericale, sembra cioè accennare al fatto che il compito della designazione spetta ai chierici, agli *honorati* quello di un consenso consapevole, al popolo solo la testimonianza della irreprensibilità morale del candidato. In realtà non è facile distinguere concretamente il ruolo dell'*arbitrium* degli *honorati* e quello del *testimonium* popolare. Come abbiamo visto, il *testimonium* positivo è anche *suffragium*, manifestazione di consenso. L'*arbitrium* potrebbe significare una richiesta individuale e non collettiva di consenso al candidato designato, che dunque potrebbe distinguere il ruolo elettorale degli *honorati* da quello della plebe, senza però inficiare il principio della necessità dell'accordo del popolo comunque manifestato⁶⁷. Gregorio Magno, come abbiamo visto, nel solco di una tradizione che era fortemente presente fin da Clemente Romano nella città di Roma, insiste a proposito dell'elezione del vescovo sul consenso di clero e popolo⁶⁸. Se cita con relativa frequenza le articolazioni politiche del popolo⁶⁹, non sembra richiamare ruoli elettorali diversi o comunque, ammesso che localmente esistano, non sembra attribuire ad essi un significato essenziale. Solo nel caso di insanabile dissidio in cui la sede romana avoca a sé la decisione della controversia, il pontefice convoca a Roma dei rappresentanti del clero napoletano che, con i nobili già presenti presso di lui, in rappresentanza evidentemente del popolo della città, discuteranno della designazione del vescovo della città⁷⁰. Ancora in un caso riguardante la

⁶⁷ Leo Magn., *Ep.* 10, 4.

⁶⁸ Cfr. i testi richiamati alla n. 36.

⁶⁹ Greg. Magn., *Ep.* I, 56; I, 58; I, 78; II, 4; II, 9; II, 10; III, 15; III, 35; VI, 48 etc.

⁷⁰ Greg. Magn., *Ep.* III, 35.

chiesa napoletana, Gregorio invita il governatore della Campania a convocare *priores vel populum* per designare un altro candidato all'episcopato. Se non sarà possibile trovarlo, occorre inviare a Roma una commissione di tre *viri recti ac sapientes*, in rappresentanza della comunità (*generalitatis vice*), eletti evidentemente dal popolo e al cui giudizio *plebs tota consentiat*⁷¹. I nobili però ed i *sapientes* possono rappresentare il popolo solo in casi eccezionali. Ordinariamente essi fanno parte del *populus* e come parte di esso esprimono il loro consenso.

⁷¹ Greg. Magn., *Ep.* III, 15.