

LA «CONVERSIONE» DI COSTANTINO

Riflessioni a partire dai criteri di lettura delle fonti antiche

SOMMARIO: I. PREMESSA – II. IL CONCETTO DI «CONVERSIONE»: 1. L'anticostantinismo e le sue stagioni – III. LE «OPERE DI GOVERNO» COSTANTINIANE: 1. *La politica ecclesiastica*; 2. *La politica senatoria*; 3. *La politica familiare* – IV: UNA NUOVA PROPOSTA DI LETTURA DELLE FONTI STORICHE SULLA «CONVERSIONE» DI COSTANTINO

I. PREMESSA

La riflessione circa la qualità e le condizioni dell'appartenenza religiosa dell'imperatore Costantino costituisce uno dei temi il cui interesse, lungi dal venir meno, si rinnova continuamente e non solo tra gli studiosi di antichità cristiane, dal momento che sovente la stessa lettura che si offre delle questioni politico-ecclesiastiche attuali si pretende fondata – in modo più o meno pertinente – sulla comprensione delle vicende che videro come protagonista il figlio di Costanzo Cloro ed Elena.

Mentre già si profila all'orizzonte il mille e settecentesimo anniversario del cosiddetto «editto di Milano» del 313 – dal quale è lecito attendersi un intensificarsi del dibattito relativo ai temi della libertà religiosa e delle conseguenze dell'avvicinamento tra Cristianesimo e Impero romano – assistiamo alla pubblicazione di un interessante studio¹ dedicato alla «scomoda eredità» (come dice il titolo stesso) del battesimo di Costantino, la cui complessa tradizione storiografica ben riflette il variegato panorama dei giudizi relativi alla figura ed all'operato di questo imperatore.

¹ M. AMERISE, *Il battesimo di Costantino il Grande. Storia di una scomoda eredità* (= Hermes-Einzelschriften 95), Franz Hermes Verlag, Stuttgart 2005.

Prima ancora della domanda relativa alla celebrazione sacramentale del suo ingresso nel novero dei fedeli, tuttavia, si pone come del tutto necessaria quella concernente la qualità dell'esperienza e dell'appartenenza religiosa di Costantino: pure su questo tema, però, le forti discrepanze emergenti nella valutazione degli studiosi chiedono di riprendere alcune questioni ermeneutiche di base, che ci sembra doveroso richiamare per favorire la possibilità di un reale progresso nell'approccio ad una materia così complessa.

In questo articolo intendiamo dunque offrire una panoramica – certo non esaustiva ma almeno rappresentativa – delle problematiche più significative che emergono dalla considerazione della letteratura dedicata negli ultimi anni a studiare l'evoluzione dell'atteggiamento di Costantino nei confronti del Cristianesimo. Abbiamo volutamente messo tra virgolette – nel titolo – il termine «conversione», perché proprio la sua applicazione alla vicenda costantiniana costituisce una delle principali fonti di discussione.

Il taglio della trattazione sarà metodologico e volto a suggerire le linee utili ad una corretta ermeneutica delle fonti, in particolare in vista dell'insegnamento accademico di base: da qui la scelta di considerare la letteratura sul tema privilegiando non tanto gli ultimi contributi in ordine cronologico, bensì quelli che – per la loro autorevolezza e diffusione – hanno contribuito al cristallizzarsi del «sentire comune» relativo al giudizio sulla figura costantiniana che sovente viene riproposto nei corsi istituzionali. A questo proposito vorremmo tentare di esplicitare le precomprensioni sottese alle diverse interpretazioni offerte, senza rinunciare a proporre – in positivo – alcuni spunti derivanti dalla nostra riflessione ed utili a reimpostare l'approccio storiografico.

II. IL CONCETTO DI «CONVERSIONE»

Non è semplice rinvenire una definizione precisa di «conversione» della quale servirci come punto di partenza per la nostra esposizione. In particolare, è nostra intenzione riferirci non alle definizioni generali che si possono trovare nelle opere di grande consultazione (ad es.: *Dictionnaire de Spiritualité*; *Dictionnaire de Theologie catholique* ecc.), bensì a quanto viene proposto da quelle indagini sul termine in questione che abbiano una precisa genesi nell'ambito della ricerca storica sul cristianesimo antico. Tra le opere che rispondono a siffatti requisiti possiamo citare sicuramente un lavoro di G.

Bardy² dedicato esplicitamente al tema della conversione nei primi secoli. Nonostante risalga alla metà del secolo scorso e rispecchi un «*Sitz im Denken*» oggi ampiamente mutato, questo studio rimane un riferimento imprescindibile in materia e dunque non possiamo esimerci dal farne menzione, tanto più che troviamo in esso un esplicito accenno al nostro tema, quando l'autore scrive nella *Prefazione*: «L'imperatore Costantino, non contento di riconoscere il cristianesimo come una religione lecita, gli ha conferito una situazione privilegiata e *si è convertito anche personalmente*, trascinando le moltitudini al suo seguito»³. Sfortunatamente, Bardy non riprende, nel corso della sua opera, questa affermazione, né cerca di dimostrarne in modo documentario la fondatezza; possiamo però a buon diritto supporre che il concetto di conversione, che costituisce l'oggetto della sua trattazione, sia applicabile anche all'episodio costantiniano.

È dunque in primo luogo a questo studio che ci rivolgiamo per cercare gli elementi utili ad una definizione del termine in questione: i risultati dell'indagine, tuttavia, appaiono diversi da quelli che ci attenderemmo. Pur ritornando spesso sul concetto di conversione⁴, infatti, Bardy non ne fornisce una precisa determinazione semantica, ed è solo raccogliendo alcune sue affermazioni sparse qua e là che possiamo definire la conversione come «una rottura col passato, un dono totale dell'anima ad una nuova forma di vita» (p. 24); come il «rinnovamento dell'anima che si separa dal passato per dar vita ad un'altra esistenza» (p. 26); come una «trasformazione spirituale» (p. 38) che ha quale ragion d'essere la santità intesa come «purezza interiore dell'anima» (p. 38).

Perché la conversione sia reale – secondo Bardy –, essa deve corrispondere a precise esigenze, che egli così riassume: «Rinuncia assoluta e definitiva al passato, adesione a dogmi misteriosi, pratica di una morale austera ed esente dal peccato»⁵. Potremmo sintetizzare queste affermazioni definendo la conversione come un processo che tocca la persona nella sua totalità, determinando un mutamento radicale che ne investe il passato (da cui ci si deve separare, ripudiandolo), il pre-

² G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Aubier, Paris 1947. Abbiamo accostato tale opera nella traduzione italiana: G. BARDY, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 1975.

³ G. BARDY, *La conversione*, 14. Il corsivo è nostro.

⁴ Cf ad es. G. BARDY, *La conversione*, 24.26.37.38.47.165...

⁵ G. BARDY, *La conversione*, 166. Cf però tutto il capitolo quinto, dal cui andamento si comprende come per Bardy la «pratica morale austera ed esente dal peccato» corrisponda allo «sforzo verso la santità» (198).

sente (ovvero il tempo della decisione fondamentale, che comporta sempre conseguenze nella dimensione etica) ed il futuro (inteso ormai solo come tensione verso la santità). Ci resta però un dubbio: Bardy non si sofferma mai a «sistematizzare» le diverse fasi di questo processo e questa sua definizione non viene discussa in tutte le sue parti, ma viene proposta ed impiegata quasi assiomaticamente. Viene perciò da chiedersi se e come sia possibile, per lo storico, accettarla acriticamente come criterio guida per la propria ricerca.

Ci sembra invece illuminante, e assai più utile per l'impostazione metodologica che abbiamo assunto, la riflessione proposta nel 1992 da S. Calderone⁶ proprio a partire dalla constatazione dell'esistenza di una ampia divergenza di opinioni – tra gli storici di tutti i tempi – riguardo all'applicabilità o meno del termine «conversione» alla vicenda religiosa di Costantino. Secondo l'opinione di questo studioso, la principale ragione per la quale Costantino ha sempre costituito un *signum cui contradicetur* risiede nella «natura problematica della c.d. «conversione» dell'imperatore al cristianesimo»⁷. In effetti, lo stesso termine «conversione» appare ambiguo, e tale ambiguità si è riversata nel giudizio storico della sua politica religiosa, dei suoi atti e del loro significato. D'altro canto, Calderone non esita a riprendere il giudizio pronunciato un secolo fa da O. Seeck⁸, secondo il quale le manifestazioni religiose di Costantino vengono giudicate dagli storici ambigue perché effettivamente essi *vogliono* giudicarle tali.

«In realtà – afferma – l'ambiguità del termine «conversione» è soltanto *molteplicità semantica*, accumulatasi in secoli di trasformazioni del concetto, e dell'atteggiamento culturale di fronte a questo nucleo centrale del fatto religioso... il termine «conversione» è ambiguo nella misura in cui esso altro non è che un contenitore di immagini diacronicamente variabili della «conversione» religiosa, e di visioni del «religioso» in generale, e di modi di concepire l'esser cristiani, in particolare»⁹.

⁶ S. CALDERONE, «Letteratura costantiniana e conversione di Costantino», in G. BONAMENTE - F. FUSCO (edd.), *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico. Macerata 18-20 Dicembre 1990*, vol. I, Università degli Studi di Macerata. Facoltà di Lettere e Filosofia, Macerata 1992, 231-252.

⁷ S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 231.

⁸ Cf O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, I, Stuttgart 1921, cit. in S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 232 e 249.

⁹ S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 232. Il corsivo è nostro.

Ciò che ci preme cogliere è la conseguenza che deriva da queste affermazioni: l'eventualità, tutt'altro che remota, che il giudizio dato sulla «conversione» di Costantino dipenda in misura non indifferente dall'area semantica che tale termine (e quelli ad esso collegati, ovvero «religione», «cristianesimo» ecc.) evoca nella mente dello studioso, facendolo divenire in tal modo criterio fondamentale di riferimento per la valutazione storica. In altre parole, Calderone vuol renderci coscienti del fatto che non è possibile – per uno studioso – intraprendere una ricerca storicamente corretta sulla «conversione» di Costantino se non ponendo innanzitutto una grande attenzione nell'analizzare e nello smascherare le proprie precomprensioni del tema in esame. Parimenti, anche i giudizi storici espressi nei vari secoli (dall'epoca di Giuliano fino ai nostri giorni) andranno accolti con le dovute cautele, onde conferire la giusta rilevanza ad espressioni quali «unvollkommene Bekehrung» o «incomplete conversion»¹⁰.

È, infine, ancora da considerare come l'indagine storico-analitica circa la conversione religiosa (ovvero riguardante un fenomeno che trae origine da presupposti trascendenti) sia, a tutt'oggi, avocata a sé da un metodo di ricerca che ha trovato la propria matrice in un clima culturale che è andato perdendo ogni riferimento alla dimensione soprannaturale, e che è passato attraverso il razionalismo illuministico, lo storicismo romantico, il positivismo, lo psicologismo.

Le considerazioni appena fatte chiariscono allora come sia facile «incontrare rifiuti più o meno netti della storicità della «conversione di Costantino al cristianesimo»»¹¹ che si fondano su concezioni della storia incapaci di coglierne l'instancabile plasticità, diacronicità, magmatica trasformazione.

A nostro avviso (e ci sembra che anche la proposta di Calderone vada in questa direzione) l'uscita da questa *impasse* è possibile se si accetta di penetrare il più possibile nei campi semantici che le espressioni in questione (conversione, cristianesimo, religione) ricoprivano *al tempo di Costantino*, e che un'attenta ricostruzione ambientale può consentire di cogliere senza indebite semplificazioni.

Possiamo dunque accogliere come idea fondamentale di queste prime pagine la ribadita necessità di una vera *mentalità ermeneuti-*

¹⁰ L'espressione tedesca risale ad un articolo di soggetto numismatico di K. KRAFT (vedi le referenze bibliografiche in S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 250), poi ripreso da R. MACMULLEN nel suo importante saggio *Christianizing the Roman Empire (A. D. 100-400)*, Yale University Press, New Haven - London 1984, 74-85 e 118. Ambedue le formulazioni sono citate in S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 233.

¹¹ S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, p. 233.

ca da parte dello storico, tale da superare, con l'impegno per un loro effettivo smascheramento, residui ancora forti di una concezione positivistica dell'indagine storica.

1. L'anticostantinismo e le sue stagioni

Abbiamo già avuto modo di soffermarci, nel paragrafo precedente, sull'ambiguità del termine conversione, e sulla ridondanza che tale vocabolo ha avuto nel giudizio dato dagli storici, nel corso dei secoli, sull'intera vicenda costantiniana. Calderone vede proprio in tale ambiguità la causa del sorgere di un diffuso anticonstantinismo presente non solo negli scritti apertamente ostili a Costantino, antichi e moderni che siano¹², ma anche, seppure «a mezza voce», come «un filo rosso» che trascorre «la tessitura dorata del costantinismo trionfante»¹³. Tale fenomeno ha avuto varie stagioni, che ricordiamo brevemente.

Una prima stagione si colloca tra i secoli IV e V e mostra due diverse origini: da parte pagana, essa si muove nell'ambito dei circoli pagani che sostenevano la politica di Giuliano (Oribasio, Eunapio, Zosimo); da parte cristiana sorge «nel segno della geronimiana *declinatio* [scil. *Constantini*] in *Arrianum dogma*»¹⁴.

La seconda stagione prende corpo tra la fine del Medioevo ed il sorgere dell'umanesimo, culminando con la confutazione del *Constitutum Constantini* da parte di Lorenzo Valla (1440).

La terza stagione vede l'apparire del concetto – suffragato da uno storico del calibro di J. Burckhardt – di «*christianismus politicus*» applicato a Costantino, e porta a delineare la figura – presente ancora in molti storici moderni – «di un Costantino abile politico, accorto calcolatore, indifferente in fatto di religione, e opportunista»¹⁵. In questo periodo si concentra anche una letteratura critica che va caratterizzandosi come «demolitrice» nei confronti della *Vita Constantini* di Eusebio, ma che peraltro non riesce nell'intento di far subire a questo scritto la sorte che già fu del *Constitutum Constantini*.

¹² Calderone (*Letteratura costantiniana*, p. 231) ricorda le opere di Eunapio e Zosimo, come pure «parte della pubblicistica moderna», non meglio definita.

¹³ S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 231.

¹⁴ S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 234. Con questa espressione si allude alla politica filoarianica – o comunque desiderosa di una revisione della condanna inflitta ad Ario – perseguita da Costantino in modo via via più marcato dopo il 325.

¹⁵ S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 234. Il riferimento è alle pagine iniziali di J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Großen*, s.e., Basel 1853.

Le effettive origini delle ultime due stagioni, secondo Calderone, non vanno ricercate – come spesso si suole ripetere – nello «spirito nuovo» dell'Umanesimo e, rispettivamente, dell'Illuminismo, bensì in due differenti concezioni del vissuto cristiano e della conversione ad esso: «l'immagine evangelica del mondo francescano degli «spirituali» e il movimento gioachimita nel primo caso, l'immagine intimistica del pietismo di Philipp Spener e Gotfried Arnold nel secondo»¹⁶. Ci vogliamo ora soffermare un poco più dettagliatamente proprio su questi due momenti della riflessione sulla figura di Costantino, la cui miglior considerazione ci permetterà di raccogliere ulteriori elementi volti a delineare la «deriva concettuale» che intorno ad essa si è andata delineando.

Già nel 1539 Enrico Boccella¹⁷, un giurista lucchese, riconosceva il legame esistente tra le opinioni di Lorenzo Valla e due passi di Dante (*De Monarchia* 3,10,14 e *Inferno* xix, 115ss) nei quali quest'ultimo si rende interprete del «fastidio etico-religioso» che la sua età «sentì profondo per la donazione costantiniana»¹⁸ e che venne espresso in particolare da quelle correnti profetico-spirituali di cui Gioacchino da Fiore e Pietro di Giovanni Olivi furono esponenti di spicco¹⁹. Ma Dante, pronunciando nei versi sopracitati la sua invettiva rivolta a Costantino, definisce come origine dei mali connessi alla situazione politico-religiosa «non la tua conversion, ma quella dote, / che da te prese il primo ricco padre» (*Inferno* xix, 116s). In queste parole troviamo dunque una importante precisazione: il poeta fiorentino, infatti, esclude dal suo biasimo – che si concentra sulla donazione – la conversione dell'imperatore, e ci fa così intravedere una presa di posizione diretta contro i giudizi negativi che investivano *in toto* la figura

¹⁶ S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 235. La dimostrazione di questa tesi si può trovare sempre in questo articolo di Calderone, che costituisce la base per la nostra esposizione. Per quanto riguarda gli autori e le opere da lui menzionati – e che verranno pure da noi richiamati nei paragrafi seguenti – cf S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 235-239. Per le citazioni complete delle fonti, cf invece le pp. 250ss.

¹⁷ Cf E. BOCCCELLA, *In Constantini Imperatoris Donationem Iuris Utriusque Praxis*, Lucca 1539, 86.

¹⁸ S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 235.

¹⁹ Alle indicazioni bibliografiche relative agli studi su questo tema – che si trovano in S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 250 – aggiungiamo il breve ma interessante saggio di A.M. CHIAVACCI LEONARDI, «La novità della Commedia», in M. NALDINI (ed.), *La fine dei tempi. Storia e escatologia*, Nardini, Fiesole 1994, 154-158: in esso si trova una chiara introduzione al profondo senso storico della *Commedia* dantesca.

di Costantino. Tali opinioni si ritrovano non tanto negli scritti di Gioacchino da Fiore, bensì negli apocrifi che a lui si rifanno e particolarmente nell'anonima *Expositio super Hieremiam*²⁰, nella quale si vede come la grande degenerazione della Chiesa propria della *terza età* del *septiformis Ecclesiae decursus et status* (secondo la concezione degli «spirituali») ed inizialmente identificata con l'eresia ariana collegata all'imperatore Costanzo fosse nei manoscritti successivi imputata a Costantino. Siamo qui di fronte, con ogni probabilità, ad un semplice errore paleografico, ma è per lo meno interessante notare la circostanza per cui questo evento accidentale potrebbe essere stato favorito dal clima culturale avverso a Costantino, che i frati amanuensi respiravano a pieni polmoni.

Eccoci dunque in presenza di un episodio significativo, il cui accadimento – al di là delle concrete modalità legate all'opera degli amanuensi – viene a sostenere la tesi di Calderone, secondo cui la genesi di un giudizio storico negativo su Costantino viene ad essere intimamente legata alla concezione della vita cristiana che gli estensori di tale giudizio vivevano e professavano.

Ci rivolgiamo ora alla terza stagione dell'anticostantinismo, quella legata in gran misura alla figura di Jacob Burckhardt e concentrata intorno al concetto di «*christianismus politicus*» utilizzato come chiave interpretativa dell'evento costantiniano. Calderone riprende, per le sue considerazioni su questo tema, il pensiero di Santo Mazzarino, secondo il quale la genesi di questo concetto va cercata nel clima culturale legato alla crisi che colpì nel XVII secolo l'ortodossia luterana²¹. A tale crisi si riconduce la nascita del pietismo, corrente religiosa che intendeva reagire alla crescente burocratizzazione e sclerotizzazione della vita religiosa delle comunità riformate per mezzo di una vita cristiana attiva, colma di fervore e fondata su una pratica morale rigorosa. Il suo fondatore, Philipp Spener²², svolse l'attività di

²⁰ Si tratta di opera che la critica ritiene composta in ambienti cistercensi-florensi e poi rimaneggiata in ambito francescano tra il 1241 e il 1243. Bibliografia aggiornata, lista dei manoscritti ed elenco delle edizioni (antiche) in: <http://www.centrostudiogioachimiti.it/Gioacchino/opera23.asp> (sito visitato in data 07/06/2006).

²¹ Cf l'introduzione di Mazzarino al volume J. BURCKHARDT, *L'età di Costantino il Grande*, Biblioteca di Storia patria, Roma 1970. Un sunto ancora oggi interessante relativo alla «storia della storiografia» dell'impero romano (nonché al collegamento tra situazione socioreligiosa europea e concezione della storia romana) si trova pure nell'*Introduzione* a: S. MAZZARINO, *L'Impero romano*, Laterza, Bari 1993⁶, vol. 1, 3-31.

²² Si veda, per una panoramica sintetica ma documentata e ricca di bibliografia su questo autore: K.-G. WESSELING, «SPENER, Philipp Jacob [Jakob]», in *Biographisch-Bi-*

predicatore di corte a Dresda e fu qui che ebbe occasione di incontrarlo, rimanendo assai impressionato dalla sua figura, lo storico Gottfried Arnold²³. Quest'ultimo, in seguito, divenne un assiduo promotore, con i suoi studi, di quella corrente scientifica della storiografia ecclesiastica protestante che si rifaceva, nei suoi criteri di giudizio, proprio allo spirito pietistico e i cui appartenenti avevano, nei confronti di Costantino, una posizione esplicitamente negativa. Arnold, da parte sua, difese la sua tesi dell'«ipocrisia» costantiniana – secondo la quale il nostro imperatore non fu altro che uno «sperimentatore» anche in campo religioso – riportando letteralmente, nella sua *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*, l'opinione dell'allora assai famoso storico M. Leydecker: «... egli [scil. Costantino] cominciò ad attenersi al partito dei Cristiani esclusivamente in base ad una massima politica di governo, per potere divenire padrone dell'Impero»²⁴. Da questi autori – secondo l'opinione di Calderone – discende anche l'accusa burckhardtiana di *christianismus politicus* mossa a Costantino, ed il suo fondamento nella spiritualità pietistica si palesa allorché lo storico di Basilea lo attribuisce «a mancanza di capacità di raccoglimento, a difetto della spinta interiore "necessaria" ad ogni vera conversione»²⁵.

Anche in questo caso, dunque, troviamo documentata la tesi di una lettura «pre-giudicata» della vicenda costantiniana; come conseguenza logica di quanto abbiamo acquisito intuiamo la necessità di riconsiderare la figura di questo imperatore cercando di coglierne le peculiarità a partire dall'accostamento alla «fatticità» della sua vicenda personale e pubblica. Siamo guidati in questa nostra scelta di percorso, ancora una volta, dalle intuizioni di Calderone, che in un altro punto del suo contributo invita a diffidare dalla pretesa di ricercare negli avvenimenti storici la completa conferma dei nostri pre-

bliographisches Kirchenlexikon, vol. X, Herzberg, Bautz 1995, coll. 909-939. La voce di dizionario è disponibile anche on-line (con gli aggiornamenti ancora non pubblicati) all'indirizzo: http://www.bautz.de/bbkl/s/spener_p_j.shtml.

²³ Anche per questo autore cf. la voce corrispondente: W. RAUPP, «ARNOLD, Gottfried (Pseudonym: Christophorus Irenaeus)», in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. XX, Nordhausen, Bautz 2002, coll. 46-70 (versione on-line all'indirizzo: http://www.bautz.de/bbkl/a/arnold_g1.shtml).

²⁴ Cit. in S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 238 (Cf anche p. 250).

²⁵ S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 239. Il giudizio di Burckhardt sulla conversione di Costantino (che egli definisce «sogenannte», ovvero «presunta») si può leggere nella parte nona dell'opera già citata (BURCKHARDT, *L'età di Costantino*, disponibile on-line – in lingua – all'indirizzo: <http://gutenberg.spiegel.de/burckhardt/constant/constant.htm>), che porta il titolo «Costantino e la Chiesa».

concetti: a suo parere di completo, nella storia, vi sono «soltanto i puntuali *ipsa facta*, l'un dall'altro divisi (o uniti?) da quel mistero insondabile che siamo soliti chiamare "trasformazione"».²⁶

III. LE «OPERE DI GOVERNO» COSTANTINIANE

Ci allontaniamo per un momento dalla riflessione propriamente teorica che ci ha occupato fino ad ora, per rivolgerci direttamente alle «opere» compiute da Costantino negli anni che lo videro protagonista, dapprima comprimario ed in un secondo tempo unico, delle vicende imperiali. Non per questo, comunque, dimenticheremo le questioni storiografiche fondamentali che hanno sino ad ora guidato la nostra ricerca: ch , anzi, lo stesso ricorso ai contributi dei vari autori che ci faranno da guida nel nostro itinerario far  talvolta risorgere considerazioni ed interrogativi pi  fondamentali.

Data la naturale brevitt  ed i limiti di questa nostra indagine, cercheremo di offrire una panoramica sull'epoca costantiniana soffermandoci un poco su tre grandi suoi ambiti: la politica ecclesiastica, la politica senatoria e la politica familiare del primo imperatore cristiano, segnalando di volta in volta nelle note articoli, studi e saggi di riferimento per l'esposizione e l'approfondimento.

Dal momento che il tema di cui ci occupiamo   quello della conversione di Costantino, concentreremo la nostra attenzione soprattutto sul periodo che arriva fino al 324, data dell'unificazione del potere nelle sue mani e della pubblicazione di un ampio editto e di una lettera diretti ai popoli orientali dell'impero, nei quali Costantino fa ormai esplicita professione di fede cristiana²⁷.

²⁶ S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 234. L'affermazione di Calderone ha certamente carattere lapidario e – forse – persino provocatorio. Da parte nostra, la accogliamo solo come invito a riverificare le nostre convinzioni alla luce dei dati documentali, come faremo nelle pagine a seguire.

²⁷ Tali documenti sono riportati in EUSEBIO, *Vita Constantini* 2,30-41 e 2,48-60 (edizione di riferimento: EUSEBIUS, *Vita Constantini*, ed. F. WINKELMANN [= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 7], Akademie-Verlag, Berlin 1975, 3-151), e la loro attendibilit    sempre stata discussa in connessione con il dibattito circa l'opera eusebiana, fino al ritrovamento di un papiro contenente proprio un passo della lettera di Costantino ai sudditi orientali (cf per questo K. BAUS, *Le origini* [= Storia della Chiesa. Diretta da H. JEDIN 1], Jaca Book, Milano 1992², 516 [d'ora in poi: *Storia della Chiesa I*]). I motivi di questa nostra limitazione cronologica diverranno pi  chiari in seguito. Ci basta ora accennare al fatto che gli autori da noi consultati (Baus, Calderone, Marcone, Vogt) e sulla cui analisi si costruisce la nostra riflessione, pur

1. La politica ecclesiastica²⁸

Dopo la sua educazione in un ambiente familiare probabilmente non ostile al cristianesimo e poi presso la corte di Diocleziano (dalla quale fuggì nel 305), nel 306 Costantino, dopo la morte di Costanzo, viene acclamato Augusto dalle truppe del padre. Di costui assume anche la politica religiosa, caratterizzata da una larga tolleranza nei confronti dei cristiani e da una consapevole autonomia dall'Oriente. Ma ciò che più importa, secondo Baus, è il fatto che già in questo periodo Costantino si dimostri sensibile al problema religioso, connettendo la propria religiosità alla coscienza di aver ricevuto dalla divinità una missione particolare e relativa a tutto l'impero. Con la caduta di Massimiano nel 310 egli deve ricondurre la sua ricerca personale ad una decisione puntuale: trovare uno «*θεὸς βοηθός*»²⁹, ovvero un dio che gli possa garantire la vittoria.

A questo punto notiamo come Costantino si allontani dalla teologia della Tetrarchia, scegliendo come protettore il *sol invictus* invece di Ercole³⁰; con questo gesto, egli si rivolge verso una credenza religiosa diffusa in tutto l'Impero e manifesta chiaramente come la sua pretesa alla sovranità si fondi sulla discendenza da una stirpe imperiale protetta dal *sol invictus*, a lui apparso nella forma dell'«Apollo gallico».

non concordando completamente sulla veridicità della conversione di Costantino, accettano complessivamente la data del 324 come quella della dichiarazione pubblica dell'ingresso (personale o solo esterno che sia) definitivo dell'ideologia costantiniana nell'orizzonte cristiano.

²⁸ Prendiamo come base per questo paragrafo il capitolo dal titolo: «La svolta decisiva con Costantino il Grande. La reazione sotto Massimino Daia. La conversione di Costantino al cristianesimo. Dalla convenzione di Milano del 313 fino all'unificazione del potere nel 324», in K. BAUS, *Storia della Chiesa* 1, 513-537.

²⁹ EUSEBIO, *Vita Constantini*, I, 27.

³⁰ Non deve sfuggirci il valore di questo fatto: la scelta di Giove ed Ercole come dèi principali dell'Impero, sebbene provenisse da un uso risalente ai tempi repubblicani, aveva assunto con Diocleziano un'importanza decisiva. Come afferma nel suo approfondito studio F. KOLB («L'ideologia tetrarchica e la politica religiosa di Diocleziano», in G. BONAMENTE - A. NESTORI (edd.), *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo* [=Atti di Convegni 9], Università degli Studi di Macerata - Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Macerata 1988, 17-44: 25): «I soprannomi *Iovius* e *Herculius* vogliono dire più di una mera protezione divina o derivazione del potere imperiale dalla volontà divina; anzi significano addirittura una partecipazione alla natura divina e alle *virtutes*, alle qualità, di Giove ed Ercole in particolare... i sovrani sono in possesso di un *anima caelestis* e dei *numina*, cioè delle forze, di Giove ed Ercole; e furono provvisti di tali virtù e tali forze divine dall'ora della loro nascita e non solo quando sono saliti al trono».

Baus ritiene che il passaggio definitivo al Dio dei Cristiani sia avvenuto in concomitanza con la battaglia di Ponte Milvio (28 ottobre 312): ciò sarebbe attestato dagli scrittori cristiani contemporanei, dai panegiristi pagani e dal comportamento successivo alla vittoria di Costantino. Lattanzio (*De mortibus persecutorum*, 44) si limita a presentare il sogno avuto da Costantino prima della battaglia, mentre Eusebio, nella sua *Vita Constantini* (I,27-32), amplia il racconto fino ad aggiungervi la visione di una croce luminosa nel cielo. Tale racconto, assente nella *Storia Ecclesiastica*, viene testimoniato anche dal panegirico eusebiano del 335³¹ e si può dunque supporre che esso derivi dalle confidenze che Eusebio aveva raccolto dallo stesso Costantino: ci troveremmo quindi di fronte ad una rielaborazione degli avvenimenti compiuta direttamente dal loro protagonista.

Costantino, dunque, avrebbe maturato in primo luogo la convinzione di essere stato aiutato dal Dio dei cristiani e da qui, conseguentemente, la decisione di convertirsi alla sua fede e di tributare a lui, da quel momento in poi, gli atti di culto³². Ma lo stesso Baus sembra poi ritornare sulla sua affermazione allorquando, parlando dei molteplici provvedimenti in favore della Chiesa stabiliti da Costantino tra il 310 ed il 313, conclude che «l'importanza del culto cristiano è ben compresa da Costantino, anche se il suo contenuto interiore non trova ancora alcuna risonanza in lui»³³. Ancora, successivamente, Baus insiste nel considerare la personale conversione di Costantino come avvenuta negli anni 312-313³⁴: resta allora da comprendere cosa intenda egli per conversione, dal momento che a volte sembra affermare che essa consistesse nella semplice convinzione, da parte di Costantino, di dover tributare il culto al Dio cristiano come a Colui che solo ne avesse diritto, in virtù dell'esperienza fatta della sua protezione nei pericoli; in altre occasioni, invece, l'accento viene posto

³¹ EUSEBIO, *De laudibus Constantini* 6 (per le edizioni di riferimento cf CPG 3496).

³² K. BAUS, *Storia della Chiesa I*, 521-522: «A partire da questo avvenimento [i.e. la vittoria contro Massenzio, ndr] il suo culto andò a Cristo quale suo Dio protettore e fu per lui motivo di conversione al cristianesimo». Assai diversa è l'opinione di S. Mazzarino, secondo il quale (S. MAZZARINO, *L'impero romano* vol. 2, 651): dopo la battaglia di Ponte Milvio «il vincitore si sentì cristiano, ma non dimenticava il suo vecchio culto del Sole».

³³ K. BAUS, *Storia della Chiesa I*, 524.

³⁴ Cf K. BAUS, *Storia della Chiesa I*, 524-525: «... ai vari aspetti sin qui considerati del comportamento di Costantino verso il cristianesimo negli anni 312-313 va attribuita una diversa importanza quanto a forza probativa. Nel loro complesso però conducono necessariamente a concludere che in questo lasso di tempo Costantino ha compiuto la sua personale conversione al cristianesimo».

sull'adesione etico-comportamentale, come quando nel paragrafo conclusivo della trattazione relativa agli avvenimenti anteriori al 313 egli scrive: «Gli atti fin qui considerati non consentono ancora di giudicare fino a qual punto Costantino avesse allora compreso il messaggio cristiano di redenzione ed avesse fatto dei principi etici del cristianesimo la norma della sua condotta personale»³⁵.

Come si può vedere, le conclusioni a cui giunge Baus appaiono poco chiare ed in particolare la nozione di conversione, applicata a Costantino, presenta delle oscillazioni che impediscono di ritenere soddisfacenti le conclusioni offerte. Riteniamo utile, allora, accostare le affermazioni, relative allo stesso tema, di un altro storico, il francese Marrou³⁶. Costui appare, fin dall'inizio della sua trattazione, ben conscio della difficoltà di «collegare le decisioni politiche di così grande portata prese da questo imperatore con la sua evoluzione intima e con le sue convinzioni personali»; per questo motivo, sebbene egli ribadisca come «sul fatto che Costantino, inizialmente pagano... si sia convertito al cristianesimo, non ci sono dubbi», aggiunge però subito che resta «insoluto il problema di sapere a quale data risalga la sua adesione alla fede cristiana»³⁷. In ogni caso, anche Marrou concorda sulla necessità (che nel suo caso ha però il sapore di una sorta di «ripiego»), per lo storico, di rivolgersi innanzitutto alla politica costantiniana.

Ritorniamo dunque a seguire Baus, riprendendo il filo degli eventi successivi all'anno 312.

Registriamo subito, all'indomani della vittoria su Massenzio, alcuni avvenimenti degni di nota. Nello stesso anno 312 Costantino ordina ad un prefetto dell'Africa settentrionale (appena conquistata perché appartenente all'ex sfera di influenza dello sconfitto) di restituire le proprietà confiscate alla Chiesa; non solo: nello stesso tempo l'imperatore scrive direttamente al vescovo cattolico Ceciliano di Cartagine, consegnandogli una forte somma di denaro affinché si prov-

³⁵ K. BAUS, *Storia della Chiesa I*, 525. Il tema del rispetto della Chiesa come «contraccambio» della benevolenza divina già sperimentata dagli imperatori si ritrova pure nell'editto che Licinio pubblicò dopo essersi incontrato a Milano con Costantino (febbraio 313).

³⁶ H.-I. MARROU, «L'ultima persecuzione e la pace della Chiesa», in J. DANIELOU - H.-I. MARROU, *Dalle origini a S. Gregorio Magno* (= Nuova Storia della Chiesa 1), Marietti, Torino 1970, 277-285 (d'ora in poi: H.-I. MARROU, *Nuova Storia della Chiesa 1*).

³⁷ Questa citazione, come le due precedenti, è tratta da: H.-I. MARROU, *Nuova Storia della Chiesa 1*, 283.

veda al clero che celebra il culto cattolico³⁸. L'interesse per la corretta, indisturbata e continua celebrazione del culto cattolico motiva anche un successivo provvedimento che esenta il clero cartaginese da ogni pubblico ufficio³⁹. Quali sono le ragioni di tale premura nei confronti delle celebrazioni culturali? Ce lo fa intuire la lettera accompagnatoria dell'ultimo provvedimento menzionato: Costantino è convinto che la premurosa osservanza del culto cristiano apporterà pace e serenità all'Impero, come il disinteresse nei suoi confronti gli aveva recato un serio pericolo. Per questo motivo egli stesso, come supremo *moderator imperii*, non può disinteressarsene.

Non ci sorprende che anche Costantino abbia ereditato una concezione anche «religiosa» del suo compito di reggitore (potremmo dire, anzi, che tale principio era *doctrina communis* tanto ai pagani quanto ai cristiani⁴⁰); non può non attirare la nostra attenzione, invece, il fatto che le sue attenzioni vadano esplicitamente al cristianesimo, cui vengono fornite agevolazioni ed incentivi che superano indubitabilmente i principi della semplice libertà religiosa, sancita dall'editto di Galerio. Questa stessa tendenza ritroviamo anche nelle misure legislative seguite al «famoso» incontro tra Costantino e Licinio avvenuto a Milano nel febbraio 313, testimoniateci da Lattanzio ed Eusebio⁴¹, che vengono considerate da Baus come «il programma di politica religiosa che egli [*scil.* Costantino] si sforzò di realizzare anzitutto»⁴². Accanto a queste misure di carattere pratico, ci interessa cogliere la *mens* che animava Costantino nel promulgarle: sempre secondo Baus, già nel 313 si presentano alla mente dell'Imperatore «un problema ed un compito che dovevano continuare ad alletterarlo in seguito: l'inserimento della chiesa cristiana nello stato e la ricerca di una formula per i loro mutui rapporti che corrispondesse alle sue idee circa la missione d'entrambi»⁴³.

³⁸ Ambedue le lettere sono riportate in EUSEBIO, *Historia ecclesiastica* X, 5,15-17 e X, 6,1-5.

³⁹ Cf EUSEBIO, *Historia ecclesiastica* X, 7,1-2.

⁴⁰ Sulla componente religiosa nella concezione politica imperiale, pagana e cristiana, si può trovare una esauriente trattazione in F. HEIM, *VIRTUS: Idéologie politique et croyances religieuses au IV^e siècle* (= Publications universitaires européennes 49), Peter Lang SA, Berne 1991.

⁴¹ Cf LATTANZIO, *De mortibus persecutorum* 48; EUSEBIO, *Historia ecclesiastica* X, 5, 1-14. Vedi anche K. BAUS, *Storia della Chiesa I*, 511. 526. 236.

⁴² K. BAUS, *Storia della Chiesa I*, 526.

⁴³ K. BAUS, *Storia della Chiesa I*, 527.

L'acuirsi del problema donatista fu un ottimo primo banco di prova per l'elaborazione di questo progetto e l'atteggiamento seguito da Costantino in tale frangente ci permette di coglierne l'evolversi e il delinearsi⁴⁴. Dopo un primo intervento filocattolico, che aveva soprattutto lo scopo di ripristinare l'ordine pubblico in Africa settentrionale, egli non ricusò l'appello a lui fatto dai donatisti (312-317), dimostrando di sentirsi parte in causa allorquando i dissidi nella chiesa rischiavano di minare la concordia dei sudditi e di interrompere la regolarità del legittimo culto prestato a Dio. Costantino riconosceva dunque la chiesa come mediatrice presso Dio della *salus populi romani*, e si sentiva investito di responsabilità su di essa, pur riconoscendo la propria incompetenza in campo teologico e adoperandosi innanzitutto affinché fosse la chiesa stessa, nella persona dei suoi pastori, ad esprimere un giudizio di merito (teologico e disciplinare) dal quale in seguito egli stesso si sarebbe ritenuto vincolato.

È per noi interessante ricordare a questo proposito il giudizio di Baus circa il contenuto di una lettera di Costantino al proprio vicario Celso: in essa «si esprime già con tutta chiarezza la consapevolezza che il sovrano cristiano ha della propria missione: è compito dell'imperatore (*munus principis*) eliminare tutti gli errori, curare che sia predicata la vera religione, conservare la concordia, garantire il culto di Dio; la *vera religio*, alla quale l'imperatore è consapevole di esser legato è unicamente il cristianesimo»⁴⁵.

Nel periodo che va dal 315 al 324 si colloca inoltre una serie di leggi favorevoli al cristianesimo: ci limiteremo a darne poco più che un'enumerazione, riservandoci di riportarne alla fine il giudizio complessivo offertoci da Baus e Marrou.

La linea generale della legislazione costantiniana mostra la tendenza ad un crescente rispetto per la dignità umana: nel 315 abbiamo un editto in base al quale si vieta di marchiare a fuoco sul viso i condannati, motivato con l'affermazione che non è lecito profanare il volto umano, fatto ad immagine della bellezza celeste⁴⁶. Viene poi

⁴⁴ Dacché non ci è possibile seguirne dettagliatamente le vicende (per gli ovvii confini del presente contributo) ci limitiamo a fornire alcune brevi note circa il comportamento dell'Imperatore.

⁴⁵ Tale lettera è edita da H. v. SODEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, Berlin 1950², n. 23, e viene citata in nota dal BAUS (*Storia della Chiesa I*, 530 n. 72).

⁴⁶ Cf *Codex Theodosianus* IX, 40,2: «*si quis in ludum fuerit vel in metallum pro criminum deprehensorum qualitate damnatus, minime in eius facie scribatur, dum et in manibus et in suris possit poena damnationis una scriptione comprehendere, quo*

consentita ai cristiani la *manumissio in ecclesia* davanti al vescovo⁴⁷ e a quest'ultimo è pure permesso di giudicare le cause civili, dietro richiesta di ambo le parti, attribuendo al suo verdetto piena validità giuridica⁴⁸. Vengono poi abolite le sanzioni (risalenti all'epoca di Augusto) dirette contro i celibi⁴⁹, mentre nel marzo-luglio del 321 vede la luce la «legge domenicale» che sancisce in questo giorno il riposo per i lavoratori manuali e per i tribunali⁵⁰. Di grande importanza è

facies, quae ad similitudinem pulchritudinis caelestis est figurata, minime maculetur. dat. xii kal. april. cavilluno constantino a. iiii et licinio iiii cons.» (testo dall'edizione: TH. MOMMSEN - P.M. MEYER [edd.] *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Berolini, apud Weidmannos, 1954, reperito on-line il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod9.html>).

⁴⁷ Cf *Codex Theodosianus* IV, 7,1pr. [=brev.4.7.1pr.]: *Imp. constantinus a. osio episcopo. qui religiosa mente in ecclesiae gremio servulis suis meritam concesserint libertatem, eandem eodem iure donasse videantur, quo civitas romana solennibus decursis dari consuevit. sed hoc dumtaxat* iis, qui sub adpectu antistitum dederint, placuit relaxari*» (ed. MOMMSEN - MEYER, testo online reperito il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod4.html>).

⁴⁸ Cf *Codex Theodosianus* I, 8,1: *Imp. constantinus a. iudex pro sua sollicitudine observare debet, ut, si ad episcopale iudicium provocetur, silentium accomodetur et, si quis ad legem christianam negotium transferre voluerit et illud iudicium observare, audiat, etiamsi negotium apud iudicem sit inchoatum, et pro sanctis habeatur, quidquid ab his fuerit iudicatum: ita tamen, ne usurpetur in eo, ut unus ex litigantibus pergat ad supra dictum auditorium et arbitrium suum enuntiet. iudex enim praesentis causae integre habere debet arbitrium, ut omnibus accepto latis pronuntiet. data viiii kal. iulias constantinopoli a. et crispo caes. cons. (.... iun. 23)*» (ed. MOMMSEN - MEYER, testo online reperito il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod1.html>).

⁴⁹ In questa abrogazione si può leggere una misura volta a favorire quanti avevano abbracciato lo stato ascetico nella Chiesa. Cf *Codex Theodosianus* VIII, 16,1: *Imp. constantinus a. ad populum. qui iure veteri caelibes habebantur, imminentibus legum terroribus liberentur adque ita vivant, ac si numero maritorum matrimonii foedere fulcirentur, sitque omnibus aequa condicio capessendi quod quisque mereatur. nec vero quisquam orbis habeatur: proposita huic nomini damna non noceant*» (ed. MOMMSEN - MEYER, testo online reperito il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod8.html>).

⁵⁰ Cf *Codex Theodosianus* II, 8,1: *Imp. constantinus a. elpidio. sicut indignissimum videbatur, diem solis, veneratione sui celebrem, altercantibus iurgiis et noxiis partium contentionibus occupari, ita gratum ac iucundum est, eo die, quae sunt maxime votiva, compleri. atque ideo emancipandi et manumittendi die festo cuncti licentiam habeant, et super his rebus acta non prohibeantur. pp. v. non. iul. caralis, crispo ii. et constantino ii. caess. cons. interpretatio. quamvis sancto die dominico omnes lites ac repetitiones quiescere iusserimus, emancipare tamen ac manumittere minime prohibemus, et de his rebus gesta confici pari ordinatione permittimus*» (ed. MOMMSEN - MEYER, testo online reperito il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod2.html>).

poi il decreto che consente alla sola chiesa cattolica di ricevere lasciti testamentari⁵¹, che contribuirà largamente allo sviluppo del suo patrimonio.

Un'altra serie di leggi mostra di avere quale denominatore comune la preoccupazione di Costantino affinché fosse pienamente garantita ai cristiani la libertà nella pratica religiosa. Così vennero stabilite norme volte a proteggere i convertiti dal giudaismo dalle persecuzioni dei loro ex correligionari⁵² e a far sì che nessuno potesse obbligare i fedeli a prendere parte a qualsivoglia rito pagano. Nello stesso tempo si può notare come l'imperatore non si conservasse più neutrale nei confronti del paganesimo: esso – si afferma – non può essere considerato *cultus dei* e viene addirittura definito, in un documento ufficiale⁵³, come *superstitio*. Da ultimo, mediante una serie di provvedimenti legislativi viene sempre più limitato l'esercizio privato (e per tal motivo non soggetto allo stretto controllo statale, che voleva impedirne la propaganda attiva) dell'aruspicina, fino ad abolirlo del tutto⁵⁴.

⁵¹ Cf. *Codex Theodosianus* XVI, 2,4: «*Idem a. ad populum. habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens honorum quod optavit relinquere. non sint cassa iudicia. nihil est, quod magis hominibus debetur, quam ut supremae voluntatis, post quam aliud iam velle non possunt, liber sit stilus et licens, quod iterum non reddit, arbitrium. proposita v non. iul. romae crispo ii et constantino ii caess. cons. (321 iul. 3)*» (ed. MOMMSEN - MEYER, testo online reperito il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod16.html>).

⁵² Cf. *Codex Theodosianus* XVI, 8,1: «*Imp. constantinus a. ad evagrium. iudaeis et maioribus eorum et patriarchis volumus intimari, quod, si quis post hanc legem aliquem, qui eorum feralium fugerit sectam et ad dei cultum respexerit, saxis aut alio furoris genere, quod nunc fieri cognovimus, ausus fuerit adtemptare, mox flammis dedendus est et cum omnibus suis participibus concremandus. (315 oct. 18)*» (ed. MOMMSEN - MEYER, testo online reperito il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod16.html>).

⁵³ Cf. *Codex Theodosianus* XVI, 2,5: «*Idem a. ad helpidium. quoniam comperimus quosdam ecclesiasticos et ceteros catholicae sectae servientes a diversarum religionum hominibus ad lustrorum sacrificia celebranda compelli, hac sanctione sancimus, si quis ad ritum alienae superstitionis cogendos esse crediderit eos, qui sanctissimae legi serviunt, si condicio patiatur, publice fustibus verberetur, si vero honoris ratio talem ab eo repellat iniuriam, condemnationem sustineat damni gravissimi, quod rebus publicis vidicabitur. dat. viii kal. iun. sirmi severo et rufino cons. (323 mai. [?] 25)*» (ed. MOMMSEN - MEYER, testo reperito il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod16.html> – la sottolineatura è mia).

⁵⁴ Cf. *Codex Theodosianus* XVI, 10,1: «*Imp. constantinus a. ad maximum. si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat, ab haruspibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostram scientiam referatur, ceteris etiam usurpandae huius consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant,*

Riportiamo allora il giudizio complessivo su questo periodo dato dal Baus e dal Marrou. Secondo lo studioso tedesco «queste leggi... confermano il quadro finora tracciato. L'imperatore è sotto l'influsso di idee cristiane; la sua premura per la celebrazione del culto cristiano scaturisce da un'intima partecipazione personale e in qualche caso allude ad una preferenza per la religione cristiana; particolarmente importante è l'innegabile tendenza dell'imperatore ad assimilare i valori religiosi e morali della religione cristiana e l'autorità dei capi delle comunità cristiane per il bene dello stato... L'atteggiamento di Costantino verso il paganesimo è sostanzialmente tollerante, ma già nella legge sull'aruspicina si scorge una prima limitazione alla sua possibilità di azione»⁵⁵.

Analogo ci sembra risultare il giudizio di Marrou: «Come principio la tolleranza, la libertà dei culti, costituiscono la dottrina ufficiale, ma in effetti tra paganesimo e cristianesimo la bilancia è ben lungi dall'essere tenuta in pari... La politica imperiale, che in tanti modi tende a favorire la nuova religione, l'esempio stesso offerto dall'imperatore... tutto spinge alla cristianizzazione dell'intero Impero romano»⁵⁶.

2. La politica senatoria

Vogliamo ora prendere in considerazione la politica seguita da Costantino nei confronti dell'aristocrazia senatoria. Per la sua analisi facciamo riferimento al contributo offerto da A. Marcone al convegno su Costantino tenutosi a Macerata nel 1990⁵⁷, la cui ampiezza di orizzonti ci sembra ben rappresentare le tendenze della ricerca degli ultimi decenni del secolo scorso.

Questo studio, che riconosce gli sviluppi ultimi riguardanti la comprensione della «svolta» costantiniana – ovvero la necessità di uscire dall'*impasse* costituita dal permanere ancora oggi, in molti studiosi, di una visione legata al *christianismus politicus* di burckhardtiana memoria – vuole riproporre una considerazione dei rapporti tra Costantino ed il senato romano che non presupponga di

quae specialiter prohibita sunt. (320/1 dec. 17)» (ed. MOMMSEN - MEYER, testo online reperito il 29/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod16.html>).

⁵⁵ K. BAUS, *Storia della Chiesa I*, 533.

⁵⁶ H.-I. MARROU, *Nuova Storia della Chiesa I*, 284-285 (*passim*).

⁵⁷ A. MARCONE, «Costantino e l'aristocrazia pagana di Roma», in G. BONAMENTE - F. FUSCO (edd.), *Costantino il Grande*, vol. II, 645-658 (d'ora in poi: *Costantino e l'aristocrazia*).

poter inquadrare ogni cosa nello schema del conflitto religioso tra un cristiano ed una istituzione pagana.Cogliere le novità squisitamente politiche venutesi a creare ad opera di Costantino nell'ambito delle relazioni tra l'imperatore e l'istituto senatorio (già, ad esempio, con l'abbandono dell'ideologia tetrarchica di diocleziana memoria), significa anche poter valutare più serenamente quanto di tali relazioni ha realmente toccato in modo peculiare la sfera religiosa.

Marcone prende le mosse da una domanda tanto semplice da sembrare persino ovvia, e purtuttavia necessaria per sgombrare il campo da eventuali pregiudizi esistenti: «Ci sono prove sicure, elementi tangibili che dimostrino una crisi tra Costantino e il senato?»⁵⁸. Sembra normalmente accettata dagli storici l'esistenza di una opposizione senatoria pagana a Costantino, ma tale dato risente assai della spesso presupposta equazione che vede, nel nostro periodo, il senato unito al paganesimo contro il cristianesimo rappresentato dall'imperatore. È da rimarcare, inoltre, come l'allontanamento della capitale dell'impero da Roma (vera, eventuale fonte di contrasto tra l'autorità imperiale e quella senatoria) fosse un avvenimento già occorso al tempo della Tetrarchia diocleziana.

Certamente uno dei fatti più clamorosi e più spesso invocati come segno tangibile di una situazione di ostilità tra la nobiltà pagana e l'imperatore è il rifiuto di quest'ultimo di salire al Campidoglio per offrire un sacrificio. Di fatto, però, dobbiamo ammettere che i contorni di questo episodio – come dimostra ampiamente F. Paschoud⁵⁹ – sono assai poco chiari, così come incerte ne sono la datazione (oscillante tra il 312 e il 326, e quindi in periodi che darebbero all'avvenimento connotazioni ben differenti) e la circostanza in occasione della quale si sarebbe manifestato l'antipaganesimo di Costantino. In una tale povertà di dati è perlomeno avventato cercare di descrivere le conseguenze politiche – e non solo emotive e collettive – che ne sarebbero derivate. In ogni caso, Marcone può legittimamente chiedersi se sia lecito inferire automaticamente da questo avvenimento l'esistenza di «una situazione di tensione o di antagonismo»⁶⁰ tra la classe senatoria e l'imperatore.

Una fonte squisitamente politica e basata su fatti difficilmente contestabili, quindi assai preziosa per «misurare la temperatura» dei rapporti imperatore-senatori, è quella offertaci dalla considerazione

⁵⁸ A. MARCONE, *Costantino e l'aristocrazia pagana di Roma*, 647.

⁵⁹ Cf. F. PASCHOUD, «Ancora sul rifiuto di Costantino di salire al Campidoglio», in G. BONAMENTE - F. FUSCO (edd.), *Costantino il Grande*, vol. II, 737-748.

⁶⁰ A. MARCONE, *Costantino e l'aristocrazia*, 648.

dei posti chiave del governo romano, prima fra tutti la prefettura urbana. Un attento esame dei detentori di questa importante carica amministrativa ci mostra come, ai tempi di Diocleziano e in seguito anche di Massenzio, fosse stata deliberata volontà degli imperatori affidarla – tranne rarissime eccezioni – ad esponenti *pagani* della più alta aristocrazia senatoria. Ora, è da notare come anche Costantino si sia sempre attenuto a questa regola (tranne in un caso, in cui però il prescelto costituiva una doppia anomalia in quanto, oltre ad essere cristiano, apparteneva non all'aristocrazia bensì all'ordine equestre⁶¹), come evidenzia il non emergere di un nucleo cristiano di senatori, e ciò ci testimonia le difficoltà che incontrò il cristianesimo nel penetrare all'interno di tale ambiente. D'altro canto, l'attaccamento allo Stato e alla sua continuità anche dal punto di vista rituale (quella che oggi chiameremmo «religione civile»), facevano dei senatori pagani fidatissimi e preziosissimi uomini di governo.

Possiamo dunque comprendere come la politica costantiniana abbia mirato, soprattutto nel periodo iniziale del regno, a ricercare la massima collaborazione, e non quindi lo scontro, tra potere imperiale e aristocrazia romana. Facilitavano questo scopo le virtù⁶² personali di Costantino: affabilità, disponibilità, *civilitas*, che non potevano non essere gradite ad uomini educati nel modo tradizionale.

Immediatamente dopo la sconfitta di Massenzio, Costantino riconfermò nelle proprie cariche tutti gli alti esponenti dell'amministrazione urbana che le avevano detenute durante il precedente regime. A questo gesto di buona volontà seguì una politica incentrata sul «rispetto sostanziale per le prerogative del senato»⁶³, mentre un altro elemento di continuità con la tradizione, che aveva anche un effetto rassicurante per il rapporto con l'aristocrazia pagana, fu il mantenimento da parte di Costantino, del titolo di *pontifex maximus*. Questo fatto può sembrare strano, se confrontato con l'impegno e le parole a favore della chiesa cattolica di cui Costantino fu prodigo, in quegli stessi anni, durante la controversia donatista; ma è pur vero che nei primi tempi del suo governo i riti pagani non subirono restrizioni particolari né si ebbero perturbazioni a carattere religioso nell'esercito.

⁶¹ Si tratta di Acilius Severus, in carica – secondo le diverse ricostruzioni cronologiche – tra il 323 e il 325/6: cf. A. MARCONE, *Costantino e l'aristocrazia*, 652.

⁶² Testimoniateci concordemente da varie fonti, per le quali vedi A. MARCONE, *Costantino e l'aristocrazia*, p. 653 e n. 39.

⁶³ A. MARCONE, *Costantino e l'aristocrazia*, 654.

Questo momento di transizione è ben documentato dalla tradizione nummaria romana, che mostra la prevalenza in esso della simbologia solare, accettabile tanto per i pagani che per i cristiani (i primi la interpretavano rispettivamente come attinente al culto del *sol invictus*, mentre i secondi vi leggevano una metafora di Cristo *sol salutis* o *sol iustitiae*): la coniazione di monete con simboli esplicitamente cristiani, infatti, avverrà a Roma più tardi che in altri luoghi sede di una zecca. Anche l'arco di trionfo decretato a Costantino dal senato – la cui costruzione si conclude nel 315 – mostra, dal canto suo, come i senatori stessi avessero posto attenzione ad evitare, almeno nelle iscrizioni, vocaboli troppo esplicitamente pagani e non interpretabili in un senso tendenzialmente cristiano.

Un altro evento dal quale si suole ricavare l'esistenza di un forte contrasto tra le due parti che stiamo considerando è costituito dalle summenzionate leggi sull'aruspicina (319-321). Il giudizio di Marcone sul loro intento si discosta non poco da quello – testé riportato – di Baus, giacché egli non esclude che «l'evoluzione religiosa di Costantino, con le sue manifestazioni sempre più evidenti di Cristianesimo, possa aver suscitato malcontento»⁶⁴, ma d'altra parte è dell'avviso che la proibizione di compiere tali cerimonie privatamente fosse dettata da ragioni di ordine pubblico, dal momento che lo stesso imperatore prescrive la consultazione degli aruspici «*retento more veteris observantiae*»⁶⁵ nel caso che un fulmine abbia colpito un edificio pubblico. Siamo così di fronte ad una politica estremamente cauta, fino al punto di dare l'impressione di essere dominata da forti esitazioni, che del resto risultano confermate anche da altri episodi; valga come ultimo esempio la richiesta degli abitanti di Spello di erigere un tempio alla *gens* Flavia, a cui Costantino rispose dando il suo assenso, ma solo alla condizione che tale tempio non venisse mai insozzato da alcun sacrificio pagano⁶⁶.

Davanti a questo complesso di dati (e molti altri ve ne sarebbero da citare) dalla non univoca interpretazione, la conclusione di Marcone si risolve nell'invito ad evitare indebite semplificazioni nell'accostarsi agli avvenimenti del IV secolo, accettando di assumersi la fatica necessaria per la comprensione di un fenomeno – il tramonto

⁶⁴ A. MARCONE, *Costantino e l'aristocrazia*, 655.

⁶⁵ *Codex Theodosianus* XVI, 10,1: cf *supra*, n. 54.

⁶⁶ «*volumus ea observatione perscripta ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagios(a)e superstitionis fraudibus polluantur*» (*Corpus Inscriptionum Latinarum* XI, 5265). Il testo è reperibile *on-line* all'indirizzo (consultato il 29/06/2006): http://web.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/Constitutiones/Umbros_CIL.html.

del paganesimo – assai complesso sia a livello individuale e privato che collettivo e pubblico. Certamente – egli afferma – la conversione di Costantino segna l'inizio di un periodo nuovo per quanto riguarda il rapporto tra fede individuale ed autorità statale, ma è significativo che tale inizio non implichi subito, di per sé, uno scadimento nella qualità delle relazioni tra le due maggiori autorità dello stato.

3. La politica familiare

Concludiamo questa nostra breve rassegna sugli aspetti fondamentali degli inizi dell'epoca costantiniana con la considerazione della «politica familiare» seguita dall'imperatore. Ci ispiriamo in particolare ad un ampio saggio di J. Vogt⁶⁷ che ha il pregio di saper inquadrare questa tematica in riferimento alle linee ispiratrici di tutta l'opera di governo costantiniana.

Vogt sottolinea come la linea di tendenza della storiografia recente converga nel descrivere il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo in termini di passaggi e contatti, più che di lotta e scontro frontale, mettendo in evidenza come i concetti religiosi del monoteismo filosofico-pagano, del culto alla divinità solare, della monarchia assoluta, abbiano costituito una «base comune» di pensiero tale da divenire una sorta di *praeparatio evangelica*. In realtà tali considerazioni, secondo lo studioso, non vanno sopravvalutate, dal momento che filosofi neoplatonici ed adoratori del sole furono sovente persecutori e detrattori dei cristiani, condividendo con questi ultimi unicamente uno stato di panico religioso che li rendeva ancora più accaniti nella difesa delle proprie, reciprocamente inconciliabili, posizioni; tale panico era dettato dalla convinzione che la salvezza dell'impero (*et quidem* dei singoli) dipendesse unicamente dall'intervento divino, cui si poteva accedere solo per mezzo del vero culto religioso⁶⁸.

⁶⁷ J. VOGT, «Pagani e cristiani nella famiglia di Costantino il Grande», in A. MOMIGLIANO (ed.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino, Einaudi 1975³, 45-63 (d'ora in poi: VOGT, *Pagani e cristiani*).

⁶⁸ Su questo tema è ancora oggi di fondamentale importanza il saggio pubblicato nel 1965 da CH. DODDS (*Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, La Nuova Italia, Firenze 1990 [rist. anast.]), del quale si veda soprattutto il c. 4 (*Il dialogo fra paganesimo e cristianesimo*), alle pp. 101-136.

Costantino riassume in sé l'esperienza di questa generazione: dopo la battaglia di Ponte Milvio (312) si volge al Cristianesimo, conduce il monoteismo alla vittoria e conquista la chiesa allo stato. In favore di questa collocazione cronologica – accettata da Vogt – sta la tradizione cristiana, supportata da Lattanzio ed Eusebio che parlano delle insegne apposte sugli scudi e della visione nel cielo prima della battaglia decisiva: nonostante le differenze di prospettiva, ambedue gli autori concordano nel ritenere fondamentale per la comprensione di questo episodio la visione della croce e sottolineano come il monogramma *chi-ro* (tra l'altro già presente in un medaglione dell'elmo costantiniano del 315) sia stato formato dall'imperatore stesso. Nel sottolineare l'importanza del guadagno storiografico insito nell'aver messo a fuoco come il 312 costituisca un momento cruciale per la risoluzione del conflitto religioso in favore del cristianesimo, Vogt ricorda tuttavia che tale affermazione non risolve i problemi relativi alle convinzioni religiose di Costantino; purtuttavia, egli conclude riaffermando come «si possa considerare acquisito il fatto che Costantino, a suo tempo e luogo, decise il conflitto religioso in favore del monoteismo cristiano»⁶⁹.

Per cercare di cogliere le idee religiose «personali» di Costantino sarà allora importante considerarle in correlazione al quadro delle sue scelte di politica imperiale. In questo ambito, tre fatti appaiono particolarmente importanti per l'intreccio che rivelano tra il piano politico e quello individuale: la rinuncia alla Tetrarchia; l'imporsi come unico capo dell'impero; la fondazione di una dinastia ereditaria.

Il principio dinastico, in vigore sin dai tempi di Augusto, era stato sostituito da Diocleziano con quello basato sulla scelta del più capace. Costantino tornò invece a basarsi sul diritto di nascita, fortemente sostenuto in questo dall'esercito. A partire da questo fatto, Vogt si chiede se esista una relazione – e quale – tra la religione di Costantino e la scelta della via ereditaria alla successione; se inoltre fu Costantino a far convertire tutta la sua famiglia e quale influsso ebbe, nei matrimoni da lui combinati, l'atteggiamento religioso della famiglia riguardo alla politica dinastica⁷⁰.

⁶⁹ J. VOGT, *Pagani e cristiani*, 49. Per le affermazioni riassunte in questo paragrafo cf anche p. 48.

⁷⁰ Rammentiamo che Vogt intende qui con «famiglia» l'intera cerchia della *domus divina*, ovvero il sovrano e tutti i suoi parenti, anche acquisiti, riferendosi all'uso di *familia* già di Ottaviano Augusto.

A questo riguardo bisogna ricordare come la concezione cristiana dei legami familiari fosse decisamente differente da quella classica pagana, che si fondava in gran parte sull'unità nel culto degli avi: i cristiani, infatti, volgevano le spalle alla tradizione dei *maiores* in campo religioso e ciò poteva comportare un distacco completo nei confronti dei familiari e del culto degli antenati. D'altro canto Costantino – che vedeva nella fondazione di una dinastia una forte garanzia di continuità per la sua politica – si trovava nella necessità di far sposare i propri figli in un mondo ancora in gran parte pagano: fatto, questo, che gli causò non poche difficoltà unite a esperienze penose proprio nell'ambito della sua parentela. Nei confronti dei propri genitori, Costantino ebbe sempre un atteggiamento di grande rispetto. Di suo padre – Costanzo Cloro – sappiamo che tenne un atteggiamento piuttosto conciliante nei riguardi dei cristiani, cercando di evitare spargimenti di sangue (su questo ci sono tuttavia opinioni diverse riguardo all'interpretazione delle fonti di Eusebio e Lattanzio); personalmente Costanzo appare incline verso il monoteismo e conciliante nei confronti dei cristiani, ma senza rinunciare alle usanze pagane. Il suo atteggiamento non spiega la conversione del figlio, che anzi volle farlo apparire ai posteri più cristiano di quanto non fosse realmente stato.

Dopo la vittoria su Licinio (324), Costantino rese pubblica la sua personale esperienza spirituale⁷¹, interpretando gli avvenimenti trascorsi come la fine miserevole dei persecutori ed il successo dei pii adoratori delle leggi sacre (facendo così uso di un «*pattern* ermeneutico» comune nell'antichità e già riproposto da Lattanzio in termini cristiani); in particolare, l'imperatore stesso sottolineò con insistenza la *pietas* di suo padre (tratteggiato come se già fosse stato cristiano), attribuendo ad essa il dono divino della prosecuzione della sua stirpe nel figlio. La stessa Elena, prima incline a favorire il giudaismo, si sarebbe convertita al Cristianesimo per opera del figlio, dando prove tangibili della sua devozione (si pensi al suo pellegrinaggio in Terrasanta e alle numerose fondazioni di chiese che la vedono con un ruolo centrale) e giungendo a ricoprire a corte un posto importante, superiore a quello della stessa Fausta, moglie dell'imperatore. In tal modo Costantino associò i suoi genitori (viva e defunto) alla fede cristiana e al sorgere della dinastia.

⁷¹ In due lettere dirette ai popoli di Oriente e ai Provinciali, cf *Vita Constantini* II, 23-47 e II, 48-60.

Dopo la vittoria su Massenzio, Costantino cercò di rafforzare la posizione del suo casato, servendosi a questo scopo di numerose amicizie e del matrimonio dei suoi fratellastri (figli di Teodora e anch'essi, assai probabilmente, cristiani) con membri delle famiglie più in vista dell'aristocrazia imperiale. Egli stesso aveva avuto un figlio illegittimo (Crispo) quando ancora Galerio vigilava sulla Tetrarchia, e Fausta gli diede altri tre figli maschi (316, Costantino; 317, Costanzo; 320, Costante) e due femmine, Costantina ed Elena. Nel 317 Costantino proclamò cesari i figli Crispo (cui diede per precettore Lattanzio) e Costantino – ambedue educati cristianamente –, proseguendo così nella cristianizzazione della famiglia e nel consolidamento della dinastia.

La vita familiare di Costantino fu però tutt'altro che serena: nel 326 condannò a morte il figlio (illegittimo) Crispo, accusato dall'imperatrice Fausta (moglie «ufficiale» di suo padre) di averle usato violenza; poco dopo seguì, per ragioni che non ci è dato conoscere con chiarezza, la sentenza capitale per la stessa Fausta (probabilmente non aliena da manifestazioni di simpatia per il culto pagano). Dopo questi fatti tragici il fervore di Costantino per le opere di pietà cristiana aumentò, forse anche per un forte desiderio di espiazione⁷². Nonostante questi avvenimenti, tuttavia, Vogt sottolinea che Costantino non si inasprì contro i pagani, le cui convinzioni venivano ancora tollerate anche se nell'iconografia ufficiale imperiale già si celebrava l'unione della dinastia con la nuova fede⁷³.

Dopo la morte di Elena, Costantino riportò i suoi fratellastri e le loro famiglie in onore, offrendo loro posizioni di governo ed includendoli nei suoi piani per il futuro. In occasione del trentesimo anniversario del suo regno, pertanto, sembrava che la conservazione della stirpe regnante fosse segno della benedizione divina⁷⁴, ma dopo la morte dell'imperatore la situazione cambiò in breve tempo: la famiglia fu quasi sterminata, e rimase solo Costanzo, senza figli. Alla sua morte divenne imperatore Giuliano – figlio di Costanzo Giulio, fratellastro di Costantino – che abbandonò il Cristianesimo per tornare agli antichi dèi, convinto che gli orrori cui aveva assistito fossero il prodotto dell'unione dell'Impero con la nuova religione e accusando Costantino di essere stato – con la sua conversione – l'origine di tutti i mali.

⁷² È noto come il pagano ZOSIMO (*Nova Historia*, II,29,2) attribuisca proprio al bisogno di espiazione la conversione di Costantino al cristianesimo.

⁷³ Cf J. VOGT, *Pagani e cristiani*, 59.

⁷⁴ Come non mancò di sottolineare EUSEBIO, nell'opera *De laudibus Constantini* 3, 3-5.

Dall'esame di questi avvenimenti legati alla famiglia imperiale – che abbiamo brevemente richiamato – Vogt trae delle importanti conclusioni. Costantino aveva sperato di assicurare stabilità alla sua casata ed all'Impero con l'aiuto di Dio, divenendo creatore di una vera e propria «fede dinastica» che però non si rivelò sufficiente per tenere sotto controllo e disinnescare le passioni ed i conflitti fra i vari rami della famiglia. Così la dinastia finì con Giuliano, che accusava lo zio di aver causato la distruzione della sua stirpe a motivo dell'abbandono degli dèi tradizionali⁷⁵. Se di questa accusa si può cogliere chiaramente la parzialità, possiamo tuttavia notare come effettivamente l'intenzione, da parte di Costantino, di fondare il proprio potere sul diritto di nascita, abbia fatto sì che anche l'aspetto religioso – e quindi il Cristianesimo – tendesse in lui a convergere su questo scopo fondamentale. Tutto ciò non significa immediatamente che egli abbia voluto strumentalizzare la nuova religione, ma certamente testimonia la complessità dell'epoca e le forti inquietudini religiose proprie di un momento di transizione; d'altra parte, in un passo di una lettera ai vescovi africani, Costantino stesso parla delle proprie sofferenze e delle offese subite paragonandole alla sofferenza del

⁷⁵ Cf ad esempio la chiusura della sua opera *Συμπόσιον ἡ Κρόνια sive Caesares*, nella quale – accanto alla condanna senza appello per Costantino – emerge la coscienza da parte di Giuliano di una speciale «investitura» che lo vincola alla restaurazione del culto degli dèi offesi dal suo antecessore: «E Costantino, non trovando negli dèi il modello della vita, vedendo da vicino la Lussuria corse verso di lei; ed ella, attirandolo mollemente a sé e cingendolo con le braccia e adornandolo con vesti multicolori che gli donavano un bell'aspetto, lo condusse dalla Dissolutezza. Lì trovarono anche Gesù, che andandosene intorno proclamava a tutti: «Ogni stupratore, ogni omicida, ogni maledetto e infame, venga con fiducia! Dopo averlo lavato con quest'acqua, infatti, lo proclamerò subito puro, e qualora sia nuovamente implicato in queste cose, darò a chi colpisce il petto e percuote il capo di ridiventare puro». E Costantino assai lieto andò incontro a lui, portando fuori insieme i figli dall'assemblea degli dèi. I demoni vendicatori tormentavano lui e quegli altri, facendo loro pagare la pena del sangue dei parenti non meno che quella dell'empietà, finché Zeus non concesse di riprendere fiato a causa di Claudio e Costanzo. «Ma a te» mi disse Ermete «ho concesso di conoscere il padre Mitra; tu attieniti ai suoi comandi, preparando per te che sei vivente una convinzione e un rifugio sicuri, e allorché tu debba andartene in seguito, ristabilendo per te con la buona speranza un dio benevolo che ti sia di guida»» (trad. nostra della sezione 38 secondo il CD-ROM «TLG #E» [Author 2003, Work 10], che riporta l'edizione: *Συμπόσιον ἡ Κρόνια sive Caesares*, in: C. LACOMBRADÉ (ed.), *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, vol. II/2, Les Belles Lettres, Paris 1964, 32-71. Per una panoramica sulla polemica anticristiana di Giuliano vedi: F. RUGGIERO, *La follia dei cristiani. Su un aspetto della «reazione pagana» tra I e V secolo*, Il Saggiatore, Milano 1992, 200-217; 248-250 (bibliografia).

⁷⁶ Si tratta di un passo della lettera di Costantino *ad episcopos et plebem africae, ut*

martirio, che tuttavia non gli impedisce di mantenere salda la sua scelta per il Cristianesimo⁷⁶.

Ci chiediamo, dunque: è sufficiente questa annotazione per accreditare una volta per tutte l'ipotesi che vede una effettiva conversione di questo imperatore alla religione cristiana? Certamente no, ma a Vogt possiamo riconoscere il merito di aver aperto la strada per una considerazione della qualità del «cristianesimo costantiniano» che mantenga un più stretto contatto con l'evolversi della sua situazione personale, e non tenti, ancora una volta, di sovrapporgli schemi precostituiti a partire dall'esperienza altrui.

IV. UNA NUOVA PROPOSTA DI LETTURA DELLE FONTI STORICHE SULLA «CONVERSIONE» DI COSTANTINO

Pur nella sua certo non esaustiva brevità, la panoramica che abbiamo appena concluso sui vari aspetti della parte iniziale del regno di Costantino ci ha mostrato una notevole quantità di avvenimenti, decisioni, fattori politici che gli storici hanno analizzato per cercarvi le «prove» o, almeno, i riscontri positivi della personale vicenda di questo imperatore. Abbiamo tuttavia parimenti notato come nessuna delle analisi finora presentate abbia potuto portare il suo estensore a offrire una chiara dimostrazione della veridicità o meno dell'atteggiamento religioso che avrebbe agito da motivo ispiratore per i fatti presi in esame. Viene allora spontaneo domandarsi quale può essere lo scopo di una ulteriore indagine in questa direzione, dal momento che nessuno studioso ha la pretesa di poter dire una parola definitiva su un atteggiamento profondamente personale – quello di Costantino, appunto – che, in quanto tale, sembra sfuggire in modo proteiforme all'indagine storiografica.

In questo senso, la difficoltà che si incontra nel cercare di trarre delle conclusioni attendibili circa la conversione di Costantino sembra essere generata non solo dalla non agevole interpretazione degli

donatistas tolerant (dell'anno 321) che Ottato di Milevi riproduce nel *dossier* di testi inerenti alla controversia donatista allegato alla sua opera *Contra Parmenianum Donatistam* (CPL 244) e che viene citato in Vogt, *Pagani e cristiani*, 63, n. 2. Ne riportiamo una parte: «*Nil ex reciproco reponatur iniuriae; vindictam enim, quam deo serbare debemus, insipientis est manibus usurpare, maxime cum debet fides nostra confidere, quicquid ab huiusmodi hominum furore patietur, martyrii gratia apud deum esse valiturum*».

⁷⁷ ZOSIMO, *Historia nova* II, 29,1-4: «Quando tutto il potere fu nelle mani del solo Co-

acta di governo costantiniani, ma anche dalle molte ambiguità e discordanze che si ritrovano nelle fonti antiche cui è affidato il compito di descriverci gli eventi-chiave che si collocano nell'arco di tempo che va dall'apparire del figlio di Costanzo Cloro sulla scena politica fino al 324, e in particolare intorno all'episodio fondamentale della battaglia di Ponte Milvio.

La rilevanza del già segnalato contributo di Calderone – che ancora seguiremo da vicino nelle prossime pagine – ci sembra consista proprio nell'aver affrontato le fonti relative a questi avvenimenti, nel tentativo di recuperare il valore insito nella rilettura di essi offerta dallo stesso Costantino grazie alla penna di Eusebio.

Calderone prende le mosse dalla comparazione dei due racconti che Zosimo⁷⁷ ed Eusebio⁷⁸ offrono, relativamente alla “conversione”

stantino, egli non nascose più la malvagità che gli era naturale, ma si prese la libertà di fare secondo il suo piacimento in tutti i campi; egli ancora celebrava i riti degli antenati, ma per interesse piuttosto che per rispetto: è per questa ragione che obbediva alle divinazioni, avendo sperimentato che avevano predetto la verità riguardo a tutto quello che gli era riuscito. E quando arrivò a Roma pieno di iattanza, ritenne di dare inizio alla sua empietà dai suoi propri lari. Infatti, senza alcun riguardo per le leggi naturali, fece morire suo figlio Crispo, che come ho detto prima era stato ritenuto degno dell'onore di Cesare, ed era stato sospettato di avere una relazione con la matrigna Fausta. E poiché Elena, madre di Costantino, si era indignata per una simile violenza e non poteva sopportare la morte del giovane, Costantino – come per consolarla – curò il male con un male peggiore: dopo aver ordinato di riscaldare oltre misura un bagno e avervi posto Fausta, ella ne uscì che era morta. Avendo coscienza in sé di tali delitti e non avendo rispettato i giuramenti, se ne andò dai sacerdoti, chiedendo dei sacrifici espiatori per le proprie malefatte; ma avendogli costoro detto che non vi è alcuna sorta di sacrificio in grado di purificare da tali impietà, un certo Egiziano, arrivato a Roma dalla Spagna e divenuto familiare delle donne del palazzo, incontrò Costantino e affermò che certamente la credenza dei cristiani era in grado di togliere ogni peccato e aveva in sé questa promessa, che gli infedeli che si fossero ad essa convertiti sarebbero stati subito liberati da ogni colpa. Avendo accolto con grande favore questo discorso ed essendosi allontanato dai riti ancestrali, accogliendo quelli che l'Egiziano gli proponeva, Costantino diede inizio all'empietà prendendo a diffidare della divinazione: poiché infatti in virtù di essa molti dei successi predettigli erano andati ad effetto, temeva che allora anche ad altri che tramavano qualcosa contro di lui sarebbe stato predetto il futuro, e a partire da questo pregiudizio fece cessare tali pratiche» (nostra traduzione dal testo greco secondo il CD-ROM “TLG #E” [Author 4084, Work 001], che riporta l'edizione: F. PASCHOUD [ed.], *Zosime. Histoire nouvelle*, vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1971).

⁷⁸ EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini*, I,27-30.32 (cf *supra*, n. 27, le indicazioni bibliografiche): «[27] Ben consapevole, a causa delle malefiche arti magiche messe in opera dal tiranno, di come gli fosse necessario ottenere un aiuto più potente di quello che le sole forze militari riescano a garantire, ricercava la protezione di un

dio, perché riteneva di secondaria importanza gli eserciti e il numero dei soldati (credeva che questi nulla potessero senza l'assistenza divina), sostenendo, invece, l'insuperabilità e l'invincibilità dell'aiuto che proviene da Dio. Pensava, dunque, a quale dio dovesse scegliersi come protettore, e mentre rifletteva su questo problema gli venne in mente il seguente pensiero: dei molti che nel passato avevano rivestito la suprema carica dello Stato, tutti avevano riposto le loro speranze in una pluralità di divinità, che avevano venerate con libazioni, sacrifici ed offerte; ma, se all'inizio si eran lasciati ingannare da vaticinii a bella posta favorevoli e da oracoli che annunciavano gli eventi più fausti, avevano poi trovato una fine tutt'altro che felice, senza che nessuna di quelle divinità fosse intervenuta in loro favore per evitare che soccombessero sotto i colpi delle sciagure inviate dal cielo. Soltanto suo padre aveva intrapreso la strada opposta e aveva condannato l'errore che quelli avevano commesso, trovando nel Dio che è signore assoluto dell'universo, e che egli aveva venerato per l'intera durata della vita, il salvatore e il custode dell'impero, oltre che il dispensatore di ogni bene. Tali riflessioni faceva tra sé e sé, ponderando attentamente sul fatto che gli altri, pur avendo confidato in moltissimi dèi, erano ugualmente caduti in una grande quantità di sventure, al punto che non solo non si eran creata né una famiglia, né una discendenza, né una radice alcuna, ma non avevano lasciato tra gli uomini neppure il retaggio del loro nome o del loro ricordo; il Dio paterno, al contrario, aveva dato al padre suo numerosissime ed evidenti prove della propria potenza. Inoltre considerava il caso di coloro che già in precedenza avevano mosso le armi contro il tiranno e che avevano sortito un esito ignominioso, nonostante fossero scesi in campo con l'aiuto dei loro molti dèi: di essi, uno si era disonorevolmente ritirato senza neppure combattere, l'altro, trucidato in mezzo al suo esercito, fu facile preda della morte. Raccogliendo le fila di tutte queste considerazioni, giudicava una vera follia perder tempo con quelle divinità inesistenti e lasciarsi trarre in errore dopo tante prove negative, e pensava che soltanto il Dio paterno meritasse di essere venerato. [28] Cominciò allora ad invocarlo, pregando e supplicando di mostrargli chi mai egli fosse e di porgergli il soccorso della sua destra nelle circostanze attuali. Mentre l'imperatore era assorto in questa preghiera e rivolgeva in tutta sincerità la sua supplica, gli apparve un segno divino veramente straordinario, al quale non sarebbe certo facile credere se fosse stato un altro a parlarne. Ma poiché il vittorioso imperatore in persona, molto tempo dopo, quando cioè fummo onorati della sua amicizia e della sua familiarità, rivelò l'accaduto direttamente a noi, che siamo gli autori della presente opera, e poiché egli stesso confermò con solenni giuramenti le sue parole, chi mai potrebbe nutrire tanti dubbi da non prestar fede all'intera vicenda? Soprattutto se si considera che anche i fatti successivi testimoniarono la veridicità di quanto venne riferito. Nell'ora in cui il sole è a metà del suo cammino, quando il giorno comincia appena a declinare, disse di aver visto con i propri occhi, in pieno cielo e al di sopra del sole, il segno luminoso di una croce, unita alla quale c'era un'iscrizione che diceva: «Con questa vinci!». A causa di tale visione un grande sbigottimento si impadronì di lui e di tutto l'esercito, che lo seguiva nel corso di un suo viaggio e che fu spettatore del miracolo. [29] Raccontava che molta era la sua incertezza sulla natura di quella apparizione. Mentre rifletteva, e pensava a lungo all'accaduto, sopraggiunse veloce la notte. Allora gli si mostrò in sogno Cristo, figlio di Dio, con il segno che era apparso nel cielo e gli ingiunse di costruire un'immagine simile a quella del segno osservato in cielo e di servirsene come difesa nelle battaglie contro i nemici. [30] Non appena spuntò l'alba, si levò e raccontò agli amici tutto l'arcano. Convocò poi presso di sé orefici e artigiani esperti in pietre preziose, si mise a sedere in mezzo ad essi ed illustrò la for-

di Costantino. Al di là delle molte differenze (già abbiamo visto come la causa del volgersi di Costantino al cristianesimo, secondo Zosimo, risieda nel rimorso per l'uccisione di Crispo e Fausta), lo studioso si sofferma su due importanti coincidenze:

- ambedue le fonti collocano il punto di partenza «pubblico» della conversione nella seconda metà degli anni venti del secolo IV;
- ambedue gli autori riferiscono come Costantino ricercò il colloquio con sacerdoti cristiani (e anche pagani, secondo Zosimo) all'inizio del suo processo di conversione.

La motivazione di quest'ultimo fatto è naturalmente diversa per i due autori: secondo Eusebio l'iniziativa del contatto con i sacerdoti viene presa a partire dalla visione celeste e dal sogno che si collocano intorno al 312, e ha lo scopo di ricercarne la spiegazione; per Zosimo, invece, il volgersi alle realtà e alle personalità religiose nasce più avanti negli anni, e si motiva con la necessità – da parte di Costantino – di alleviare il rimorso per le colpe commesse, segnatamente nell'ambito familiare. Bisogna però inoltre notare che anche Eusebio testimonia come Costantino ricercò intorno al 325 un sacerdote cristiano – lui stesso! –, mosso dal desiderio di rivolgergli una «confidenza» circa il suo vissuto personale dal punto di vista religioso.

ma del segno, che ordinò di riprodurre in oro e pietre preziose. Un giorno, per volere dell'imperatore, oltre che per concessione divina, anche noi avemmo l'onore di vedere questo oggetto con i nostri stessi occhi. [...] [32] Ma ciò avvenne un poco più tardi. Nella circostanza sopra detta, colpito dalla straordinarietà della visione, decise di non venerare nessun altro Dio all'infuori di quello che aveva visto con i propri occhi. Convocò i sacerdoti depositari della sua dottrina e chiese loro chi mai fosse [questo] Dio e che cosa volesse significare il segno che gli era apparso in visione. I sacerdoti dissero che si trattava del Dio figlio unigenito dell'unico e solo Dio, e che il segno che gli si era manifestato rappresentava il simbolo dell'immortalità, raffigurante il trofeo della vittoria sulla morte, vittoria che Cristo aveva un tempo ottenuta durante il suo passaggio sulla terra; illustrarono i motivi della sua venuta e gli diedero una chiara spiegazione circa l'incarnazione. Egli si lasciava istruire da questi discorsi ed era pieno di stupore per la divina apparizione concessa al suo sguardo, e quando, grazie alle delucidazioni che gli furon fatte, ebbe chiaro il significato della visione celeste, si rinsaldò nel suo proposito, persuaso che fosse Dio in persona a trasmettergli la conoscenza di quelle verità. Decise così di dedicarsi alla lettura dei libri sacri. Collocò inoltre al suo fianco, in qualità di consiglieri, i sacerdoti di Dio, stabilendo che si dovesse onorare con la massima venerazione il Dio che gli si era mostrato in visione. Soltanto allora, munito delle buone speranze che aveva riposte in lui, si mosse per estinguere il minaccioso incendio appiccato dal tiranno» (da: M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI, *Letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato 1996, vol. II, 113-119).

⁷⁹ Cf S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 242.

È dunque un *punto fermo* nella storia del quarto secolo – testimoniato da autori contemporanei di Costantino e così diversi tra loro come Eusebio e Zosimo – che appunto negli anni intorno al 325 avvenne la «proclamazione ufficiale», l'«epifania» della conversione di Costantino, accompagnata da una serie di documenti dello stesso imperatore, nei quali egli stesso si impegnò a ricostruire *in prima persona* le vicende poste all'origine del suo volgersi al Cristianesimo.

Fu dunque lo stesso Costantino il primo a meditare sulla genesi della propria conversione e a dichiararla. Questa acquisizione è di primaria importanza, dal momento che ci permette di cogliere i parametri mentali della *interpretatio christiana* che Costantino fa del ventennio della sua vita appena trascorso. Certo, questa *interpretatio* può aver comportato l'allargamento di alcuni pensieri, la fusione e forse la «con-fusione» di taluni avvenimenti, ma ha il pregio inconfutabile di condurci al *momento generativo* delle intuizioni costantiniane. In questa prospettiva potremo dunque servircene per cogliere il significato «autentico» (ovvero «inteso dal loro autore») di azioni e parole costantiniane oggetto di discusse interpretazioni.

Veniamo ora al contenuto della «confidenza» ricevuta da Eusebio. Costantino ricorda innanzitutto la sua prima ricerca di un «θεός βοηθός», che lo aiutasse nella lotta contro Massenzio, e le sue meditazioni circa la fine tragica dei suoi predecessori al potere, da lui messa in rapporto con la vana fiducia nei «molti dèi»⁷⁹. Tali destini venivano da lui messi in rapporto con la fortuna del padre, devoto del «dio che sta sopra di tutte le cose»⁸⁰, e lo risolvevano ad ereditare da lui anche la fede. In seguito a questa decisione ebbe inizio la ricerca ansiosa dell'identità personale del dio prescelto, cui fecero seguito la visione ed il sogno, che lo spinsero a chiedere informazioni a degli «esperti» (gli stessi menzionati da Zosimo!). Secondo Calderone, questo racconto «rivela in Costantino... una mentalità non certo diversa da quella di un qualsiasi altro comune uomo, vivente nella temperie della tarda romanità, e che fosse altresì uomo d'azione, capo di eserciti, e uomo di stato»⁸¹; non solo, ma anche ci permette di comprendere meglio alcuni episodi che si collocano tra il 310 ed il 315: l'apparizione di Apollo in Gallia, la comparsa di raffigurazioni solari sulle monete, le informa-

⁸⁰ *Ivi.*

⁸¹ *Ivi.* Non è infatti un caso che la divinazione dei sogni fosse uno dei modi tradizionali in cui si cercava di comprendere quali fossero le indicazioni divine per i comandanti o i re.

⁸² S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 244.

zioni di Lattanzio a proposito del simbolo posto sugli scudi dei soldati e, infine, il monogramma cristiano attestato dal 315 sull'elmo di Costantino. Seguendo la linea evolutiva del suo pensiero che Costantino stesso indica, infatti, Calderone coglie bene come questi anni siano stati per costui caratterizzati da una forte *ricerca* in campo spirituale, condotta non da un intellettuale ben fornito di tempo per i suoi *otia*, bensì da un uomo di carattere essenzialmente pratico-attivo, benché non privo di una particolare genialità.

Un simile ritratto di Costantino – forse meno immaginifico di tanti altri che l'hanno dipinto talora come un «carismatico» capace di comprendere tutta la grandezza della religione cristiana e di votarsi interamente al suo servizio fino ad essere elevato agli onori degli altari e talaltra come freddo, machiavellico calcolatore che avrebbe saputo recitare per tutta la vita una parte che non lo vedeva personalmente coinvolto – ci aiuta anche a capire, a nostro avviso, come mai Eusebio non applichi mai all'imperatore il termine tecnico «ἐπιστροφή» (= conversione): da parte nostra, oseremmo dire che in questo modo anche lo storico di Cesarea potrebbe volerci suggerire, più che una conversione folgorante ed improvvisa, un lento e non sempre univoco processo di maturazione personale.

Le considerazioni appena riportate offrono a Calderone i presupposti per interpretare sotto una luce in parte nuova quegli atti legislativi compresi tra il 312 ed il 324 che molti studiosi hanno preso come base per costruire «l'idea di una sua "conversione al cristianesimo"»⁸². Vediamo alcuni esempi di questa rinnovata interpretazione⁸³.

Il testo della circolare di Licinio (troppo a lungo erroneamente considerata come «editto di Milano») seguita all'incontro milanese dei due Augusti, non sarebbe infatti stato ispirato da Costantino bensì esprimerebbe, nel suo atteggiamento di fondo, un'idea di totale libertà religiosa che questi ben difficilmente avrebbe potuto sottoscrivere. Secondo Calderone, infatti, l'irrinunciabile tensione costantiniana verso la suprema *unitas* dello stato lo avrebbe portato a ricercarne rigorosamente anche l'unità religiosa, che a suo avviso solo la Chiesa sarebbe stata in grado di garantire in quell'epoca e – aggiungiamo noi – non solo per la qualità del suo credo e per l'esperienza personale di Costantino, ma anche per la dimostrazione di «ineradicabilità» avutasi con il superamento della persecuzione di Dioclezia-

⁸² A dire il vero nuova solo in parte, dacché Calderone vi era giunto già dal 1962 (cf S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 244).

⁸³ S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 248.

no. In effetti, il mantenimento dell'unità della Chiesa fu una tra le prime e costanti preoccupazioni di Costantino, come dimostra il suo atteggiamento contro i donatisti e persino – paradossalmente – il sostegno dato in seguito agli ariani, che apparivano maggioritari (almeno in Oriente) rispetto al fronte ortodosso-niceno.

L'inserimento della chiesa nelle strutture statali sarebbe stato così fin dall'inizio pensato ed attuato nella forma della parificazione del foro ecclesiastico a quello civile e, finalmente, nella concezione costantiniana dell'organizzazione ecclesiastica vista come la «struttura dello Stato romano designata a fare osservare la "legge religiosa"»⁸⁴.

La conclusione che Calderone trae da questo esame delle fonti ci appare assai interessante, e vale la pena di riportarla ampiamente, laddove egli delinea

un Costantino per nulla "convertito" al bel sogno dei "free thinkers", che gli han fatto firmare una Magna Charta della libertà religiosa, ma anche senza l'aria dell'astuto opportunista che gioca la carta del cristianesimo, che gli è stata da tante parti attribuita; un Costantino di dimensioni, forse, più modeste; la cui "conversione" è possibile inscrivere entro le misure di un uomo interamente calato nel suo tempo: un uomo, sì, d'azione e deciso, ma, tutto sommato, semplice e concreto; un uomo di Stato cosciente del suo "Beruf" di uomo di Stato, e convinto della validità delle proprie scelte, sia pure con la prudenza che un uomo di Stato non può non avere. Anche se questa sua reale, e non eroica, statura la lunga storia del mondo e della meditazione occidentali l'ha avvolta ben presto, sull'onda degli eventi, nella gran luce dei momenti "epocali"⁸⁵.

Ci permettiamo di aggiungere a questa limpida prospettiva di lettura qualche breve parola di conclusione. Abbiamo scelto di dedicare tanto spazio alle opinioni di Calderone perché convinti della loro validità proprio nel rispondere alle domande metodologiche formulate al principio di queste pagine. Ci eravamo colà resi edotti della complessiva inafferrabilità e non individuabilità, tra gli autori considerati, di un concetto storicamente apprezzabile di «conversione»; a tale disillusione aveva fatto seguito la scelta di ritornare all'epoca in esame per comprenderne meglio le caratteristiche ed i dati fondamentali, una volta consapevoli della necessità di evitare il più possibile le precomprensioni. Pur negli angusti limiti di questo contributo, pensiamo di aver tenuto fede a quanto ci eravamo proposti, cercando di offrire una varietà di punti di vista corrispondenti all'ampio ventaglio di opinioni ancora utilizzate nella pratica didattica e – almeno in parte – ancora presenti nel dibattito in corso.

⁸⁵ S. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 249.

⁸⁶ Potremmo qui richiamare il mai sopito dibattito, nell'ambito della Chiesa, circa le

Infine, abbiamo proposto il ritorno alle fonti, secondo l'interpretazione di Calderone, perché convinti dalla sua scelta di lasciar parlare il più possibile il protagonista diretto dei fatti in esame, senza sovrapporgli indebite sovrastrutture. La riuscita di questo suo intento ci sembra comprovata dalle sue conclusioni, allorquando ci invita a cercare in Costantino le tracce non *della* conversione, ma *di una forma* di conversione che fosse compatibile con quanto afferriamo della sua personalità e del contesto epocale nel quale visse. Certo, questa conclusione lascerà forse qualcuno con l'amaro in bocca, dal momento che non fornisce una risposta definitiva alla domanda circa la «verità» della conversione di Costantino: ma forse la ricerca insistente di una tale risposta non corrisponde agli obbiettivi di una indagine storica che più non si illude, fortunatamente, di poter inseguire il fantasma dell'oggettività.

Vorremmo chiudere con una considerazione che si è fatta strada in noi durante la stesura di questo contributo e che vorremmo timidamente proporre alla riflessione di tutti. Ci è parso di cogliere, alla base di molti giudizi negativi sul Cristianesimo di Costantino, una sostanziale incapacità, da parte degli studiosi, nel concepire una forma di conversione che non debba per forza giungere fino all'eroicità delle virtù. In altre parole, non ci sembra si sia tenuto conto della possibilità che anche il percorso di un convertito possa essere costellato di ripensamenti, passi indietro, incertezze, senza che questo gli debba necessariamente togliere la qualifica di cristiano⁸⁶. Eppure, proprio questa è l'esperienza quotidiana che ciascuno di noi fa, anche personalmente.

DON FRANCESCO BRASCHI
Seminario S. Pietro Martire
Via San Carlo, 2
20030 Seveso (MI)

Milano, giugno 2006

«condizioni di appartenenza alla Chiesa»; tale dibattito, vivissimo anche ai tempi di Costantino (si pensi all'episodio donatista), ha sempre visto lo scontro tra quanti avevano una visione «massimalistico-integralistica» della vita cristiana, e quanti invece si accontentavano di definire un «minimo comun denominatore» che non comprendesse già lo stato della perfezione.

SUMMARY

The relation between Emperor Constantine and religion, in its different aspects, has produced a great quantity of studies and is still vividly relevant nowadays, so that it gives origin to a widespread debate among scholars.

The most important and «radical» question is whether Constantine converted or not to the Christian faith.

The answer given to such a question in the past centuries depends on the religious attitude of scholars; moreover the idea itself of «conversion», when regarding Helen's son, cannot be univocally defined.

Therefore, the paper aims to supply us with a re-reading of the whole matter starting from the historical *opinioniones communes* that can be read in the most known schoolbooks regarding Church history (Baus, Marrou), in order to confront them with the historical sources of the late antiquity.

Starting from the critical survey of the contributions proposed by some famous scholars (Calderone, Mazzarino, Vogt), the «governments acts» of Constantine are taken into consideration together with the autobiographic information the Emperor himself gave us about his religious attitude. The kind of conversion emerging from the study is perhaps less fascinating under a spiritual point of view, but undoubtedly closer to what took place in the soul of a man of action and government of the IVth century.