

Ennio Apeciti

L'EDITTO DI MILANO:
TAPPA NELLA STORIA DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA

SOMMARIO: I. L'EDITTO DI MILANO E LA SUA VALENZA – II. LA PRIMA APPLICAZIONE DELL'EDITTO – III. IL TENTATIVO DI CHIARIFICAZIONE DI GIULIANO – IV. LA «SCELTA» DI TEODOSIO – V. LA FORMULAZIONE «CHIASMATICA» DI PAPA GELASIO – VI. LA CONCLUSIONE DI GIUSTINIANO – VII. LA NOVITÀ LEGATA ALLA RIFORMA PROTESTANTE – VIII. TRA IL XVII E IL XX SECOLO – IX. CONCLUSIONI

Ma chi fu quest'uomo, detestato e venerato, che a diciassette secoli di distanza dalla sua vicenda ancora appassiona e divide?

Queste parole di Giovanni Maria Vian¹ ci paiono le più adatte ad esprimere la complessità del discorso che ci accingiamo a fare.

La vicenda dell'Editto di Milano e delle sue conseguenze lungo la storia espone chi ne tratta all'accusa d'incompletezza, se non di parzialità, di lettura sovradimensionata di alcuni dati o fatti rispetto ad altri. Basterebbe solo ricordare che Costantino è ritenuto santo dalle Chiese orientali, che lo celebrano il 21 maggio, insieme a sua madre, Elena, mentre la Chiesa occidentale attualmente riserva quest'onore non più all'imperatore, ma solo a sua madre, ricordata dal *Martirologio Romano* il 18 agosto².

Quella che segue, dunque, è una proposta di riflessione, una possibile lettura degli avvenimenti; non intende essere esaustiva e tanto meno apodittica. Ci basta suggerire una riflessione, sollecitare almeno a evitare le facili approssimazioni o riduzioni, tipiche di quando si vuole «essere chiari» o peggio «sintetici», «essenziali»: il confine tra essenzialità e su-

¹ G.M. VIAN, *La donazione di Costantino*, Il Mulino, Bologna 2010, 14.

² A. AMORE, «Costantino» in *Bibliotheca Sanctorum*, 4 (1964) 237-238; Id., «Elena» in *Bibliotheca Sanctorum*, 4 (1964) 988-991; A. LUZZI, «Il dies festus di Costantino il Grande e di sua madre Elena nei libri liturgici della Chiesa Greca» in G. BONAMENTE - F. FUSCO (edd.), *Costantino il Grande: dall'antichità all'umanesimo: Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico*, Macerata, 18-20 dicembre 1990, 2, Macerata 1993, 585-643; E. PEVERE - F. BRASCHI, «Costantino ed Elena, santi della Chiesa d'Oriente» in G. SENA CHIESA (ed.), *L'Editto di Milano e il tempo della tolleranza. Costantino 313 d.C. Catalogo*, Mondadori-Electa, Milano 2012, 162-167.

perficialità o banalità è sottile, talvolta invisibile. La storia è complessa, assomiglia a un diamante dai mille riverberi, che la luce suscita sulle molteplici sfaccettature scolpite dall'artista: proprio questa ricchezza variegata di luce lo rende prezioso.

Avvenne così anche quel 13 o 15 giugno 313, quando Costantino e Licinio scrissero al governatore della Bitinia, per confermargli quanto era già stato decretato da Galerio due anni prima (30 aprile 311), che cioè *anche* ai cristiani era stata concessa la libertà di professare pubblicamente il loro culto: *anche* ai cristiani *non solo a loro*. La precisazione è voluta: si tratta, infatti, di superare l'ancora permanente riduzione – forse *ideologica* – dell'Editto che ha provocato, soprattutto negli ultimi secoli, molta confusione e molti pregiudizi negativi verso lo stesso cristianesimo.

Conviene, allora, accostarci anche solo succintamente al testo di quello che la tradizione chiama «editto»³.

I. L'EDITTO DI MILANO E LA SUA VALENZA

Noi Costantino Augusto e Licinio Augusto, essendo felicemente convenuti a Milano per trattare di tutto ciò che riguarda l'interesse e la sicurezza dell'impero, pensammo che tra le cose che esigevano maggiormente l'opera nostra, nessuna avrebbe portato tanto vantaggio alla maggior parte degli uomini, come il decidere in qual modo si debba onorare la divinità. Perciò abbiamo risoluto di accordare ai cristiani e a tutti gli altri la libertà di seguire la religione che ciascuno crede, affinché la divinità che sta in cielo, qualunque essa sia, a noi e a tutti i nostri sudditi dia pace e prosperità⁴.

Vale la pena notare che a ispirarlo è il desiderio di garantire «l'interesse e la sicurezza dell'impero», la «pace e la prosperità» dei cittadini, contan-

³ A. MARCONE, «L'Editto di Milano: dalle persecuzioni alla tolleranza» in G. SENA CHIESA (ed.), *L'Editto di Milano e il tempo della tolleranza*, 42-47. L'Autore ricorda che il documento non è un «editto», ma propriamente una «direttiva di Nicomedia», che non riguardava «l'impero nel suo complesso ma solo l'Oriente» e si limitava alla Bitinia, al cui governatore era indirizzato come rescritto.

⁴ LATTANZIO, *De mortibus persecutorum*, XLVIII, 2-12; tr. it.: *Come muoiono i persecutori*, a cura di M. SPINELLI, Città Nuova, Roma 2005. Sull'Editto esiste una vasta bibliografia. Citiamo le opere uscite per l'occasione dell'anniversario: E. PERCIVALDI, *Fu vero editto? Costantino e il cristianesimo tra storia e leggenda*, Ancora, Milano 2012, di taglio molto divulgativo; sintetico e preciso: A. MARCONE, «L'Editto di Milano: dalle persecuzioni alla tolleranza».

do sul «favore e la consueta benevolenza» della «divinità», che non è mai precisata, ma tenuta nella sua genericità.

La frase centrale, in ogni caso, rimane la decisione «di accordare ai cristiani e a tutti gli altri la libertà di seguire la religione che ciascuno crede»: non solo i cristiani, ma «a loro e a tutti gli altri»⁵.

Questa decisione non doveva apparire rivoluzionaria, ma in linea con la tradizione romana, per la quale tutte le divinità erano permesse in Roma e nel suo impero, purché fossero riconosciute dalla legge, come attesta già nel 52 a.C. Cicerone nel *De legibus* II, 8, 19: «Nessuno abbia proprie divinità nuove o straniere, non riconosciute pubblicamente».

Anche il *senatusconsultum* di Tiberio, riferito da Tertulliano⁶ e studiato con singolare interesse da Marta Sordi⁷, in effetti, non ebbe particolare risonanza al tempo in cui fu emesso, ma solo in seguito si rivelò determinante, proprio perché da una parte era stato l'esercizio di un atto legalmente legittimo nell'impero – il rifiuto di concedere il favore imperiale e dunque il libero esercizio della *religio* cristiana – dall'altra esso non soffocò quella *fides*, quella *via*, come fu subito chiamata.

E già qui si manifesta la prima precomprensione o la prima difficoltà del rapporto tra impero romano e fede cristiana: il senato e il governo imperiale guardavano al cristianesimo (probabilmente) come a *una delle tante religiones* diffuse nell'impero, senza comprendere che esso conteneva una novità: il cristianesimo non era e non è una *religione*, ma una *fides*; la *religione* regola i rapporti tra l'essere umano e la (o le) divinità, regola i riti e le espressioni del culto dovuto agli dèi senza che incida sulla vita o sul cuore di chi li compie; la *fides*, come dice la parola stessa, esprime

⁵ Si veda: F. FONTANELLA, *Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012.

⁶ TERTULLIANO, *Apolog.*, V.

⁷ L'opera che rimane classica al riguardo è: M. SORDI, *Il Cristianesimo e Roma*, Cappelli, Bologna 1965; ID., «Impero romano e cristianesimo», in *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica - Secoli II-IV*, Vita e Pensiero, Milano 1970, 33-53; ID., *I cristiani e l'impero romano*, Jaca Book, Milano 1983; ID., *L'impero romano-cristiano al tempo di Ambrogio*, Medusa, Milano 2000. Sulle tesi della Sordi si aprì un ampio dibattito: una difesa delle sue affermazioni contro gli attacchi critici in ID., «Pax deorum e libertà religiosa» in *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V Colloquio giuridico (8-10 marzo 1984)*, Libreria Editrice Vaticana e Lateranense, Roma 1985, 339-345; M. SORDI - I. RAMELLI, «Il senatoconsulto del 35 contro i cristiani in un frammento porfiriano», *Aevum* 78 (2004) 59-67.

un rapporto personale, la fiducia in una persona, in un Dio accolto come persona, con il quale si instaura un rapporto reciproco di fiducia.

Questa precomprensione opera ancora – probabilmente e inevitabilmente – negli imperatori Costantino e Licinio, come anche e prima in Galerio, secondo i quali conviene coinvolgere *anche* questa divinità sinora tanto osteggiata nell'ambito del *bonum rei publicae*, che deve stare a cuore a chiunque governi, a ogni imperatore.

II. LA PRIMA APPLICAZIONE DELL'EDITTO

Certo, come nota Francesco Braschi⁸, dopo la vittoria del Ponte Milvio, Costantino ordinò al prefetto dell'Africa settentrionale di restituire i beni confiscati alla Chiesa; inviò personalmente una forte somma di denaro al vescovo cattolico di Cartagine, Ceciliano, perché la usasse per il sostentamento del suo clero. Eppure non viene meno il pensiero – non il sospetto – che Costantino, da una parte, fosse alla ricerca della Verità e, dall'altra, fosse ben conscio della valenza politica dei suoi atti. Questa impressione si accentua, se ricordiamo che sua madre, Elena, continuò nel suo palese appoggio al cristianesimo, mentre il figlio imperatore rimase *pontifex maximus* del culto pagano e, pertanto, non cessò i contributi statali al culto degli dèi, anche se con lo stesso zelo s'impegnò per la costruzione dei grandi templi cristiani, quelli che oggi chiamiamo *basiliche*⁹, poiché costruire o restaurare i *templi* era proprio del *pontifex maximus*; dunque, si può pensare che egli esercitasse verso le due religioni (cristianesimo e paganesimo) lo stesso stile di benevolenza imperiale.

Né meno complessi da decifrare sono gli altri atti di Costantino, che il 29 ottobre 312, entrando in Roma, accettò che il senato (pagano) gli offrisse una statua (un Colosso), immagine della sua divinità imperiale, che lo rappresentava con le fattezze di Apollo e nel 319 vietò i sacrifici per l'arte

⁸ F. BRASCHI, «La “conversione” di Costantino. Riflessioni a partire dai criteri di lettura delle fonti antiche», *La Scuola Cattolica* 135 (2007) 115-149, 129.

⁹ Costantino finanziò in Roma le basiliche del Salvatore (oggi: San Giovanni) in Laterano (324), di San Paolo (324), di San Pietro (326-333); in Terra Santa quelle del Santo Sepolcro a Gerusalemme (325) e della Natività a Betlemme (326) e anche in altre regioni come, ad esempio, a Cirta in Africa. Con lo stesso zelo costruì o restaurò i templi a Cibele, la Madre degli Dèi, ai Dioscuri, a Tyche. Vale la pena leggere il sintetico e ricco (anche bibliograficamente) contributo di G. GENTILI, «Aspetti della religiosità in età costantiniana» in *L'Editto di Milano e il tempo della tolleranza*, 65-70.

divinatoria nelle case private, pena il rogo per l'aruspice e per chi l'aveva invitato.

Così pure rimaniamo incerti se guardiamo le monete del suo periodo imperiale: nel 315 egli fece coniare su un lato il *Sol invictus* – la divinità cui era legato – e sull'altro lato la croce, ma va precisato che le monete venivano coniate localmente e le immagini erano di competenza delle autorità locali: potevano essere coniate da ambienti che cercavano di tenere insieme le due religioni, senza impegnare la volontà imperiale.

Ancora: nel 315 Costantino proibì di marchiare a fuoco le persone sul volto, perché «non è lecito profanare il volto umano, fatto ad immagine della bellezza celeste»¹⁰ e nel 320 proibì la condanna a morte per crocifissione, sostituendola con l'*impalatura*, che non è pena certo migliore! Gestì di clemenza, dunque, ma contraddittori.

L'anno dopo – tra il marzo e il luglio 321 – proibì l'esposizione dei bambini appena nati e la proibizione di «*omnia opera forensia et servilia*» fu trasferita al «*dies solis*», istituendo così, di fatto, la regolare scansione settimanale della domenica e cambiando per i secoli futuri il calendario.

Così pure, Costantino nel 318 assimilò i vescovi ai magistrati e concesse al clero l'esenzione dall'obbligo di assumere cariche e altre prestazioni pubbliche, equiparandoli alle altre categorie (professori, medici, atleti).

Nel 321 e nel 323 stabilì che le Chiese potessero ricevere l'affrancamento degli schiavi, il che significava che la Chiesa si assumeva la responsabilità giuridica dell'emancipazione, permettendo agli schiavi di diventare *liberti*. Per lo stesso criterio Costantino permise alla Chiesa di ricevere legati testamentari (321): non tanto (o non solo) per arricchire la Chiesa, ma (*anche*) perché si assumesse la tutela giuridica degli eventuali eredi.

Un solo privilegio – a essere precisi – fu concesso da Costantino, quello dell'esenzione del clero celibe dal pagamento della tassa stabilita da Augusto contro i celibi, ma essa – caso mai – conferma la notevole diffusione del celibato ecclesiastico, che rendeva conveniente alla pace imperiale rinunciare a un motivo di tensione con la comunità cristiana¹¹.

¹⁰ F. BRASCHI, «La “conversione” di Costantino», 129.

¹¹ C. COCHINI, «Il Celibato sacerdotale nella tradizione primitiva della Chiesa» in G. PITTAU - C. SEPE (edd.), *Identità e missione del sacerdote*, Città Nuova, Roma 1994, 166-189; A.M. STICKLER, *Il celibato ecclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.

Tolto questo, Costantino non concesse nulla di speciale né alcun privilegio alla comunità cristiana, piuttosto egli estese ad essa tutti i diritti già garantiti alle altre *religiones*, soprattutto se associate in *coetus*: qui si fonda (333) il riconoscimento dei vescovi – dei capi riconosciuti della comunità cristiana – quali *amministratori* e pertanto considerati in riferimento al loro *popolo* come dei *magistrati* imperiali.

Ovviamente il senso di libertà e l'entusiasmo conseguenti alla fine della secolare emarginazione giuridica del cristianesimo non poté che essere salutato con gioia e suscitò ancora maggiore operosità da parte dei cristiani, con il rischio connesso che il loro presentarsi quali vittoriosi, spingesse molti a salire sul carro del vincitore, aggregandosi non più solo per convinzione e per conversione ma per convenienza e calcolo, trasferendo verso il cristianesimo il modo di pensare precedente, riducendo la *fides* cristiana a *religio*.

Lo stesso atteggiamento mentale operò – ci pare di poter dire – in Costantino, come attestano a nostro parere le vicende della crisi donatista e di quella ariana che condussero al concilio di Nicea¹².

In ambedue l'imperatore si comportò evidentemente da *pontifex maximus* anche del cristianesimo o cercò di esserlo. D'altra parte, queste vicende attestano che anche da parte dei cristiani si cercò di coinvolgere l'imperatore in questioni religiose. Significa che anche i cristiani tendevano a ragionare da *romani*: il potere politico *doveva* normare anche la vita ecclesiale. Dall'altra parte, Costantino, pur cercando di lasciare la soluzione delle questioni ai vescovi, espresse chiaramente i suoi desideri, le sue intenzioni, le sue attese e la divisione che colse tra i cristiani evidentemente lo impensierì. Costantino assunse la difesa dell'ortodossia, ma se avesse scelto i donatisti? O se avesse optato sin dall'inizio per la lettura *ariana* del *Simbolo* di Nicea?

Ci domandiamo dunque, se, di fatto, a spingere Costantino e i vescovi non fu – forse – la convinzione che religione e Stato fossero intrinsecamente uniti; che la religione fosse *una* delle espressioni dell'essere cittadino *romano*. Ma non è questa la mentalità *pagana* (romana) ancora imperante?

¹² Ci pare ancora insuperata la sintesi di V. MONACHINO, *Il Cristianesimo da Costantino a Teodosio*, PUG, Roma 1983, 58-60.

Questa conclusione personale non toglie alcun valore all'interpretazione di Baus e di Marrou, riproposte da Braschi¹³: l'anelito personale di Costantino alla fede rimane intatto, anzi acquista uno spessore e una dignità che ci devono rendere rispettosi, poiché cogliamo nel cuore di un uomo, di un imperatore, il desiderio del giusto e del vero e il tentativo di perseguirli, con gli inevitabili ostacoli che incontra chiunque, non solo chi governa¹⁴.

III. IL TENTATIVO DI CHIARIFICAZIONE DI GIULIANO

Si trattava di porsi su un sentiero mai prima percorso, il cui tracciato non esisteva ancora e doveva essere individuato. Non fu cosa facile: l'inevitabile permanenza di questa mentalità *monistica*, che riconosceva la libertà di religione, purché sotto il discreto e vigile controllo dell'*augustus* e *pontifex maximus*, non poteva conciliarsi con la nuova *fides*, che riconosceva come unico riferimento il suo Fondatore, Gesù.

Non sarebbe stato facile per il mondo romano e la sua organizzazione sociale e civile e culturale accettare questa novità, questa *indipendenza* della fede, il primato di Colui di cui ci si fida (*fides*) rispetto a colui cui ci s'inchina (*potestas*).

Fu un cammino faticoso, proprio per l'incrociarsi della tradizionale mentalità romana e della novità cristiana. I figli di Costantino, infatti, pur appoggiandosi alla *nuova religione*, cercarono di piegarla ai loro interessi dinastici: Costanzo II (317-361) tese a proteggere gli ariani, Costante (320-350) seguì di più l'ortodossia romana, sino a che Costanzo II non unificò l'impero nel 350¹⁵.

Proprio il fatto che il riconoscimento della libertà anche per i cristiani non portò alla sperata pace all'interno dell'impero, permette di compren-

¹³ F. BRASCHI, «La “conversione” di Costantino», 132; P. BROWN, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, Laterza, Roma-Bari 1995; ID., *Il sacro e l'autorità: la cristianizzazione del mondo romano antico*, Donzelli, Roma 1996.

¹⁴ Facciamo dunque nostre le pertinenti conclusioni di F. BRASCHI, «La “conversione” di Costantino», 147-148. Si legga ora anche: G.A. CECCONI - C. GABRIELLI (edd.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardo antico. Poteri e indirizzi, forme del controllo e prassi di tolleranza*, Edipuglia, Bari 2011.

¹⁵ B. SCARDIGLI, «Tolleranza religiosa di Costanzo II?» in G.A. CECCONI - C. GABRIELLI (edd.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardo antico*, 359-370.

dere il tentativo di *chiarificazione* di Giuliano (361-363), raffinatissimo per cultura, assetato di verità, innamorato del platonismo¹⁶.

Egli, da una parte, confermò la *tolleranza* per tutte le religioni, dall'altra parte, revocò le concessioni fatte da Costantino alla comunità cristiana, ritirò la concessione dell'*episcopalis audientia* e sospese i sussidi statali al clero, alle vedove, alle *virgines Deo dicatae*. Non fu un atto di persecuzione, perché contemporaneamente Giuliano organizzò ricoveri per mendicanti, ostelli per stranieri, asili per donne, orfanotrofi, richiamando i sacerdoti *pagani* al dovere della carità. Allo stesso modo, s'impegnò a sovvenzionare i restauri dei templi, privilegiandoli, tanto da far abbattere le memorie di martiri cristiani che sorgevano vicine ai templi più importanti.

Con questi interventi legislativi – e altri come la *Legge scolastica* (17 giugno 362)¹⁷ – Giuliano evidenziò la contraddizione insita nelle scelte di Costantino: il cristianesimo era riconosciuto come libero nella sua professione all'interno di un impero che aveva come sua *religione di Stato* il culto degli dèi. Ma – ed era qui la contraddizione – l'imperatore Costantino (il sommo gerarca di quello Stato pagano) professava (o proteggeva) un'altra religione (quella cristiana), contraddicendo così alla sua stessa figura.

In altre parole: l'ordinamento imperiale prevedeva che, se anche vi era libertà di culto per i cristiani, l'impero e l'imperatore professassero il culto pagano. Tale è la questione che Giuliano pose sul tappeto: c'era bisogno di chiarezza, di risolvere le confusioni culturali e politiche che il *fatto cristiano* aveva introdotto proprio perché non era stato assimilato nella sua novità.

La repentina morte di Giuliano dopo neppure tre anni di regno (27 giugno 363) interruppe il suo sogno di chiarezza, lasciando in evidenza la contraddizione.

¹⁶ Cf I. TANTILLO, *L'imperatore Giuliano*, Laterza, Bari 2001.

¹⁷ L. GALLINARI, *Giuliano l'Apostata e l'educazione*, Settimo Sigillo, Roma 1992; P. CHUVIN, *Cronaca degli ultimi pagani: la scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano*, Paideia, Brescia 2012.

IV. LA «SCELTA» DI TEODOSIO

Fu Teodosio¹⁸ a prenderne atto e a risolverla con l'editto *Cunctos populos* di Tessalonica (27 febbraio 380), con il quale egli assunse come *religione dell'impero* il cristianesimo secondo il riferimento petrino o romano:

Vogliamo vedere tutti i popoli, che stanno sotto il mite governo della nostra clemenza, vivere nella fede che il santo apostolo Pietro ha trasmesso ai Romani, che viene annunciata fino ai nostri giorni come lui la annunciava, e che, come ognuno sa, seguono il pontefice Damaso e il vescovo Pietro d' Alessandria¹⁹.

Con le successive precisazioni del 10 gennaio 381, che ribadivano la scelta del cristianesimo *niceno* quale religione dell'impero, del 24 febbraio, del 16 giugno 391 e dell'8 novembre 392 si compì, di fatto, una parabola: la religione *cristiana* soppiantò quella *antiqua* quale religione *imperiale* o *di Stato*, all'inizio *tollerando* le altre religioni, in seguito *proibendone* l'esercizio pubblico, senza poter impedire che sopravvivesse nelle proprietà private, nella campagna e nei suoi *pagi*.

Per certi versi tornò ad affermarsi il *monismo*: l'unità dell'impero passava per l'unicità del comando, della cittadinanza, delle leggi, della religione²⁰.

Ma proprio questo, di nuovo, generò le tensioni con la religione cristiana e fu proprio la *scelta cristiana* di Teodosio a porla in evidenza. La stra-

¹⁸ H. LEPPIN, *Teodosio il Grande*, Salerno Editore, Roma 2009; G. BONAMENTE, «Potere politico e autorità religiosa nel "De obitu Theodosii" di Ambrogio» in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del Padre Ilarino da Milano*. 1, Roma 1979, 83-133; F. BRASCHI, «La figura imperiale nel "De obitu Theodosii" di Ambrogio da Milano: elaborazione concettuale e novità di forme espressive», *La Scuola Cattolica* 125 (1997) 823-920; F. CORSARO, «Il trono e l'altare. Da Costantino a Teodosio: De obitu Theodosii di Ambrogio» in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*. 2 (= *Studia Ephemeridis Augustinianum*), Roma 1997, 601-611.

¹⁹ *Codex Theodosianus*, XVI, 1, 2. Ripreso da: S. GASPARRI e F. SIMONI (edd.), *Antologia delle fonti altomedioevali*, Sansoni, Firenze 1992; citato anche in H. RAHNER, *Chiesa e struttura politica nel Cristianesimo primitivo*, Jaca Book, Milano 1990, 90.

²⁰ E. DAL COVOLO, «Ma la svolta fu anticipata», *L'Osservatore Romano* 18 aprile 2012, 4: «Di fatto, la sostituzione degli dei dell'Olimpo con il Deus christianorum, definitivamente sancita dall'imperatore Teodosio, non intendeva minimamente scalfire il sistema tradizionale del raccordo tra religione e politica – sistema sul quale poggiava la stabilità della polis nell'antica Grecia e della respublica a Roma. In definitiva, il passaggio dell'impero al cristianesimo abolì i riti pagani, ma non la mentalità che questi riti esprimevano».

ge di Tessalonica (390), da lui ordinata o per lo meno permessa ai barbari suoi *socii foederati* in quella zona, provocò Ambrogio di Milano, in nome dei suoi colleghi vescovi, a scrivere all'imperatore la famosa *Lettera 51*, nella quale con finezza di esperto politico e con fermezza di vescovo, riconobbe a Teodosio tutti i suoi meriti, ribadì l'obbedienza e l'onore dovutigli in quanto imperatore, ma con rispettosa chiarezza – usando l'artificio letterario del sogno – lo ammonì che era escluso dalla comunione eucaristica e solo con una congrua penitenza sarebbe stato riammesso. Ambrogio ricordò all'imperatore che non era *culmen et fons* del diritto, che anche lui era tenuto ad obbedire a una legge che lo superava, pur essendo signore del mondo. Con la penitenza richiesta da Ambrogio ed accettata da Teodosio ci si avviava su un altro e nuovo tratto del sentiero della storia.

Per certi versi finiva l'assolutismo imperiale, per altri versi il cristianesimo, la fede, si mostrava *altro* rispetto al potere politico: quali relazioni dovevano intercorrere tra le due realtà? Come poteva un imperatore esercitare il suo potere *sommo* eppure *condizionato* dalla legge di Dio?

D'altra parte occorre ricordare che Ambrogio di Milano – come i cristiani in genere²¹ – manifestò sempre piena lealtà verso l'imperatore, obbedienza alle leggi, senso profondo dello Stato romano (*romanitas*), e contemporaneamente difese con fermezza la *libertas* della Chiesa: «Voi ben sapete che ho l'abitudine di riconoscere l'autorità imperiale, ma non di piegarmi ai suoi soprusi»; «L'imperatore è nella Chiesa, non sopra la Chiesa»²²: tra questi due poli si mosse la Chiesa entrando nel V secolo.

V. LA FORMULAZIONE «CHIASMATICA» DI PAPA GELASIO

Possiamo allora comprendere meglio la portata della lettera che papa Gelasio (492-496) scrisse all'imperatore Anastasio I (491-518) nel 493, contenente la frase che ebbe successiva – e forse distorta – fortuna nei secoli successivi:

²¹ Valga quanto scrisse Tertulliano (150-220) nel 212 a Scapula, proconsole della Provincia d'Africa: «Il cristiano non è nemico di nessuno, tanto meno dell'imperatore. Sa infatti che egli è stato costituito dal suo Dio e deve amarlo, rispettarlo, onorarlo e volerlo in salute» (TERTULLIANO, «Lettera a Scapula» in ID., *Opere apologetiche*, Città Nuova, Roma 2006).

²² AMBROGIO, *Contra Auxentium*, 35-36.

Supplico la tua pietà di non considerare arroganza l'ubbidienza ai principii divini. Non si dica di un imperatore romano, ti prego, che egli giudichi ingiuria la verità comunicata al suo intendimento. Due sono, infatti, i poteri, o augusto imperatore, con cui questo mondo è principalmente retto: la sacra autorità dei pontefici e la potestà regale. Tra i due, l'importanza dei sacerdoti è tanto più grande, in quanto essi dovranno rendere ragione al tribunale divino anche degli stessi reggitori d'uomini²³.

Papa Gelasio esercitò in modo significativo il compito di *supplenza* da parte della Chiesa romana in Italia, conseguente alla debolezza della presenza dell'imperatore. Egli, infatti, fu molto attento ai poveri, provocati dall'invasione di Teodorico e dalla fuga di Odoacre in Ravenna e proprio per il rispetto tradizionale verso la legittima autorità imperiale egli scrisse la *Lettera 12*, usando uno splendido chiasmo letterario: «*sacrata auctoritas pontificum et regalis potestas*», con il quale egli indicava la distinzione nell'identità: l'una – la *sacrata auctoritas pontificum* – richiamava e postulava l'altra – la *regalis potestas* – e solo dopo questo, volendo indicare la differenza fra le due, si poteva riconoscere una *maggiore responsabilità* della sfera religiosa *di fronte a Dio e nel servizio dell'uomo, compreso l'imperatore*. In altre parole, Gelasio non faceva che ribadire la distinzione elaborata da Ambrogio.

Permaneva, in conclusione, la struttura mentale già operante in Costantino, per la quale la *libertà religiosa* si esercitava all'interno dell'unità statale e secondo le sue leggi.

VI. LA CONCLUSIONE DI GIUSTINIANO

L'ulteriore strutturazione di questo principio si ebbe al tempo dell'imperatore Giustiniano (527-565), che nel suo tentativo di organizzazione ordinata dell'impero impose il cristianesimo, la religione da lui professata, bandendo definitivamente ogni forma di paganesimo, obbligando forzatamente i pagani al battesimo (528), pena la confisca dei beni, chiudendo la scuola di Atene (529) e proibendo i culti egiziani ancora vigenti. La stessa emarginazione o minorità giuridica si ebbe contro gli ebrei, che non poterono più testimoniare contro i cristiani né comperare beni di proprietà

²³ Ripreso da: S.Z. EHLER - J.B. MORRALL (edd.), *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Vita e Pensiero, Milano 1958, 36; riportato anche in H. RAHNER, *Chiesa e struttura politica nel Cristianesimo primitivo*, 176-179.

ecclesiastica, o che avrebbero potuto esserlo in futuro, né avrebbero potuto avere schiavi cristiani. Andò peggio ai Samaritani, che Giustiniano equiparò ai pagani, punendo con estrema durezza la loro protesta contro le leggi di emarginazione: i sopravvissuti alla rivolta del 529 furono venduti come schiavi agli Arabi²⁴.

È doveroso precisare che non si trattava di mentalità «cristiana» e neppure «bizantina» o «giustiniana». Era semplicemente il modo di pensare, di agire e di organizzazione della società di quel tempo. Non a caso la vediamo presente anche nell'ambito dell'Islam: quando i musulmani entrarono nella Penisola iberica, vi introdussero la cosiddetta *Carta di Omar*: chi non condivideva pienamente – e cioè anche religiosamente – la religione della classe dominante, era giuridicamente discriminato, un *dhimmi*.

Questo *modus vivendi* caratterizzò anche i nuovi popoli, i cosiddetti barbari: la conversione del loro sovrano comportava quella di tutto il popolo, come attesta la vicenda di Clodoveo, re dei Franchi (496) o il comportamento di Carlo Magno, per il quale la sconfitta di un popolo comportava non solo la sottomissione alla sua autorità ma il battesimo secondo la sua religione.

Di converso Carlo Magno si fece non solo protettore, ma anche organizzatore dell'unità europea, attuata anche con il sostegno e l'imposizione dell'unica religione cristiana, che doveva compaginare la nuova realtà della *christianitas* o del *sacro romano impero*: unità linguistica e culturale passarono per l'unità liturgica ed ecclesiale. In fondo era l'ideale della *romanitas* che permaneva e del quale la Chiesa si assunse il compito – o fu delegata ad averlo – di custodire la memoria: dalla conservazione delle antiche opere classiche negli *scriptoria* monastici alla *Donazione di Costantino*²⁵, un documento teso a giustificare giuridicamente quel compito che la supplezza e la mentalità barbarica del dono fatto alle persone di Pietro e di Paolo, le erano andate progressivamente affidando.

Non tutto fu semplice: le tensioni già manifestatesi al tempo di Costantino e di Teodosio, di Anastasio I e di Giustiniano, si manifestarono lungo tutto il Medio Evo: l'imperatore fu tentato – sia pure con buoni motivi – di

²⁴ F. GRELE, «La disciplina delle confessioni religiose nella sistematica del Codex Iustinianus e i profili teologici del potere normativo imperiale», in G. A. CECCONI - C. GABRIELLI (edd.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardo antico*, 359-370.

²⁵ Ottima la sintesi, già indicata, di G.M. VIAN, *La donazione di Costantino* con ricchissima bibliografia.

usare della struttura ecclesiale per garantire l'ordine e la pace: è la vicenda di vescovi-conti. La degenerazione della situazione che ne conseguì – insieme alla forte ripresa spirituale della Chiesa, la *Riforma* dei secoli X e XI secondo l'*Ecclesiae primitivae forma* – condusse alla sofferta chiarificazione che va sotto il nome di *lotta per le investiture*: Gregorio VII la vedeva come un'*oboedientia* al Vangelo più che come un'affermazione di *libertà* della Chiesa. In ogni caso, l'uno e l'altro fronte, quello ecclesiastico e quello politico, agivano ben convinti dell'unità della *societas*, nella quale e per la quale operavano.

VII. LA NOVITÀ LEGATA ALLA RIFORMA PROTESTANTE

Neppure la *Riforma protestante* – ci pare di poter affermare – cambiò la situazione, poiché s'impose il principio «*cuius regio eius et religio*», per il quale a una determinazione territoriale corrispondeva quella religiosa, quella del signore del luogo. I sudditi furono costretti o a conformarvisi o a emigrare. Di fatto fu una spartizione secondo l'equilibrio delle forze in campo, ma non comportò affatto la libertà religiosa, tanto che chi in una *regio* professava una religione diversa da quella dominante, da quella del sovrano, era emarginato, privo o limitato nei diritti riconosciuti a tutti gli altri cittadini.

Nei travagli del secolo XVI andò, in ogni caso, diffondendosi il principio di tolleranza, che, però, rimase ancora incipiente. Occorre forse ricordare che il concetto di tolleranza che noi abbiamo, nacque con grande fatica: l'idea di una *societas christiana* non era ancora morta nell'epoca di cui stiamo trattando. Gli Stati nazionali, che vanno formandosi nei secoli XVI-XVIII, sono la frammentazione di quest'unica *societas* a favore delle grandi dinastie che formano i loro Stati. Non si può ancora propriamente parlare, nei secoli XVI-XVII, di Francia, Spagna, Inghilterra. A questi incipienti Stati nazionali si trasferirono le caratteristiche dell'impero medioevale: un solo capo, una sola legge, una sola fede, una sola Chiesa.

In questo contesto la *tolleranza* si esprime nel permettere l'esilio volontario (o coatto) per i dissidenti, soprattutto se religiosi e, in ogni caso, attraverso questo tormento si andò elaborando la coscienza della necessità della tolleranza²⁶.

²⁶ J. LOCKE, «Lettera sulla tolleranza» in ID., *Scritti sulla tolleranza*, Utet, Torino 2005. Vale anche la pena di leggere il *Trattato* di VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, Editori Riuniti, Roma 1970. M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*

La conseguenza fu che per quasi un secolo si ebbero stragi o repressioni o persecuzioni, dove però non operò solo o principalmente un principio religioso. È il fenomeno che andrebbe liberato dal termine negativo e storicamente scorretto di «guerre di religione». Esse, infatti, erano guerre di successione dinastica o di espansione territoriale, che si servivano *anche* del fattore religioso per sostenere la plausibilità e scaricarne la responsabilità.

Basti ricordare Luigi XIV che nel 1682 emanò i *Quattro articoli del clero gallicano* per affermare la tradizionale libertà della Chiesa di Francia rispetto al papa, a patto che essa fosse ben obbediente al sovrano.

Né fu da meno Guglielmo III d'Orange (1650-1702), che, l'anno dopo il suo arrivo in Inghilterra, emanò l'*Atto di tolleranza* (1689) per tutti i culti protestanti, ma non per i cattolici e gli antitrinitari.

Quest'unicità di confessione religiosa non fu senza frutto: coloro che non accettarono questo stato di cose, tutto sommato intollerante per alcuni, diedero inizio alla pagina epica dell'emigrazione nel Nuovo Mondo, soprattutto nell'America del Nord.

Si prenda il caso famoso del *patto di Mayflower*, dal nome della nave che nel 1620 trasportò i *Padri Pellegrini* nel Nuovo Mondo, ove speravano di instaurare una società diversa, ove il fattore religioso non fosse più discriminante com'era accaduto per loro, anche se la cosa non fu immediata neppure per loro, perché all'inizio non vi era ammesso chi si era macchiato di colpe morali o non professasse il puritanesimo. Fortunatamente chi non veniva accolto in quella comunità, aveva lo spazio fisico (il nuovo mondo) per fondare una comunità simile. Fu un'occasione preziosa, perché in questo modo nacquero il cattolico Maryland e il puritano Massachusetts, seguito dal Rhode Island e dal Connecticut, ove si affermò il principio che i diritti civili non dipendevano dalla confessione religiosa, che era un diritto individuale, relativo alla coscienza.

Questo spirito andò rapidamente affermandosi e si giunse così alla *Carta dei privilegi della Pennsylvania* (1701), ispirata dai Quacqueri. È significativo il primo articolo, che sancisce la libertà di coscienza, che è il solo diritto inalienabile, rafforzato dall'art. 8, che riconosce la possibilità

dalla riforma protestante a Locke, Loescher, Torino 1978; H. KAMEN, *Nascita della tolleranza*, Il Saggiatore, Milano 1967; J. LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, Morcelliana, Brescia 2004.

di cambiare le norme della *Carta*, ma mai quella relativa alla libertà di coscienza.

Questa dichiarazione fu alla base della *Costituzione degli Stati Uniti d'America* (1787), da leggersi con le integrazioni dei *dieci Emendamenti*, approvati quasi subito (1791), il primo dei quali sanciva: «Il Congresso non potrà fare alcuna legge per il riconoscimento di qualsiasi religione, o per proibirne il libero culto; o per limitare la libertà di parola o di stampa, o il diritto che hanno i cittadini di riunirsi in forma pacifica e di inoltrare petizioni al Governo per la riparazione di torti subiti».

Ne conseguì una forma di «separatismo puro», distinto dal «separatismo ostile» che si realizzò in molti altri paesi europei e latino-americani nell'Ottocento, e dal «separatismo misto», caratteristico del Belgio e in certa misura dell'Italia, soprattutto dopo la *Legge delle guarentigie*. Va precisata la parola, separatismo: non si trattava di riconoscere la presenza nella società del fatto religioso, ma di *ignorarlo* o di *osteggiarlo*, e solo in parziale misura di *regolamentarlo*.

VIII. TRA IL XVII E IL XX SECOLO

Certo, si aprì così la strada alla libertà per i culti diversi da quello dominante in uno Stato: fu un principio di tolleranza di culti diversi, che era nuovo rispetto al passato e non a caso assunse il termine positivo – nella sua pura accezione – di *emancipazione*.

L'affermazione che non si può imporre la propria religione a un'altra persona e che ognuno è libero di professare la religione che ritiene più vera per sé, conteneva, però, un altro principio, quello dell'emarginazione della religione stessa, della sua riduzione al privato, della sua sperata scomparsa dall'evidenza pubblica e dall'influenza sull'organizzazione della stessa società.

In altre parole, il principio di tolleranza che si fece strada tra il XVIII e il XX secolo, comportò l'affermarsi del relativismo, dell'agnosticismo, dell'indifferentismo, che assunse anche le forme dell'anticlericalismo o meglio dell'anticattolicesimo, accusato di pretendere ad ogni costo di essere custode e annunciatore della Verità, impedendo così la libertà di pensiero e di coscienza.

L'ultima tappa di questo cammino di relativizzazione o di emarginazione o di riduzione al privato dell'espressione religiosa si ebbe nel XX secolo con le tragiche ideologie che lo attanagliarono e che miravano non

più solo a emarginarla, ma più decisamente a eliminarla: dalle terribili persecuzioni di ogni forma di religione che riempirono i Gulag alle Costituzioni degli Stati del Novecento²⁷, che riconoscevano il diritto alla libertà di fede ma non al suo esercizio o alla sua diffusione, diritto invece riconosciuto e tutelato all'ateismo; per giungere alla dichiarazione dell'Albania che nel 1967 si proclamò il «primo vero Stato ateo del mondo».

IX. CONCLUSIONI

Costantino e Licinio con il loro Editto, probabilmente, fecero un atto in se stesso (o parve a loro) di portata limitata, rientrante nella loro mentalità romana: concedere *anche* ai cristiani quelle libertà tipiche di ogni religione riconosciuta legalmente.

Il riconoscimento della presenza della Chiesa a livello civile introdusse (al di là dell'aspettativa di tutti) la necessità di una chiarificazione delle relazioni dei due ambiti che trovano unità nell'essere umano in quanto tale.

Il faticoso cammino di chiarificazione della distinzione e della differenza nella relazione ebbe fasi alterne, che hanno attraversato questi due millenni, senza essere riusciti a superare l'antinomia e/o la corretta relazione tra le due espressioni dell'unico mondo, quello dell'uomo, che vive nel rapporto con gli altri secondo l'idea che ha di se stesso, secondo la fiducia (*fides*) che pone in un Altro con il quale pure vive una relazione coinvolgente ed impegnante. Non esiste la fede da professare in chiesa o in sacrestia, esiste l'essere umano che vive secondo la fede che lo ispira ovunque viva, lavori, studi, ami.

Il concilio Vaticano II appare allora come una novità assoluta e la stessa sofferta discussione del decreto *Dignitatis humanae* ne è conferma. L'equilibrata sintesi della *Gaudium et spes* al n. 76, prefigurata nell'arioso *proemio* della Costituzione pastorale è un primo tentativo. Quale sia il

²⁷ Si prenda l'art. 24 della *Costituzione di Queretaro in Messico* (5 febbraio 1917): «Ogni uomo è libero di professare la credenza religiosa che più gli sia gradita e può praticare le cerimonie, devozioni o atti del proprio culto, nei templi o nella sua casa privata, sempre che non costituisca un delitto o una colpa punita dalla legge». La situazione si protrasse a lungo, se leggiamo l'art. 52 della *Costituzione dell'Unione Sovietica* del 1977: «Si riconosce ai cittadini dell'U.R.S.S. la libertà di coscienza, cioè il diritto di professare qualsiasi religione o di non professarne alcuna; di compiere atti di culto o di svolgere propaganda per l'ateismo» (Ripreso da: *U.R.S.S.: le Costituzioni del 1977 - 1936 - 1924*, Editori Riuniti, Roma 1977, 25).

futuro che ci consegna, è ancora tutto da vedere; la strada su cui propone di incamminarci è ancora tutta da tracciare.

Ci è certo di aiuto la consolante espressione del proemio della *Dignitas humanae*: «La verità non si impone che per la forza della verità stessa, la quale si diffonde nelle menti soavemente e insieme con vigore».

APECITI ENNIO

Seminario Arcivescovile di Milano

via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)