

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Libertà religiosa, distinzione degli ambiti e... «questione costantiniana»

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/156849> since 2016-06-28T15:12:28Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

LASCIARE LA DISTINZIONE TRA GRADUATI («») E VIRGOLETTE ALTE (“”)

Stefano SICARDI¹

Libertà religiosa, distinzione degli ambiti e... “questione costantiniana”²

1. Premessa. 2. Religioni ed Impero: elementi di crisi e di trasformazione. 3. Costantino e la libertà religiosa. 4. Costantino ed il rapporto tra autorità secolari e religiose. 5. Alcune brevi considerazioni sull’uso attuale” di Costantino (e non solo di Costantino).

1. Premessa.

La figura di Costantino viene oggi nuovamente intrecciata (in occasione del diciassettesimo centenario dell’Editto di Milano) con alcune grandi questioni di portata generale e, prima di tutto, costitutive dei diritti e degli assetti di potere e di governo dell’Occidente: basti pensare alla libertà di religione ed ai modi di configurare i rapporti tra autorità religiose e secolari. Si tratta peraltro di un intreccio che viene istituito con un tempo lontanissimo – per datazione e per contesto – e che va maneggiato con grandissima cautela per evitare anacronismi, semplificazioni o, addirittura, mistificazioni³.

Per le considerazioni che intendo svolgere ritengo di dover muovere non tanto da un’indagine della personalità costantiniana (anche in relazione alla quale si annida il rischio di letture o troppo segnate dall’agiografia di Eusebio o, in tutt’altra prospettiva, da un approccio antropologico contemporaneo)⁴, quanto da ciò che emerge dal ruolo imperiale esercitato da

¹ Ordinario di Diritto Costituzionale presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università di Torino.

² Le considerazioni che seguono traggono origine dalla partecipazione al convegno *Da Costantino a oggi: la libera convivenza delle religioni*, a cura di I. ZUANAZZI, tenutosi a Torino, il 25 ottobre 2013 e dalla presentazione, il 13 gennaio 2014, sempre a Torino, presso il Circolo dei Lettori, con la presenza del curatore A. MELLONI, dell’*Enciclopedia Costantiniana*, edita da Treccani.

³ Per questi rischi, da più parti evidenziati, per ora basti il riferimento a N. COLAIANNI, *La libertà religiosa di Costantino con gli occhiali del giurista d’oggi* (relazione al Convegno sul tema *L’Editto di Costantino 1700 anni dopo*, Bari 11-12 aprile 2013, organizzato dall’Università di Bari e dalla Facoltà Teologica Pugliese), in www.forumcostituzionale.it, 06-VI-2013, §. 1, 2.

⁴ Nell’ambito di una sterminata letteratura costantiniana, basti qui anzitutto ricordare gli approfondimenti (di cui, ovviamente, quelli legati alla biografia ed alla persona dell’imperatore costituiscono solo una piccola parte) operati di recente nella imponente ricerca costituita dalla già citata *Enciclopedia Costantiniana* (direzione scientifica A. MELLONI-P. BROWN-J. HELRATH-E. PRINZIVALLI-S. RONCHEY-N. TANNER), tre volumi, Treccani, Roma, 2013; e, in formato ovviamente più ridotto, quelli risultanti da una serie di pregevoli convegni, anch’essi dedicati non solo alla persona ma pure all’opera dell’imperatore ed alle sue ricadute, svoltisi in collegamento con il già ricordato diciassettesimo centenario dell’Editto di Milano. Si pensi a: G. BONAMENTE-N. LENSKI-R. LIZZI TESTA (a cura di), *Costantino prima e dopo Costantino. Constantine before and after Constantine* (Atti del Convegno di Perugia-Spello, 27-30-IV-2011), Santo Spirito (Bari), Edipuglia, 2012; e, ancora, ai convegni, menzionati alle note precedenti, sul tema *L’Editto di Costantino 1700 anni dopo*, Bari 11-12 aprile 2013, e *Da Costantino a oggi: la libera convivenza delle religioni*, a cura di I. ZUANAZZI, tenutosi a Torino, il 25 ottobre 2013. In particolare è ben noto come, in relazione alla conversione di Costantino, suggellata dal suo battesimo in punto di morte (evenienza peraltro allora non rara), si sia registrata una grande varietà di opinioni e sfumature. Per limitarci ad alcuni accessibili contributi odierni è stato, ad esempio, detto (F. CARDINI, *Cristiani perseguitati e persecutori*, Roma, Salerno, 2011, 80), in termini prudenti, che essa «mantenne il carattere di una disposizione d’animo pagana, che guardava agli dèi con occhio contrattualistico, utilitaristico e relativistico: ci si votava a un dio che sembrava favorevole e gli si rendeva un culto collegato ai favori ch’egli concedeva; nel caso si rivelasse disattento o addirittura ostile, lo si abbandonava per rivolgersi ad un suo più generoso collega»; e, in questo quadro, si direbbe che Costantino «fosse convinto che il favore del Cristo non lo aveva né lo avrebbe mai abbandonato». Si è ancora è affermato, sostenendosi esplicitamente il carattere di «svolta sincera» della sua conversione, che «il sincretismo solare aveva fatto di Costantino un cercatore del Dio supremo; la tolleranza culturale lo aveva aperto alle influenze cristiane; una religione superstiziosa lo aveva aperto al potere dei talismani. Le sue esperienze di rivelazione lo

Costantino e dagli atti che ne sono derivati⁵, in relazione agli assetti politico-religiosi del suo tempo ma pure ai loro futuri svolgimenti; e con l'obiettivo di interrogarsi, rispetto al dibattito italiano odierno, sulle "proiezioni" indotte dall'anniversario costantiniano su alcune problematiche oggi al centro dell'attenzione.

2. Religioni ed Impero: elementi di crisi e di trasformazione.

Costantino incarna un'età di passaggio dal contesto tardo-romano imperiale ad uno successivo che si connoterà sempre più come cristiano imperiale e ciò emerge significativamente proprio dal cosiddetto Editto di Milano⁶ e da ciò che a breve ne seguirà. Ancora, Costantino suggella il plurisecolare, progressivo logoramento del tradizionale rapporto tra Impero e religioni, profondamente segnato dalla "diversità" del cristianesimo.

Mi pare si possa dire, ovviamente senza alcuna pretesa di esaustività ed in una prospettiva finalizzata agli obiettivi di queste mie considerazioni, che la religione nel mondo romano si collochi a tre diversi livelli.

Vi è un livello *pubblico* (verrebbe da dire, proprio nel senso di *publicum ius, quod ad rei romanae spectat*), superiore agli altri, quello della religione *romana*, con i suoi déi e, in particolare, i suoi riti ufficiali, che le conferiscono – almeno in una delle possibili accezioni del termine - il carattere di *religio civilis*⁷, nel senso che gli obblighi che essa impone (al fine di assicurare a Roma la *pax deorum*) sono inscindibilmente connessi agli obblighi di fedeltà che il *cives* o comunque il suddito di Roma deve alle istituzioni che lo governano. Questa dimensione pubblica e rituale è fondamentale⁸, ma lascia spazio ad altre dimensioni riconosciute o comunque non perseguite della religiosità.

Un secondo livello della religione in Roma è costituito dalla sua dimensione *comunitario/identitaria* che non solo tollera, ma considera naturale e positivamente riconosce ad ogni popolo aggregato alla Repubblica e poi all'Impero, secondo un assioma del pensiero antico, di adorare ed onorare i *suoi* dei; è la dimensione del Pantheon, che accoglie le tante divinità delle

convinsero che il Dio dei cristiani aveva risposto alle sue sincere preghiere, e che i simboli del culto venivano incontro ai suoi desideri più profondi. Insomma, Costantino non è stato un cinico calcolatore» - non essendovi vantaggi dall'aderire ad una confessione che toccava dal 5 al 10% della popolazione - «o un uomo superstizioso, com'era nella media dei suoi colleghi, ma un despota che vedeva in grande. Convertendosi egli poteva partecipare a quella che sempre più gli appariva come un'epopea soprannaturale, prendendone la direzione e assicurando così la salvezza dell'umanità» (G. FILORAMO, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari, Laterza, 2011, 103-104, e vedi anche 95). Un profilo sintetico sulla figura di Costantino anche in G. M. VIAN, *La donazione di Costantino*, Bologna, il Mulino, 2010², capitolo I. In particolare sulla svolta di Costantino le considerazioni di M. SORDI, *I cristiani e l'Impero romano*, Milano, Mondadori, 1990, 156 segg.

⁵ Lo stesso Costantino, peraltro, distinse «con grande chiarezza tra la sua personale fede e la situazione religiosa dell'impero». In particolare «mai rinunziò al ruolo di *pontifex maximus*», legato alla dignità romano imperiale e, «pur non perdendo occasione per trattare i non cristiani da sciocchi, da ingenui, perfino da reprobri candidati alla dannazione, mai si dimenticò che lo stato era tenuto a osservare la libertà religiosa di tutti col solo limite delle leggi» (F. CARDINI, *op. cit.*, 79-80).

⁶ Che, come è noto, sembrerebbe non essere mai esistito (anche se Lattanzio lo ritiene emanato), derivando semmai da un accordo manifestatosi nell'incontro milanese tra i due imperatori vincitori, Costantino e Licinio, ed il cui contenuto può trarsi, in termini peraltro non identici, dalla lettera circolare indirizzata al Governatore della Bitinia il 15 giugno del 313, riportata da Lattanzio e da Eusebio di Cesarea (P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 1987, 164-165; G. JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al Concilio di Nicea*, Roma, Carocci, 2006, 197 segg.)

⁷ G. FILORAMO, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, Einaudi, 2009, 83-84.

⁸ In proposito G. SFAMENI GASPARRO, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 2011, 134 e 29. Ed è ben noto che l'idea della religione come tessuto connettivo della collettività e dello Stato si riproporrà, in forme diverse (Chiesa di Stato, Confessione concordataria, Chiesa espressione dei valori culturali e nazionali, ecc.), nel corso dei secoli.

genti che compongono il dominio romano ed anche, attraverso il “dio sconosciuto”, quelle che, non ancora note, in un domani potessero presentarsi (in tutto ciò sta’ un aspetto rilevante della tolleranza romana).

Vi è, infine, la dimensione *privata* della religione (verrebbe da dire, forzando in senso non economicistico la definizione di *ius privatum*, quella che *ad singulorum utilitatem pertinet*), cioè la possibilità per ognuno (altro aspetto della tolleranza romana) di adorare ed onorare le divinità che si preferiscono (come avverrà per i culti misterici, importati dall’Oriente), divinità che peraltro possono essere caratterizzate da un percorso più o meno intenso di “romanizzazione” (come avvenuto per la dea Cibele)⁹. Nel Pantheon, così come nella dimensione privata della religione¹⁰, sta’, come appena ricordato, la tolleranza romana, che quindi esiste – e mi pare eccessivo considerare «apparente»¹¹ -, pur declinandosi secondo mentalità e contesti ben diversi dal *milieu* in cui opereranno le religioni monoteistiche ed universalistiche di salvezza.

L’insieme che consegue a questi tre livelli non ha comportato frizioni finché ognuno di essi “non ha sgarrato”, si è cioè mantenuto, per così dire, “a suo posto”, quello cioè che l’ordine romano intendeva assegnargli: assolti i doveri ufficiali, nei confronti della *civitas*, allo stesso tempo religiosi e politici, richiesti dalla religione romana, gli altri culti sono liberi di manifestarsi ed essere seguiti, con il limite, diremmo oggi, dell’ordine o sicurezza pubblici (che colpirà, ad esempio, le pratiche di negromanzia o di magia in quanto svolte in privato¹²).

Già i problemi cominciano a sorgere rispetto ad un popolo (quello ebraico), estraneo alla mentalità classica, che ritiene il suo Dio unico ed escludente tutte le altre divinità, ribassate ad idoli, e che a tale Dio unico riserva una fedeltà assoluta, non divisibile rispetto ad altre fedeltà, anche terrene, ove queste pretendano di assumere caratteristiche divine.

La questione si aggrava (non subito, data l’iniziale esiguità del credo cristiano) in presenza di una nuova fede (quella appunto cristiana) che recepisce la concezione monoteista, facendone però nitidamente emergere il carattere di *unica verità universale*, che non si riferisce quindi ad *un popolo geograficamente ed etnicamente situato* (si ricordi la pericope paolina, in Galati, 3. 28: «*non c’è qui né Giudeo, né Greco, non c’è né schiavo, né libero; non c’è né maschio, né femmina, ma voi tutti siete uno in Cristo Gesù*») e coltiva il *proselitismo religioso* (assente o poco pronunciato nell’ebraismo). Questa nuova religione si caratterizza per dar vita a legami puramente spirituali ed assai esigenti, perché, almeno nella sua accezione iniziale e a differenza

⁹ G. SFAMENI GASPARRO, *Introduzione*, cit., 136 segg.

¹⁰ «Al cittadino non è richiesta un’adesione interiore e proprio per un tale motivo non si pretende che rinunci alle convinzioni religiose personali e neppure si impedisce che le manifesti mediante atti esterni, purché non neghi l’omaggio richiesto alle divinità romane e non respinga le formalità ufficiali» (P. SINISCALCO, *op. cit.*, 70), il quale peraltro (71-73) ritiene estranea al mondo classico l’idea di coscienza, che ricollega all’affermarsi del cristianesimo.

¹¹ M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell’età costantiniana*, Genova-Milano, Marietti, 2013, 25. Non è possibile, in questa sede, per le caratteristiche del presente contributo, esaminare sistematicamente le varie accezioni, formulate in prospettiva storica e analitica, e le correlative discussioni sulla nozione di tolleranza. Si è peraltro ben consapevoli della trasformazione del concetto di tolleranza dal contesto dell’antichità a quello postcristiano e poi moderno (si pensi, emblematicamente, alle considerazioni di F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell’idea* (1901), Milano, Feltrinelli, 1991, 16 ss.; ID., *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo* (1924), Bologna, il Mulino, 1992, 81 ss.) ed anche delle impostazioni che lo ritengono inadatto «a definire i comportamenti propri delle società classiche» (da ultimo M. BETTINI, *Tolleranza e libertà religiosa nel mondo antico*, Appendice I in ID., *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare dalle religioni antiche*, Bologna, il Mulino, 2014, pp. 129 ss.).

¹² Persino alla fine del IV secolo «gli imperatori avevano autorizzato il Senato di Roma a mantenere le pratiche di aruspina ufficiale; le scienze divinatorie erano proibite con rigore quando si svolgevano nel quadro privato, diretto a interessi personali e magari col sospetto di voler in qualche modo compromettere o condizionare il potere sovrano. In tal caso si sarebbe trattato di *crimen maiestatis*» (F. CARDINI, *op. cit.*, 108, corsivo nel testo).

del tradizionale contesto religioso romano, *esclusivi*; si tratta di una comunità religiosa quindi a cui, almeno in questa fase di *statu nascenti*, non si appartiene ma si aderisce (mediante la conversione¹³), proiettata verso una prospettiva di costante allargamento, con il proposito finale di conquistare ed abbracciare, prima ancora che ogni popolo, ogni persona.

Ha inizio così un plurisecolare confronto: da un lato vi è la difficoltà della cultura classica ad ammettere (si ricordi emblematicamente Celso e, successivamente, in ambito plotiniano, Porfirio) questa tanto nuova *forma mentis*, quanto, anche in conseguenza di pregiudizi e travisamenti¹⁴, i capisaldi della nuova fede (basti pensare alla Crocifissione, alla Risurrezione ed all'Eucarestia); dall'altro lato si palesa lo sforzo del cristianesimo nascente (si pensi anzitutto a Giustino) di trovare assetti di convivenza con il mondo romano e terreni di dialogo con la cultura dominante, senza però negare la propria specificità; e, dall'altro lato ancora, su di un piano più prettamente istituzionale, si manifesta tutta la problematicità della coesistenza dei doveri verso Dio e verso Cesare.

E proprio su questo delicato terreno, che conosce periodi anche lunghi di accomodamento ma è caratterizzato non di rado da un dialogo tra sordi e da mentalità e punti di vista inconciliabili o comunque assai lontani¹⁵, che si innestano – da non sminuire ma nemmeno sopravvalutare - le persecuzioni: esse sono espressione del disagio crescente, di fronte in particolare alla sfida del monoteismo cristiano, che pervade gli assetti di coesistenza/tolleranza nel mondo romano¹⁶ e traggono in particolare, alimento, soprattutto con la svolta intervenuta in proposito nel III secolo¹⁷, dall'aggravarsi della crisi di legittimità, identità e coesione dell'Impero, la quale, sia pur “a corrente alternata”, indurrà ad accentuare le pretese di regalità/divinità imperiale, con gli obblighi che ne conseguono, di fronte ai timori per le potenzialità disgregatrici della nuova fede che sta diffondendosi e rafforzandosi. Ma, come si è appena accennato, non si tratterà di un disegno costantemente perseguito: si pensi, dopo il cambio di atteggiamento nel bel mezzo del suo regno, di Settimio Severo, alle diverse posizioni

¹³ Per un quadro comparativo, A. D. NOCK, *La conversione. Società e religione nel mondo antico* (1961), Roma-Bari, Laterza, 1974.

¹⁴ P. SINISCALCO, *Il cammino*, cit., 73 segg.

¹⁵ Un quadro assai interessante è fornito da G. JOSSA, *I cristiani e l'Impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Roma, Carocci, 2000. Come opportunamente si è posto in rilievo, di fronte ad «una situazione fino ad allora sconosciuta», la risposta delle autorità romane verso i cristiani si mosse su diversi registri: prima ed anche in alternativa alla repressione «molte energie furono spese dall'autorità romana per far rientrare nell'ordine antico» i cristiani, attraverso «la via della persuasione – messa in atto con ogni mezzo, dapprima con la forza degli argomenti («dove nel caso di rifiuto la maggiore irritazione di chi vede risolversi in nulla un'intenzione buona, ai propri occhi, e il giudizio risentito di fronte a una fermezza scambiata per caparbia ingiustificata, se non per stoltezza o pazzia»), poi delle minacce e, frequentemente, della tortura – e la via della tolleranza» o, se si vuole «dell'indulgenza», nel senso che le comunità cristiane «vennero lasciate in pace», forse non tanto per timore degli effetti controproducenti della repressione (P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 1987, 79-81), quanto per il tentativo «di attrarre, anzi assorbire il cristianesimo nel sincretismo religioso, a tendenza monoteista, che, congiunto con il culto imperiale, tendeva a diventare la religione ufficiale dello Stato», al fine di dare all'Impero «il valore di una comunità anche religiosa, tenuta insieme da un culto comune, che non aboliva del tutto gli antichi e tradizionali delle singole popolazioni, e da una morale comune» (A. PINCHERLE, *Introduzione al cristianesimo antico*, Roma-Bari, Laterza, 1978, 135).

¹⁶ Come è stato rilevato le persecuzioni specialmente nel II secolo costituiscono una risposta ad «una opinione pubblica ostile» verso i cristiani; «la recrudescenza e l'estensione delle misure repressive pare dipendere esattamente da una crescente ostilità dell'opinione pubblica che sia i governatori provinciali, sia l'imperatore stesso non possono trascurare; ostilità che in certe occasioni si muta in furore e tumulto» (P. SINISCALCO, *Il cammino*, cit., 81-82).

¹⁷ P. SINISCALCO, *Il cammino*, cit., 85 segg.

di Caracalla, Eliogabalo e Filippo, da un lato, e di Decio e Valeriano, dall'altro lato; cui seguirà la *pax* di Gallieno, per oltre quarant'anni, e poi la grande reazione di Diocleziano¹⁸.

Gli immediati antefatti dell'età di Costantino registrano il faticoso tentativo di costruzione ma pure il rapido sfaldamento del regime tetrarchico (un grandioso ma inane progetto di saldatura fra i principi della tradizione e una rinnovata organizzazione del potere imperiale), in un contesto di obiettiva incertezza tra antiche e nuove fedi (tra cui non vi è solo quella cristiana, ma anche, sia pur destinata ad un futuro effimero, quella solare) ed, allo stesso tempo, di ricerca di nuovi forti punti di riferimento. Ed è in questo contesto - in cui si intrecciano l'esigenza di ristabilimento dell'ordine nell'Impero, la necessità di fare i conti con il mutare delle sue condizioni culturali e religiose e l'emergere di nuove sensibilità individuali e di gruppo - che vengono a situarsi, in rapida successione, prima l'Editto di Nicomedia e poi quello di Milano.

Il cambio di atteggiamento dell'Impero (che conoscerà peraltro ancora qualche convulsione e comunque un IV secolo dettato dall'incertezza) dipende quindi da un misto di fattori: il riconoscimento dell'inadeguatezza delle persecuzioni a contrastare il cristianesimo, la rassegnazione, verrebbe da dire, "per estenuazione o sfinimento", al nuovo vincitore, il diffondersi di nuove sensibilità¹⁹, l'avvicinamento alla nuova fede anche nella persona degli Imperatori, e la ricerca di una nuova necessaria unità dell'Impero (che sarà il chiodo fisso della politica di Costantino), attraverso e non più contro o a prescindere dalla fede cristiana.

3. Costantino e la libertà religiosa.

E' frequente registrare nei commentatori una contrapposizione nella valutazione comparativa dell'Editto di Galerio e di quello, di poco successivo, cosiddetto di Milano. La differenza è indubbiamente ingenerata dal tenore dei due testi, peraltro accentuata da una loro lettura con gli occhiali e le categorie della contemporaneità.

Nell'Editto di Galerio²⁰ il trattamento riservato alla nuova fede (di riconoscimento è forse eccessivo parlare) si manifesta, rispetto all'Editto di Milano, in termini ben più ristretti ed imbarazzati, che ci appaiono quelli di una minimale tolleranza, nel senso di un'indulgenza necessitata. Sulla premessa che i cristiani, «che avevano abbandonato la religione dei loro padri... presi da così grande ostinazione e follia da non seguir più quelle antiche istituzioni, stabilite in origine dai loro stessi padri, tornassero a nutrire buone intenzioni»; e constatato che «la maggioranza di loro perseveravano nel loro proposito e noi ci rendevamo conto che essi non prestavano agli déi il culto e gli atti di pietà dovuti e neppure veneravano il loro dio per esserne impediti», si afferma nell'Editto

«alla luce della nostra *infinita clemenza* e della nostra prassi costante di concedere il perdono a tutti gli uomini abbiamo stabilito di *estendere anche ai cristiani* e al più presto la *nostra indulgenza*, così che essi possano di nuovo esistere e riedificare i loro luoghi di riunione, a questa condizione però che *nulla compiano contro l'ordine pubblico*».

¹⁸ La successiva reazione di Giuliano, a metà del IV secolo, anche per la brevità del suo regno, assume il carattere di un episodio, pur presentando profili significativi spesso non sufficientemente posti in luce (cfr. G. FILORAMO, *La croce e il potere*, cit., 190 segg.).

¹⁹ «Per la sua fede nel sole — afferma san Giustino Martire — non si è mai visto nessuno pronto a morire» (così si ricorda nella recente Enciclica *Lumen Fidei*); e ancora merita rammentare che l'imperatore «Giuliano..., rivolgendosi ai sacerdoti pagani, non perdeva occasione per far notare come i "galilei" sostenessero con il proprio aiuto anche i poveri pagani, che i loro correligionari abbandonavano a se stessi» (F. CARDINI, *op. cit.*, 105). Sulla figura di Giuliano, troppo spesso ingiustamente semplificata, vedi anche G. FILORAMO, *La croce e il potere*, cit., 190 segg.

²⁰ Del 30 aprile 311, reso pubblico a Nicomedia, ma redatto e trasmesso da Sardica (o Serdica) (corsivi miei).

In termini ben più generali, che parrebbero contenere, almeno ad una prima lettura, delle vere e proprie affermazioni di principio, si pone il cosiddetto Editto di Milano, riprodotto qui di seguito²¹:

«Da tempo ormai, forti della convinzione che la libertà di religione non può essere negata, ma all'intelletto e alla volontà di ciascuno deve essere data la facoltà di interessarsi delle cose divine secondo la propria scelta, avevamo ordinato che anche i Cristiani osservassero la fede della loro setta e del loro culto. Ma poiché sembra che in quel rescritto, in cui tale facoltà fu loro concessa, siano state aggiunte molte e diverse condizioni, può essere accaduto che alcuni di loro, poco dopo, siano stati ostacolati nell'osservanza di tale culto.

Quando noi, Costantino Augusto e Licinio Augusto, giungemmo sotto felice auspicio a Milano e *vogliamo* quel che fosse di utilità e vantaggio pubblico, abbiamo stabilito, tra le altre cose che sembravano per molti aspetti essere di vantaggio per tutti, prima di tutto e specialmente di emanare editti, con i quali fosse assicurato il rispetto e la venerazione della Divinità; cioè di dare ai cristiani e a tutti libera facoltà di seguire il culto che volessero, in modo che ogni potenza divina e celeste, qualunque fosse, potesse essere benevola verso di noi e verso quanti vivono sotto la nostra autorità. Pertanto, con un ragionamento salutare e rettilineo, abbiamo decretato la nostra volontà. A nessuno è negata la facoltà di seguire e scegliere l'osservanza o il culto dei cristiani; e a ciascuno è data la facoltà di applicarsi a quel culto, che egli ritenga adatto per se stesso, in modo che la Divinità possa concedere in tutto la sua consueta sollecitudine e la sua benevolenza. Fu quindi opportuno che ponessimo per iscritto che questo ci era gradito, affinché, sopresse del tutto le condizioni contenute nelle nostre prime lettere, inviate alla tua devozione circa i Cristiani, fosse abolito anche ciò che sembrava essere troppo sfavorevole ed estraneo alla nostra benevolenza; e che *ognuno di quelli che aveva fatto la stessa scelta di osservare il culto dei Cristiani, potesse farlo liberamente e semplicemente, senza molestia alcuna.*

Abbiamo deciso di rendere pienamente note queste cose alla tua cura affinché tu sappia che noi abbiamo dato libera e assoluta facoltà ai Cristiani di praticare il loro culto. La tua devozione comprenda che perché questo è stato accordato loro in modo assoluto, deve intendere che anche ad altri che lo vogliano, è stata data facoltà di osservare la propria religione e il proprio culto. La quale cosa è chiara conseguenza della pace dei nostri tempi. Cioché ciascuno abbia facoltà di scegliere e osservare qualunque religione voglia. Questo è stato da noi operato, perché a nessuno sembri che qualche rito o culto sia stato da noi in qualcosa sminuito. Inoltre stabiliamo anche questo riguardo ai cristiani: i loro luoghi, in cui precedentemente avevano l'abitudine di riunirsi, per i quali era stata stabilita in precedenza un'altra norma nelle lettere inviate alla tua devozione, se risulta che qualcuno li ha acquistati dal nostro fisco o da qualcun altro, siano restituiti agli stessi Cristiani gratuitamente e senza richiedere pagamenti, senza alcuna negligenza e senza esitazione. E se per caso qualcuno abbia ricevuto in dono questi luoghi, li restituisca al più presto agli stessi cristiani. Qualora coloro che hanno comprato questi luoghi, o li hanno ricevuti in dono, reclamano qualcosa dalla nostra benevolenza, si rimettano al giudizio del prefetto locale, perché per nostra bontà si provvedeva anche a loro. Tutte queste proprietà devono essere restituite per tua cura alla comunità dei Cristiani senza indugio alcuno.

Poiché si sa che gli stessi cristiani possedevano non soltanto i luoghi, in cui erano soliti riunirsi, ma anche altri, di proprietà non del singolo, ma della loro comunità, cioè dei Cristiani, tutte queste ordinerai che siano restituite, in base alla legge suddetta, senza alcuna contestazione agli stessi Cristiani, cioè alla loro comunità e alle singole assemblee, naturalmente osservando la suddetta disposizione, che coloro i quali li restituiscono senza compenso dalla nostra benevolenza si attendano, come sopra abbiamo detto, il loro indennizzo. In tutto ciò, per la suddetta comunità dei cristiani, dovrai mettere lo zelo maggiore possibile, affinché si adempia il nostro editto con la massima celerità. Cioché, grazie alla nostra benevolenza, si provveda anche in questo alla comune e pubblica tranquillità. Per questo motivo, come sopra abbiamo detto, la divina sollecitudine verso di noi, della quale abbiamo in molte occasioni già fatto esperienza, possa rimanere stabile in perpetuo.

Affinché i termini di questa nostra legge e benevolenza possano giungere alla conoscenza di tutti, è opportuno che, quel che da noi è stato scritto, sia per tuo ordine pubblicato, esposto dappertutto e giunga alla conoscenza di tutti, in modo che la legge dovuta alla nostra magnanimità non possa sfuggire a nessuno».

Un analogo effetto “di principio” (nei termini del lessico a cui siamo abituati dalla modernità) può venirci dal commento all'Editto di Eusebio di Cesarea (*Storia Ecclesiastica*, PG 20, X, 5), il quale ricorda come Costantino e Licinio, nel 313 D. C., concessero «ai cristiani e a

²¹ Nella traduzione di A. SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, culture e politica*, Milano, Rizzoli, 2013, 25-29 (corsivi miei).

tutti gli altri libera scelta di seguire il culto che volessero, in modo che qualunque potenza divina e celeste esistente possa essere propizia a noi e a tutti coloro che vivono sotto la nostra autorità»²².

Peraltro, come si è già inizialmente notato, le affermazioni che precedono vanno calate in un quadro culturale, politico, istituzionale, religioso radicalmente diverso dall'attuale. In particolare il contesto classico non vede l'emersione di diritti individuali con i connotati di principio, più o meno esplicitamente giusnaturalistici o comunque prestatuali, che si affermano dalla modernità fino a noi; né l'Editto può ovviamente essere situato nelle categorie e presidiato dalle garanzie del costituzionalismo moderno. Sulla scorta di tali argomenti da alcuni attenti commentatori si è posto in rilievo che l'Editto di Milano «riconobbe la libertà religiosa individuale ai cristiani in quanto appartenenti al grande corpo universale dei fedeli: si trattava piuttosto di una *libertas Ecclesiae*»²³.

In diversa prospettiva rispetto a quanto appena affermato, e con diversi accenti, si sono posti autorevoli commentatori dell'Editto. Così si è sostenuto che «totalmente ed esclusivamente di Costantino, condizione da lui posta al collega pagano [Licinio] per un accordo, è infine il concetto di libertà religiosa, secondo cui il diritto della *divinitas* di essere adorata come vuole fonda nei singoli “la libertà potestà di seguire la religione che ciascuno avesse voluto”»²⁴ ed ancor più drasticamente, che «l'Editto di Milano del 313 ha un significato epocale perché segna l'*initium libertatis* dell'uomo moderno»²⁵. Così ancora, suscitando un acceso dibattito, si è espresso più di recente il cardinale Angelo SCOLA, nel suo discorso ambrosiano del 2012²⁶, successivamente rielaborato, ove si afferma, peraltro con opportuni distinguo, che, nell'Editto, «troviamo per la prima volta, pur con i suoi limiti, un'espressione socio-giuridica della libertà religiosa. Non si può tuttavia negare», si soggiunge, che tale Editto «sia stato una sorta di “inizio mancato”»; se quindi esso «costituisce un *novum* nel contesto antico, possiamo riconoscergli solo il ruolo di precedente della libertà religiosa modernamente intesa»²⁷.

In particolare su quest'ultima presa di posizione si è instaurato un polemico dibattito. Da un lato, le posizioni del cardinale sono state pienamente condivise²⁸, ma talora anche semplificate ed estremizzate; dall'altro lato, tali posizioni sono state ritenute sia eccessivamente ottimistiche (ed anacronistiche), sia troppo legate ad ulteriori e non condivisi svolgimenti del

²² Riportato in G. COSTA SJ, *Editto di Milano: libertà religiosa e percorsi di democrazia*, in *Agg. Soc.*, 2/2013, 93 segg., 93, corsivo mio.

²³ N. COLAIANNI, *L'Editto e la dote: un anniversario della libertà religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, www.statochiese.it, 1/2013, 14-I-2013, §. 5, 8; E. APECITI, *L'Editto di Milano: tappa nella storia della libertà religiosa*, in S. CUCCHIETTI (a cura di), *Quale libertà religiosa? Dall'Editto di Milano a oggi*, Milano, Ancora, 2013, 17 segg., nella frase centrale dell'Editto, relativa alla decisione «di accordare ai cristiani e a tutti gli altri la libertà di seguire la religione che ciascuno crede» e non solo ai cristiani, ma «a loro e a tutti gli altri», ritiene che tale decisioni non «doveva apparire rivoluzionaria, mia 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» (19), sottovalutandosi però da parte delle autorità romane la novità – su cui ci si è già soffermati nel testo - del cristianesimo rispetto alle altre religioni e le conseguenti ricadute di tale novità.

²⁴ M. SORDI, *I cristiani e l'Impero romano*, cit., 163, richiamando LATTANZIO, *De mortibus persecutorum*, 44, 2.

²⁵ Ga. LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla “Dignitatis Humanae”*, Roma, Studium, 1991, 128.

²⁶ A. SCOLA, *L'Editto di Milano: initium libertatis*, in www.chiesadimilano.it, 2012.

²⁷ A. SCOLA, *Non dimentichiamoci*, cit., 33-34, aggiungendosi che considerare l'Editto come un antecedente della libertà religiosa modernamente intesa non significa negare (richiamandosi al giudizio di M. SORDI, *op. cit.*, 167-168) la fragilità dell'equilibrio ideale che esso esprimeva (32, nota 16).

²⁸ Vedi le prese di posizione di G. M. VIAN, M. MAGATTI, B. SORGE, F. BOTTURRI, S. PETROSINO, in www.chiesadimilano.it, 2012; cfr. ancora R. BERETTA, *Perché Scola ha ragione*, in *Avvenire*, 09-XII-2012. In particolare si ricordi che, nella stessa direzione, nel quadro di una più ampia e approfondita riflessione, muovono le considerazioni di M. BORGHESI, *Critica*, cit., 12 e 31 segg.

suo discorso, visto come riproposizione, sia pur mitigata, di una concezione della libertà religiosa come dovere di ricercare la verità²⁹; come impossibile prospettazione per l'Italia, in relazione al ruolo già giocato dalla religione, del modello americano³⁰; come indebito attacco alla concezione della laicità come neutralità³¹; come un tentativo di superare l'acconfessionalità dello Stato nel nome dei valori non negoziabili declinati nei termini del Magistero cattolico e dimenticandosi che – sul tema ritornerò – l'affermazione della libertà religiosa è conquista anzitutto del pensiero secolare ed illuminista, avversata, con particolare determinazione, dal cattolicesimo preconciliare³².

Ove si inquadrino - anche se a prima vista, va detto, il tenore delle affermazioni dell'Editto parrebbe suggerire il contrario – le affermazioni dell'Editto nella *libertas ecclesiae*, sembrano, a mio avviso, ben più comprensibili gli svolgimenti immediatamente successivi, che, invece, nell'altra prospettiva – pur non misconosciuti, anzi deplorati - risultano però, a dir poco, inspiegabili e sconcertanti.

Parrebbe infatti assai singolare che, dopo affermazioni tanto impegnative dell'Editto sulla pari libertà di religione e di credenza, l'eguale dignità e tutela dei credenti sia stata prestissimo dimenticata e si sia potuti passare, in un tempo brevissimo, all'esclusivismo religioso (corredato da misure repressive, comminate dall'Imperatore ma anche richieste dalle correnti cristiane in lotta) ed al manifestarsi di crescenti forme di intolleranza e di persecuzione contro l'eresia, l'ebraismo e il paganesimo³³; e ciò benché non si intendano sottovalutare le vicende rispetto alle quali, in quel tempo, si cercò, da parte delle autorità secolari e talora anche religiose, di “frenare” la deriva persecutoria, peraltro spesso istigata violentemente da altri esponenti religiosi, e in cui si tentò (purtroppo con scarso successo) di salvare un clima di convivenza, tolleranza, reciproco rispetto e scambio tra culture (come nella Alessandria di Ippazia e Sinesio, finché, appunto, non furono travolti³⁴).

Né convincono pienamente le ricostruzioni che, sulla base di affermazioni tratte dalla pubblicistica cristiana dei primi secoli, intendono sostenere che fin dall'inizio il cristianesimo fu, in via di principio, favorevole alla libertà religiosa e di coscienza³⁵ e che il suo discostarsene

²⁹ N. COLAIANNI, in *L'Unità*, 10-XII-2012; cui adde *L'Editto e la dote*, cit., §. 4, 6-7.

³⁰ M. FAGGIOLI, *Il cardinale Scola tra il Medioevo e l'America*, in *L'Huffington Post*, 07-XII-2012, pur non lesinandosi critiche ad alcune scelte dell'amministrazione Obama in tema di riforma sanitaria. Va aggiunto che stupisce, nei dibattiti odierni sulla laicità, un frequente richiamo “in positivo” da parte della pubblicistica di orientamento cattolico, alla condizione delle religioni in USA, come – lo si è appena ricordato nel testo - esempio della loro rilevanza pubblica, in polemica con la versione classica della *laïcité* francese; ma troppo spesso si omette o si sottovaluta (L. DIOTALLEVI, *La libertà religiosa nel contesto occidentale. Nella alternativa tra laïcité e religious freedom*, in S. CUCCHIETTI (a cura di), *Quale libertà religiosa? Dall'Editto di Milano a oggi*, cit., 113 segg.) l'elemento essenziale del modello americano, costituito dalla assoluta parità di trattamento delle confessioni e dal divieto di una Chiesa stabilita o di Stato; si omette cioè l'asse portante della disciplina statunitense, in radicale contrapposizione a regimi concordatari, di privilegio o di preferenza confessionale tradizionalmente difesi (ancor oggi, sia pur in forme meno drastiche) in prima linea dal cattolicesimo. Per una utile comparazione per differenze tra Europa ed Usa sul tema della religione P. BERGER-G. DAVIE-E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione* (2008), trad. it. Bologna, il Mulino, 2010.

³¹ P. NASO, sul *Sito della Chiesa Evangelica Valdese*.

³² V. MANCUSO, *Scola, lo stato laico e la libertà religiosa*, in *la Repubblica*, 07-XII-2012. Si vedano anche G. E. RUSCONI, in *La Stampa*, 07-XII-2012; D. DELLA PORTA e A. SANTAGATA, in *Il Manifesto*, rispettivamente 10-XII e 11-XII-2012; S. RODOTA', in *la Repubblica*, 13-XII-2012.

³³ Si ricordi in proposito l'ormai classico contributo di P. F. BEATRICE (a cura di), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna, EDB, 1990; cfr., più di recente, G. FILORAMO, *La croce e il potere*, cit., 290 segg.

³⁴ In proposito, sinteticamente, F. CARDINI, *op. cit.*, 134 segg.; S. RONCHEY, *Ippazia*, Milano, Rizzoli, 2010.

³⁵ M. BORGHESI, *Critica*, cit., 30 segg., sottolinea, con grande enfasi – richiamando passi di Tertulliano, Lattanzio ed altri esponenti cristiani (posti in rilievo da una risalente pubblicistica: si pensi, emblematicamente, a

dipese da influenze ariane (quindi non trinitarie), inadeguate, come invece lo schema trinitario³⁶, a bloccare l'affermarsi di una teologia politica imperiale ed inclini, nel cambio di atteggiamento del cristianesimo verso eretici e dissidenti, all'intolleranza³⁷.

Parrebbe invece che molto di più spieghi la *libertas ecclesiae*. E' in questo contesto che trova più lineare comprensione il come l'equilibrio, almeno apparentemente paritario, che sembrerebbe emergere dall'Editto di Milano venga ad essere crescentemente sgretolato e poi misconosciuto in un rapido affermarsi di un regime di privilegio per la nuova religione, anche se non certo ancora nelle forme sempre più incisive che si ritroveranno in molti dei successori di Costantino; e in un quadro – va sottolineato – nel quale gli imperatori (come era perfettamente congruente con la loro *forma mentis*) intenderanno continuare a giocare un ruolo di primo piano in relazione all'assetto religioso della collettività (ove le convinzioni personali si intrecceranno inscindibilmente con l'obiettivo imperiale di rafforzare la legittimità, la pace ed il futuro di Roma sotto l'egida della nuova religione) e le collettività religiose a loro si appoggeranno per risolvere le loro controversie interne e rafforzarsi.

Insomma la libertà religiosa deperirà non solo sotto l'urto di crescenti intransigentismi e fanatismi (poco spiegabili se calati in un contesto che pareva di tutt'altro segno), frutto incontrollato di una “dottrina comprensiva” divenuta maggioritaria, ma a seguito dell'affermarsi di un sempre più stretto e mutuo sostegno tra un'autorità secolare ed un'autorità religiosa *che ambisce anch'essa ad un'unità gerarchica*, scandito da una legislazione di privilegio.

4. Costantino ed il rapporto tra autorità secolari e religiose.

Le considerazioni che precedono aprono allora al modo in cui, dall'avvento di Costantino, si vengono a strutturare i rapporti tra cristianesimo e poteri pubblici con riguardo (si tratta di piani frequentemente interrelati) alla maniera di configurare le relazioni istituzionali tra autorità secolari e religiose (tra imperatore e vescovi, Concili e Sinodi, ecc.), anche a seguito di

F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, cit., pp. 18 ss.) - «l'appassionata difesa che gli autori cristiani fanno della libertà di coscienza, richiamandosi direttamente alla testimonianza di Cristo» e considera ciò come un punto fermo che rompe con la teologia politica veterotestamentaria... e con quella dell'Impero romano-pagano». Ed in questa prospettiva, di fronte a quella che appare «la *koïnè* del pensiero cristiano dei primi quattro secoli», afferma che «non può che sorprendere la svolta» che, da Costantino a Teodosio, «il cristianesimo, divenuto religione ufficiale, attua nei confronti del paganesimo» (31). In tali affermazioni altri (si pensi a N. COLAIANNI, *La libertà*, §. 8, 16-17) vi vedono «principi... confinati nell'ambito della spiritualità religiosa, mentre la storia politica... prese tutt'altra direzione» e - §.2, 4 – pongono in evidenza alcuni caratteri salienti del monoteismo cristiano – il Dio geloso, il lucano *compelle intrare* – che, se interpretati in una certa direzione, avrebbero portato sostegno ad atteggiamenti intolleranti e persecutori. A mio avviso, nel pur lodevole obiettivo di voler porre in rilievo gli elementi – che pure ci sono, ma non vanno esagerati - di continuità (e quindi non solo di antagonismo, come per molti secoli è accaduto) tra cristianesimo e libertà religiosa e di coscienza, si sottovaluta però sia che le ricordate rivendicazioni di libertà religiosa per tutti provengono da un gruppo portatore di un “dottrina comprensiva” (come direbbe J. RAWLS) in posizione – nei primi quattro secoli - fortemente minoritaria e quindi volto a sviluppare al massimo - senza con ciò volergli negare la sua buona fede – strategie difensive; sia la potenzialità dei rischi (non ineluttabili, almeno a mio avviso, ma ben presenti) di intolleranza, insiti nei monoteismi (in particolare universalistici e proselitistici) una volta diventati maggioritari.

³⁶ Secondo la nota impostazione (su cui è incentrato il volume di M. BORGHESI di E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico* (1935), trad. it., Brescia, Queriniana, 1983. Per una ricostruzione dei dibattiti in proposito vedi A. CARACCILO, *Presentazione a Teologia Politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica* (1970), trad. it. Milano, Giuffrè, 1992, V segg.

³⁷ M. BORGHESI, *op. cit.*, 36-37, si richiama in particolare a Giulio Firmico Materno, cui peraltro mi pare si conferisca un rilievo eccessivo (come emergerebbe da L. W. BARNARD, *L'intolleranza degli apologeti cristiani con speciale riguardo a Firmico Materno*, in P. F. BEATRICE (a cura di), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, cit., 78 segg., in particolare 99). Per il crescere dell'intolleranza vedi pure F. THELAMON, *Distruzione del paganesimo e costruzione del Regno di Dio secondo Rufino e Agostino*, *ivi*, 100 segg.

passaggi ed interscambi personali tra l'uno e l'altro ambito; al modo di trattare il cristianesimo rispetto alle altre religioni e filosofie; al passaggio di contenuti cristiani nelle normative civili (matrimonio, ecc.).

Va sottolineato come l'Editto si iscriva ancora una volta, sia pur non nei termini di pedissequa imitazione del passato ma in forma rinnovata nella concezione della *pax deorum* (questa volta assicurata anzitutto dal Dio emergente e vincitore, quello di cui Costantino era convinto di aver sperimentato personalmente la potenza³⁸), nel senso del manifestarsi di un rinnovato intreccio tra politica e religione.

In questo quadro sembra più facile - lo si è già rilevato - spiegarsi come mai l'equilibrio, per dir così paritario, che sembrerebbe emergere dall'Editto di Milano venga a rappresentare - come da più parti, lo si visto, si è fatto notare - un breve momento di transizione verso una crescente valorizzazione del cristianesimo rispetto agli altri culti.

Se in Costantino non si trovano le politiche più scopertamente privilegiate di molti dei suoi successori fino all'esito teodosiano - che non può però essere inteso come qualcosa di avulso rispetto a quanto lo ha preceduto e mostra anche forti elementi di *Realpolitik* rispetto ad alcune precedenti prese di posizione di quell'imperatore³⁹ - già Costantino aveva dimostrato il suo atteggiamento verso il cristianesimo con varie misure di favore (di sussidio ed esenzione)⁴⁰ e con scelte espressive dell'influenza ideale delle concezioni cristiane sulla legislazione imperiale, come quelle relative ai divieti (peraltro molto contrastati) di sacrifici cruenti⁴¹, alla disciplina del matrimonio ed alle esigenze di pubblica moralità. Di converso, senza arrivarsi a drastiche proibizioni o persecuzioni, altre misure riducono la posizione degli altri culti (pagani ed ebraico)⁴². In specifico va notato che la novità della legislazione favorevole al cristianesimo posta in atto da Costantino «stava nel fatto che il sovrano stabiliva un sistema coerente di norme che attribuivano alla Chiesa uno stato giuridico nuovo, privilegi economici, sociali e giuridici, accordati in cambio di funzioni da svolgere a vantaggio dello Stato. Il cristianesimo non diventava per questo una religione di Stato, non era cioè integrato nella macchina burocratica dell'impero, ma indubbiamente riceveva un ruolo e un sostegno particolari da parte dell'imperatore»⁴³.

Tutto ciò non poteva che essere visto con sollievo dalle comunità cristiane, da secoli sottoposte ad incertezza, e dava alla figura dell'Imperatore il ruolo di difensore della fede. E va ricordato con il ruolo che Costantino intese svolgere (e talora fu forzato a svolgere, ritenendo suo primo dovere assicurare la sicurezza e pace) nei confronti della nuova ed emergente religione: quello di *Episkopos ton ectos*, «vescovo di quelli di fuori», “presidente” della Chiesa,

³⁸ E' stato notato che l'Editto inverte i termini del passato, elevando cioè il cristianesimo a paradigma cui commisurare il trattamento degli altri culti (N. COLAIANNI, *La libertà religiosa*, cit., §. 3, 5-6).

³⁹ F. CARDINI, *op. cit.*, 118 segg.; G. FILORAMO, *La croce e il potere*, cit. 239 segg.

⁴⁰ A. PINCHERLE, *op. cit.*, 154; M. CLAUSS, *Costantino e il suo tempo* (2009), trad. it. Bologna, il Mulino, 2013, 86 segg.; *Contra* peraltro E. APECITI, *op. cit.*, 22 che scorge, nella legislazione di Costantino, un solo privilegio concesso al cristianesimo, in relazione all'esenzione del clero celibe dal pagamento della tassa stabilita da Augusto contro i celibi.

⁴¹ L'atteggiamento nei confronti dei sacrifici fu tendenzialmente negativo ma altalenante e le misure, anche durante il regno dei successori di Costantino, spesso vennero poco applicate (P. MARAVALL, *Da Costantino a Teodosio. Dalla conversione dell'imperatore alla conversione dell'Impero*, in A. CORBIN (a cura di), *Storia del Cristianesimo* (2007, trad. it. Milano-Torino, Pearson-Bruno Mondadori, 2007, 47 segg., in particolare 49).

⁴² Per una sintesi della legislazione antipagana progressivamente adottata (non tanto da Costantino, quanto sempre più in seguito), G. FILORAMO, *La croce e il potere*, cit., 368 segg.

⁴³ G. FILORAMO, *La croce e il potere*, cit., 128 e, per l'accentuarsi nel tempo delle norme speciali riguardanti la Chiesa e gli ecclesiastici, 333; R. Mac MULLEN, *La diffusione del Cristianesimo nell'Impero Romano* (1984), trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1989, 58

isapostolos, “pari agli apostoli”, ma non davvero uno di loro⁴⁴; ma anche, su un altro versante, di *pontifex maximus* (titolo a cui – lo si è già accennato - mai rinunciò). In tutto ciò si fondono le convinzioni personali di Costantino con il suo ruolo politico-istituzionale: di fronte al manifestarsi di contrasti nella compagine cristiana, da un lato la tutela della sicurezza dell’Impero, dall’altro la richiesta di aiuto all’Imperatore - che si sentiva investito di funzioni generali di comando e di mantenimento dell’ordine anche quindi in ambito religioso – da parte delle fazioni in lotta comporteranno un’incidenza del potere imperiale negli affari ecclesiastici che sfocerà poi nel cesaropapismo. In questa temperie le dichiarazioni a tutela della libertà religiosa, tanto sul versante statale che su quello ecclesiastico⁴⁵, cedono di fronte ad esigenze ritenute ben più pressanti ed urgenti.

Ciò che le vicende appena ricordate suggeriscono è quindi che l’Editto di Milano verrà a storicamente a connettersi non tanto con l’affermazione in via di principio – e, in astratto, potenzialmente suscettibile di espansione - della libertà religiosa, quanto piuttosto con il momento iniziale di un percorso che sarà poi denominato (benché Costantino non ne esprima la versione più drastica) *chiesa costantiniana* (in tal senso plasmata dai successori di Costantino fino a Teodosio⁴⁶ e oltre), cioè un assetto di rapporti e relazioni che porteranno al mutuo intreccio e sostegno tra potere secolare e religioso. L’Editto di Milano «segna... l’uscita dalle catacombe, la fine delle persecuzioni e della Chiesa primitiva, ma soprattutto marca l’inizio della cristianità sulla base del riconoscimento pubblico della verità del cristianesimo»⁴⁷; una cristianità costantiniana di cui, non solo da oggi, ma in particolare oggi, da più parti (anche all’interno del cattolicesimo) si vuole il superamento⁴⁸. E non per niente la stessa posizione dell’eresia, nel corso del IV secolo, nel quadro di un crescente e complesso intreccio tra giurisdizione ecclesiastica ed imperiale, verrà sempre di più ad approssimarsi ed a sovrapporsi con gli illeciti secolari di lesa maestà (ma anche di stregoneria e manicheismo) e di turbativa dell’ordine pubblico⁴⁹.

⁴⁴ F. CARDINI, *op. cit.*, 92.

⁴⁵ Si pensi alla posizione di Agostino d’Ippona, nella quale si esprime emblematicamente il passaggio dalla prospettiva della convinzione a quella della coercizione (su cui, ad es., M. BORGHESI, *op. cit.*, 37 segg.; G. FILORAMO, *La croce e il potere*, cit., 305 segg.). Si potrebbe peraltro scorgere un filo costante nella storia in certi atteggiamenti ecclesiastici che militano per la libertà religiosa nella convinzione che basterà il consenso a convertire alla vera fede, ma quando ciò non avviene e i conflitti si fanno sempre più forti si volgono alla costrizione.

⁴⁶ I cui moventi e le cui sue iniziali prese di posizione ne fanno peraltro un personaggio più articolato di quanto è abituale immaginare (F. CARDINI, *op. cit.*, 118 segg.; G. FILORAMO, *La Croce e il potere*, cit., 335).

⁴⁷ G. COSTA, *op. cit.*, 94; si richiama di recente anch’egli all’idea di «svolta costantiniana» R. RUSCONI, *Il governo della Chiesa. Cinque sfide per papa Francesco*, Brescia, Morcelliana, 2013, 23.

⁴⁸ Una panoramica dei dibattiti in proposito, con una forte sottolineatura della complessità della figura e della problematica costantiniana, in A. MELLONI, *In hoc signo. Cristianesimo e potere dopo Costantino*, in *La sapienza del cuore, Omaggio a Enzo Bianchi*, Torino, Einaudi, 2013, 221 segg.

⁴⁹ G. FILORAMO, *La croce e il potere*, cit., 290 segg., «l’accusa di eresia era, così, diventata un pericolo mortale. In un impero cristiano, che tendeva inevitabilmente ad uniformare la religione dei propri sudditi, il dissenso religioso metteva ormai in pericolo non solo i propri beni, ma anche la propria vita, a meno di non rientrare nei ranghi della Chiesa ufficiale. La ricerca del consenso e dell’unità diventava una necessità non solo religiosa, ma anche politica» (*ivi*, 305; sulla criminalizzazione giuridica – l’eresia quale *crimen publicum* - degli eretici nel codice Teodosiano, 334 segg.; *ivi*, 336, per la definizione di eretico contenuta nella costituzione di Arcadio del 395: «quelli che sono scoperti deviare sia pure solo in un punto minore dai principi della religione cattolica e dalla retta via»). Si registra in parallelo, nel corso di un secolo, «un processo di osmosi» tra Chiesa e Impero, felicemente suggellato da Teodosio II (autore dell’omonimo codice, entrato in vigore nel 439) nella lettera di accompagnamento alla convocazione del Concilio di Efeso del 431: «il bene dell’Impero dipende dalla religione e tra l’uno e l’altra vi è una stretta connessione; tali due cose si compenetrano e ciascuna di esse trae vantaggio dall’accrescimento dell’altra e, pertanto, la vera religione è debitrice della giustizia e, a sua volta, lo Stato è debitore della religione e della giustizia» (riportato in G. FILORAMO, *La croce e il potere*, cit., 330-331).

Indubbiamente gli svolgimenti sinteticamente richiamati aprono questioni sulle quali è impossibile soffermarsi: in particolare quello della perdurante problematicità nel corso dei secoli del rapporto tra Cristianesimo e potere secolare, non solo collegato alle molteplici forme di quella «simbiosi bipolare» che caratterizzerebbe la relazione tra Chiesa e Stato in Occidente fino alla modernità e che in essa si aggiornata e trasformata in nuove manifestazioni di dualismo⁵⁰, ma anche - rispetto al versante ecclesiastico - alla estrema difficoltà di rifuggire, nei confronti del potere terreno, tanto dalla pesante compromissione (nelle forme del privilegio e/o della subordinazione), quanto, all'opposto, dalla fuga dal mondo e quindi da ogni relazione con le autorità mondane⁵¹.

Qui basti molto più modestamente per ora affermare che la vicenda costantiniana, che si proietterà con grande incidenza sull'avvenire, va iscritta nel suo tempo e le affermazioni che ne scaturiscono vanno ad esso attentamente commisurate, così come non va trascurata la profondissima differenza di contesti con la modernità e ciò che ne è seguito nella definizione del concetto di libertà, delle garanzie che debbono presidiarlo e del contesto liberal democratico nel quale si sono venute a collocare.

5. *Alcune brevi considerazioni sull'uso attuale di Costantino (e non solo di Costantino).*

Concludo con alcune brevi considerazioni sull'uso attuale della questione costantiniana, che mi sembra si iscriva in un contesto più generale, sul quale intendo portare l'attenzione.

*In particolare in questi ultimi anni mi sembra si scorga non di rado una tendenza volta a retrodatare conquiste positive della civilizzazione umana ancorandole al cristianesimo e, spesso, scorgendo nella elaborazione "secolare" di tali conquiste nella migliore delle ipotesi un'aggiunta, nella peggiore uno stravolgimento rispetto al paradigma iniziale*⁵². Così è stato per la ricostruzione, in questi anni, della laicità e della distinzione tra autorità secolari e religiose, ricondotta anzitutto nell'ambito dei valori del cristianesimo (a cominciare dal "Date a Cesare..."), simboleggiati (anche per quanto riguarda la laicità, come hanno affermato prima il TAR del Lazio e poi il Consiglio di Stato⁵³) dal Crocifisso; così potrebbe essere per la ricostruzione della genesi della libertà religiosa, travasata nell'Editto di Milano⁵⁴, in una prospettiva di principio e di generale tolleranza, che si sarebbe venuta affermando a seguito della rivendicazione di quella libertà da

⁵⁰ Per l'espressione riportata nel testo F. DE GIORGI, *Laicità europea. Processi storici, categorie, ambiti*, Brescia, Morcelliana, 2007, 16 segg.

⁵¹ Per uno dei tantissimi capitoli, da duemila anni a questa parte, di questa non di rado esasperata controversia si ricordi, in relazione al periodo costantiniano, lo scontro tra cattolicesimo e donatismo (sui cui G. FILORAMO, *La croce e il potere*, cit., 305 segg.). La contrapposizione appena ricordata sul ruolo della Chiesa rispetto al mondo ed alle sue autorità si intreccia pure con un'altra questione (sulla quale non è qui possibile soffermarsi), ancora di recente riproposta (e forse troppo enfatizzata, a seguito della centralità assegnatagli da Carl Schmitt), relativa al significato del *katéchon* (tratto, come è noto, da un problematico passo della II Lettera ai Tessalonicesi, 2: 6-7) ed, in particolare, all'ambivalenza (in quanto compresenza di elementi positivi e negativi) insita in chi o in ciò che "trattiene" (siano esse le autorità secolari o religiose, o altro ancora), procrastinando e frenando ma magari anche meglio preparando, il terribile confronto della fine dei tempi.

⁵² Ciò, va precisato, non ha nulla a che vedere con quell'importante filone storiografico di ampio respiro, volto ad esplorare a fondo gli influssi del fattore religioso ed, in particolare, del cristianesimo, sull'evoluzione giuridica e politica delle istituzioni dell'Europa e dell'Occidente (si pensi, emblematicamente, ai contributi di H. J. BERMAN ed, in Italia, a quelli di P. PRODI).

⁵³ Per un'analisi di questa giurisprudenza mi permetto di rinviare al mio *Il principio di laicità nella giurisprudenza della Corte costituzionale (e rispetto alle posizioni dei giudici comuni)*, in *Dir. Pubbl.*, 2007, 501 segg., in particolare 545 segg., 559 segg.

⁵⁴ Come già in precedenza ricordato A. SCOLA, *op. cit.*, 33: «nell'Editto di Milano troviamo per la prima volta, pur nei suoi limiti, un'espressione socio-giuridica della libertà religiosa».

parte del cristianesimo nascente e che sarebbe poi deperita, con il sorgere delle persecuzioni verso i pagani, per il manifestarsi di tardive concezioni di intolleranza (poggianti sull'Antico Testamento) cui i precedenti scrittori cristiani sarebbero estranei⁵⁵. Come, ancora più in generale, sembra essere avvenuto nel nome della difesa della ragione in senso forte, volta alla verità, contro relativismo e nichilismo, cavallo di battaglia del, verrebbe da dire, “sano” Illuminismo di papa Benedetto XVI⁵⁶ e dei diritti dell'uomo a cominciare dalla dignità umana e di un suo presupposto significato oggettivo, che sembra risolversi nell'odierna versione cattolica del diritto naturale (e dei correlativi diritti che ne fanno parte)⁵⁷, nel quadro della dottrina dei valori non negoziabili.

Insomma la Chiesa Cattolica, chiusa (sinceramente, non voglio metterlo in dubbio), con il Concilio Vaticano II, una vicenda quasi bimillenaria segnata da strategie dure, coattive, persecutorie di difesa del “monopolio” della verità e chiusa una lunga fase di antitesi alla modernità⁵⁸, si è incamminata su di un'altra strada, che consiste nel retrodatare, facendo

⁵⁵ Cfr. emblematicamente M. BORGHESI, *Critica*, cit., 12, ove si afferma che Teodosio e l'Editto di Tessalonica del 380 D. C., rappresentano «certamente una rottura con la tradizione patristica dei primi quattro secoli, tradizione per la quale la coscienza della distinzione tra Chiesa e Stato, cristianesimo e mondo, era chiara, come era evidente la richiesta della libertà religiosa *per tutti*. Questo modello resiste anche *dopo* Teodosio al punto di essere al centro del *De Civitate Dei* di Agostino... e questo nonostante Agostino optasse ormai, dopo il 400, per l'idea dell'Impero “cristiano”»; e, più avanti, in relazione alle vicende dell'Editto di Milano fino a Teodosio, a cui, e non a Costantino, deve essere fatto risalire «l'Impero “romano-cristiano”» (31, corsivi nel testo), si afferma che «l'Editto di Milano del 313, sorto dal compromesso tra il pagano Licinio e il cristiano Costantino, dopo l'era delle grandi persecuzioni di Diocleziano, rappresenta un modello di libertà religiosa *per tutti*... una formula che unisce assieme libertà di culto e *pax deorum* e che, nel suo genere, appare come un capolavoro di tolleranza» (31-32, corsivo nel testo); e, ancora, in relazione agli imperatori antiariani venuti dopo Costanzo, persecutore dei non ariani e dei pagani, si sottolinea che «gli imperatori successivi, abbandonato l'arianesimo, tornano allo spirito di tolleranza dell'Editto di Milano confermando che l'ideale della libertà religiosa, richiesta dai cristiani nei primi secoli, non muore con l'avvento del cristianesimo al potere» (35); vedi pure, per la ricostruzione complessiva, 34-37.

⁵⁶ Su cui la ricostruzioni di diverso segno di V. FERRONE, *Lo strano Illuminismo di Joseph Ratzinger. Chiesa, modernità e diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2013, di M. CARTABIA-A. SIMONCINI, *La legge di Re Salomone. Religione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli, 2013 e di S. BELARDINELLI, *L'altro Illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2009.

⁵⁷ In tal senso, emblematicamente, S. BELARDINELLI, *op. cit.*

⁵⁸ Affrontata in termini molto diversi dal Protestantesimo. Si ricordino in proposito le considerazioni di G. TOURN, *I protestanti. Una cultura*, Torino, Claudiana, 2013, 18-19: «il cattolicesimo ha visto nella nascita di una cultura laica un attentato non solo alla sua sovranità ma alla fede stessa, e l'apprensione di fronte a questa minaccia lo ha condotto su posizioni di chiusura pregiudiziale, che si sono accentuate nel tempo fino alla condanna radicale di ogni espressione di modernità con il *Sillabo*. Una revisione parziale di tale atteggiamento si avrà solo con il Concilio Vaticano II e la nuova tesi di necessario “aggiornamento” della Chiesa. Il protestantesimo ebbe, invece, nel suo complesso, una posizione molto meno rigida. Anzi in molti suoi ambienti le istanze critiche e innovative della società (responsabilità del singolo, libertà di indagine, relativizzarsi della istituzione ecclesiastica) erano viste come logica prosecuzione della Riforma stessa. Il programma confessionale delle due famiglie confessionali nei confronti di questa sfida del secolare si potrebbe esprimere in questi termini: salvaguardare la chiesa, società perfetta, nella tempesta della laicità, il cattolico; vivere la fede nel mondo secolare, il protestante. Questo atteggiamento non è dettato nel protestantesimo da calcolo politico, da adeguamento alla modernità, dal rifiuto della tradizione e nel cattolicesimo da spirito reazionario, brama di potere, oscurantismo, ma in entrambi i casi trae origine da fattori teologici. Anzitutto dai caratteri delle rispettive ecclesiologie:... in un caso centralizzata..., nell'altro plurale e diversificata... Il cattolicesimo permane realtà unitaria, che si colloca al di sopra delle vicende storiche.... Il protestantesimo ha invece intrecciato le sue vicende con quelle delle realtà nazionali... Di conseguenza risulta radicalmente diversa l'ottica con cui le due confessioni hanno considerato e considerano la *societas christiana*, la cristianità. Mentre il cattolicesimo ne rivendica tuttora la validità, sia pure con i necessari adattamenti, il protestantesimo la considera superata del tutto per quanto riguarda sia la società sia la chiesa e la fede». Sulle problematiche del cattolicesimo italiano e delle prospettive che al cattolicesimo si aprono con l'elezione del nuovo papa vedi rispettivamente i due recenti interventi di A. MELLONI, *Tutto e niente. I cristiani d'Italia alla*

anzitutto “sue” tutta una serie di conquiste di garanzie e libertà personali e collettive (libertà religiosa e di coscienza, confluita, per l’apporto cristiano, nell’Editto del 313; distinzione e date a Cesare; razionalità e greco-cristianesimo, dignità umana ed Evangelo, ecc.), anche quando l’acquisizione è recentissima e sconta un lungo passato di segno opposto (Inquisizione, Indice, Sillabo, ecc.). Insomma si sottolinea (e talvolta si scopre) il carattere anzitutto cristiano di tutte queste tappe e lo si valorizza a patto di intenderle all’interno del sistema di principi del Cattolicesimo (ciò che se ne differenzia è laicismo, relativismo, nichilismo, ecc.) in quello che potrebbe apparire un quadro - verrebbe da dire grandioso - di *soft integralism*, di integralismo morbido. Tutto il buono di oggi verrebbe insomma, direttamente o indirettamente, dal cristianesimo, nella versione cattolica, anche quando non sarebbe sembrato. La civiltà moderna non è più respinta ma sussunta e cattolicizzata, quasi come se dai primi secoli al post Concilio Vaticano II sia passato un rapido intermezzo e non molti secoli.

Non intendo contestare la sincerità (e quindi la non strumentalità) di questo percorso, né, più in generale, gli elementi del messaggio cristiano (che ritengo, a differenza di altre opinioni, sussistano) a favore della costruzione dei concetti di libertà, di dignità, di autodeterminazione, di distinzione degli ambiti (e quindi anche dei valori della democrazia contemporanea⁵⁹). Né intendo negare l’apporto, anche non indiretto, di esponenti del pensiero cristiano al principio della libertà di coscienza e di religione. Se quindi non mancheranno, nei secoli successivi a quello costantiniano, non strumentali ma sincere prese di posizione a favore della libertà religiosa e di coscienza da parte di esponenti religiosi, nel senso non quindi di aderire alla “vera” fede, ma invece nella piena libertà di scegliere la fede in cui si crede (mi riferisco qui, tra gli esempi che potrebbero portarsi, ad esponenti del protestantesimo nel Seicento inglese⁶⁰ ed americano, come Roger Williams⁶¹), va – ritengo però - onestamente riconosciuto e sottolineato⁶² che, nei duemila anni fin qui trascorsi, *tali libertà hanno trovato base e tutela anzitutto nelle concezioni portate avanti dal pensiero secolare e spesso, come è noto, in opposizione a quello religioso.*

Quindi se il Cristianesimo (ed in particolare il cattolicesimo, dato che le polemiche ricordate nelle pagine che precedono, ad esso soprattutto si riferiscono) non è stato solo o soprattutto oscurantismo, intolleranza, dogmatismo; esso però, in relazione ad una serie di grandi conquiste della civiltà umana, come la libertà di coscienza, di religione, di ricerca scientifica, come la tutela dei diritti fondamentali, come la laicità, come la differenziazione degli

prova della storia, Roma-Bari, Laterza, 2013 ed ID., *Quel che resta di Dio. Un discorso storico sulle forme di vita cristiana*, Torino, Einaudi, 2013.

⁵⁹ Che non è, a mio avviso, da ritenersi di per sé insidiata dalla dimensione della fede (in tal senso P. FLORES D’ARCAIS, di cui, da ultimo, “*La democrazia ha bisogno di Dio*” *Falso!*, Roma-Bari, Laterza, 2013), ovviamente in un contesto in generale di laicità ed in specifico di distinzione degli ambiti. Il discorso andrebbe peraltro sviluppato, il che è impossibile in questa sede, in particolare riprendendo, ridefinendo e approfondendo criticamente concetti ed espressioni a mio avviso ambigui, quali il “ruolo pubblico” delle religioni. Utili contributi in tale prospettiva sono le ricostruzioni del concetto di laicità operate da J. BAUBEROT. Da ultimo J. BAUBEROT-M. MILOT, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011.

⁶⁰ «Dovrebbe essere legale per ogni persona scrivere, disputare, dissertare, ragionare, stampare, pubblicare ogni questione riguardante la religione sia a favore, sia contro chiunque» (Leonard BUSHNER, *Religious Peace or a Plea for Liberty of Conscience*, 1614); «Poiché Dio ha riserbato a sé il potere e il dominio della coscienza, che Egli solo può rettamente istruire e governare, non è per ciò legittimo per chiunque altro, in virtù di qualsiasi autorità o principato che egli detenga nel governo di questo mondo, di fare violenza alla coscienza altrui...» (*Confessione della Società degli Amici*, 1657).

⁶¹ «Il permesso di coscienze e culti diversi... può solo, in accordo con Dio, portare ad una ferma e duratura pace, quando si curi bene, secondo la saggezza dello stato civile, l’uniformità dell’obbedienza civile da parte di tutti» (Roger WILLIAMS, *La sanguinaria dottrina della persecuzione per causa di coscienza*, 1644).

⁶² R. ESCOBAR, *Scola di laicità*, nel sito on line de *il Mulino*; S. COSTA, *op. cit.*, 98; V. MANCUSO, *Scola, lo stato laico e la libertà religiosa*, in *la Repubblica*, cit.

ambiti tra religioso e secolare, *non è tutto (ed è ben lontano dall'esserlo)* e non può quindi avere la pretesa di *ergersi a contenitore di tutto* ciò che di positivo vi sarebbe nei valori sopra ricordati, filtrati dal vaglio del pensiero cattolico che ne indicherebbe le degenerazioni.

Quindi ben venga il superamento di secoli di intolleranza e persecuzione, il riconoscimento della libertà religiosa e della distinzione degli ambiti, ma non si esageri con le primogeniture. Questo, mi pare, sarebbe proprio troppo e farebbe anche un cattivo servizio al presente ed al passato apporto (per quanto sia dato di scorgere) delle Chiese cristiane all'affermazione delle libertà e della tolleranza.