

Dallo stato-religione alla religione di stato. Servizio militare e obiezione di coscienza dopo la svolta costantiniana

1. Si può indicare in modo sintetico (e un po' provocatorio) il significato e il limite della cosiddetta svolta costantiniana appunto come un passaggio "dallo stato-religione alla religione di stato", sulla scia di un vecchio testo di Luigi Salvatorelli¹. Eppure che tale svolta sia stata avvertita fin dal IV secolo può già apparire dal giudizio che Giuliano l'Apostata diede dello zio "*Novator turbatorque priscarum legum et moris antiquitus recepti*" (Così lo storico pagano Ammiano Marcellino nei suoi *Rerum gestarum libri*, XXI, 10, 8). Dire "stato-religione" significa rilevare il nesso quasi inscindibile tra sfera politica e sfera religiosa, caratteristico non solo della monarchia orientale, della polis greca o dello stato romano, ma anche della teocrazia ebraica². Il rischio di questa identificazione fra le due sfere era quello di ridurre di fatto per i più la religione allo scrupoloso adempimento di riti ben precisi, senza che fossero accompagnati da un'adesione interiore, anche se non mancano eccezioni nella stessa tradizione classica che ha esaltato eroine come Antigone, fedele anzitutto alle leggi "non scritte ma incrollabili" dell'Ade e di Giove o ha potuto esprimere preghiere non meramente rituali, come quella del carne 76 di Catullo ("*O di, si vestrum est miserese...*").

Per tutti i cristiani comunque, a livello almeno del dover essere, imprescindibili sono l'interiorità dell'atto religioso e la distinzione tra le due sfere, essendo la libertà di coscienza prima ancora che un diritto della persona, una dimensione costitutiva della religione cristiana, poiché in essa "la stessa libertà ha posto la sua dimora" (Lattanzio, *Epitome*, 49, 1-2. Cfr. *Divinae Institutiones*, V, 19, specie 11-14 e 20-23) e "il salvarsi corre insieme col volerlo sinceramente, essendo aggregate insieme la scelta e la vita" (Clemente Alessandrino, *Protrettico*, 11, 116, 2). E libertà non come privilegio di pochi poiché "Cristo, a differenza di Socrate, non ha solo

* Professore straordinario di Storia dell'educazione nell'Università di Verona.

¹ L. Salvatorelli, *Costantino il Grande*, Roma, Formiggini, 1928, p. 48.

² Cfr. R. Cantalamessa, *Cristianesimo e valori terreni*, Milano, Vita e Pensiero, 1978, p. 57 e P. Sini-scalco, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 1983, p. 107.

filosofi e filologi per discepoli, ma anche operai e uomini senza cultura” (Giustino, *II Apologia* 10) e “quasi tutti i cristiani senza aver seguito il ciclo della paideia e senza saper di lettere... attraverso la fede giungono a Dio, istruiti interiormente dalla vera sapienza” (Clem. Aless., *Stromata*, I, 20, 99).

Quello che era motivo di vanto per gli autori cristiani del II e III secolo (“*Ceterum quod plerique pauperes dicimur non est infamia nostra, sed gloria*” dice Minucio, *Octavius*, 36, 3), i quali non avevano dimenticato che lo stesso Cristo come uomo altri non era che figlio di un operaio (Mt 13,55) ed operaio egli stesso (Mc 6,3. Cfr., ad esempio, Tertulliano, *De Spectaculis*, 30, 6), era motivo di disprezzo per un autore pagano come Celso, per il quale il cristianesimo “ha la possibilità di convincere solo gente volgare e stupida, schiavi, donnette e giovincelli”, persone tutte da mettere alla stregua dell’operaio che ha fondato quella religione (Cfr. in Origene, *Contro Celso*, III, 55 e altri numerosi passi della medesima opera. Cfr. anche Luciano, *La morte di Peregrino*, con i riferimenti ironici al “grand’uomo crocifisso in Palestina” o alla “mirabile sapienza dei cristiani”, definiti “gente credula e sciocca”).

Più nota, per una lunga tradizione storica affermatasi con il cesaropapismo orientale o con i regimi di cristianità occidentali, è l’espressione “religione di stato”, che rappresenta in realtà un compromesso con la concezione sopra indicata e che da non molto tempo si sta faticosamente superando. A leggere il testo del cosiddetto Editto di Milano (febbraio 313), quello conservatoci in Lattanzio (*De moribus persecutorum*, 48, 2-12) e, forse ancor più, quello di Eusebio di Cesarea (*Storia Ecclesiastica*, X, 5, 2-14) si ha l’impressione di trovarsi di fronte ad un singolare riconoscimento del diritto di ciascuno di scegliere liberamente la religione da seguire “senza alcuna restrizione per qualsiasi culto o religione”, consentendo anzi ad ognuno “nell’ambito stesso del culto cristiano la facoltà di professare la propria opinione che crede più adatta a se stesso”³. Nonostante gli echi tertulliane e lattanziani riscontrabili in alcune affermazioni dell’“Editto”, non sembra possibile attribuire a Costantino – anche solo considerando le sue prime disposizioni legislative sul problema (Cfr., ad esempio, *Codex Theodosianus*, XVI, 2, 2 e Eus., *St. Eccl.*, X, 7) – l’ideale di uno stato che si riconosce religioso, fino a considerare primario problema politico il suo rapporto con la dignità, e si afferma nello stesso tempo aconfessionale, non in nome di uno scetticismo razionalistico, ma in nome della sua incompetenza a decidere quale sia la vera religione⁴.

La scelta di Costantino è molto più simile di quanto non sembri a quella di altri imperatori, specie della seconda metà del III secolo, che, con l’orientalizzazione dell’impero, avevano portato anche l’idea di una religione “annoverata tra i

³ Cfr. S. Calderone, *Costantino e il cattolicesimo*, Firenze, Le Monnier, 1962, pp. 189-204. Del passo di Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, X, 5, 5 così tradotto da Calderone non ci sarebbe più traccia nel testo di Lattanzio, la cui posizione (Cfr., in particolare, *Div. Inst.*, IV, 30, 10-11) coinciderebbe con quella di Costantino di un riconoscimento di libertà riservato alla *ecclesia catholica* in comunione con Roma (Cfr. la seconda lettera al proconsole d’Africa Anulino del febbraio-marzo del 313 in Eus., *St. Eccl.*, X, 7, 1-2). Era questa, del resto, l’interpretazione che dell’“editto” milanese dava, senza far distinzione fra la versione lattanziana e quella eusebiana J. Burckhardt, *L’età di Costantino il Grande* (Basel 1852), trad. it., Roma, Biblioteca di Storia Patria, 1970, p. 336, dove si parla di “completa libertà di tutti i culti, e cioè anche delle numerose sette cristiane”.

⁴ Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna, Cappelli, 1965, p. 406 e *I cristiani e l’impero romano*, Milano, Jaca Book, 1984, p. 153.

doveri del cittadino coercibili dall'alto... infrangendo – come scrive Theodor Mommsen – il sistema dell'indifferenza religiosa e della tolleranza pratica”⁵. Secondo una mentalità fondata sulla contabilità del dare e dell'avere anche nei confronti delle scelte religiose diffusa tuttoggi, ma espressa, ad esempio, da innumerevoli epigrafi dedicatorie antiche con il motto *Votum solvit libens merito*, Costantino si decise per Cristo quando gli sembrò che questi avesse davvero collaborato a garantirgli il successo e lo scelse come suo Dio “più come imperatore che come uomo” aspettando da lui “più la salvezza dell'impero che la salvezza dell'anima”⁶. Non si può negare però una certa autenticità religiosa nell'accettazione di una dipendenza totale dell'uomo dalla divinità, magari senza la “concentrazione interiore” sui problemi di fede di cui ha parlato Burckhardt, ma senza anche la riduzione da questi operata di Costantino a puro “animale politico”, ritenuta ormai inaccettabile dalla più recente storiografia⁷.

Resta, comunque, che se l'imperatore non è più *dominus et deus*, comincia ad essere “imperatore per grazia di Dio”. Anche se l'espressione non è ancora in uso e si preferisce parlare, come documenta Raffaele Farina, di *icona* del Padre e *mimesi* del Logos⁸, la sostanza del discorso si ritrova in varie fonti. Così in Eusebio Costantino parla del suo potere come di un servizio reso a Dio, che lo “considera degno di eseguire i suoi decreti” o parla della Provvidenza divina e della sua “cooperazione” (*Vita di Cost.*, II, 28-29 e 42), mentre in Ottato di Milevi (*Appendice III*) si dice che Dio “*nutu suo caelesti*” ha affidato alla sua cura “*terrena omnia moderanda*”, per non parlare delle monete d'argento coniate a Pavia nel 315, dove l'imperatore, oltre ad avere il monogramma di Cristo inciso sull'elmo, porta sulla spalla a mo' di scettro la croce di Cristo con il globo in cima, la qualcosa “nel linguaggio dell'arte – annota Andreas Alföldi – dove annunciare... all'intera comunità dell'impero romano la sua vocazione al governo del mondo, nel nome di Cristo”⁹. Anche la famosa autodefinizione *ἐπίσκοπος τῶν ἔκτος* (Eusebio, *Vita di Costantino*, IV, 24), pure con la distinzione fra il governo dell'*ecclesia* e quello del *saeculum*, rientra in questa concezione sacralizzata del potere, che è in definitiva una cristianizzazione del culto pagano dell'imperatore¹⁰.

2. Rispecchia quest'ambivalenza anche la posizione assunta da Costantino sul tema dell'opzione fra violenza e nonviolenza in generale e su quello in particolare del servizio militare e dell'obiezione di coscienza. Certo, sarebbe risibile par-

⁵ T. Mommsen, *Disegno del diritto pubblico romano* (Berlin 1893), trad. it., Milano, Celuc, 1973, pp. 415-416.

⁶ Sordi, *ibidem*.

⁷ « La ricerca degli ultimi quarant'anni – osserva Santo Mazzarino nell'introduzione dell'edizione citata dell'opera di Burckhardt (p. 42) – nonostante molte divergenze, ha ribadito, da Salvatorelli e Piganiol a Alföldi, Vogt, Straub, Calderone, che di tutte le possibili interpretazioni di Costantino “una sola è del tutto falsa” (Piganiol): quella che fa di Costantino un puro politico ». Egli, del resto, non poteva essere considerato estraneo al fervore religioso che caratterizzò la sua età, come ben ha mostrato proprio l'opera di Burckhardt.

⁸ Cfr. R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zürich, Pas Verlag, 1966, specie pp. 107-127.

⁹ A. Alföldi, *Costantino tra paganesimo e cristianesimo* (Oxford 1948 e 1969), Roma-Bari, Laterza, 1976, p. 40, ma cfr. particolarmente pp. 30-33.

¹⁰ Cfr. Siniscalco, *Il cammino di Cristo*, pp. 178-179. Cfr. anche l'Appendice II del testo citato del Farina, *L'impero*, pp. 312-319, che opta, alla fine, per τῶν ἔκτος come genitivo plurale di τὰ ἔκτος e non di οἱ ἔκτος, suggerendo la traduzione “vescovo per l'ambito che è fuori dalla Chiesa”.

lare di un Costantino convertito senz'altro alla nonviolenza con la sua adesione al cristianesimo, se è vero che egli dovette continuare a combattere duramente per mantenere e consolidare il suo potere e se è vero anche che egli giunse a fare uccidere, nel 326, la moglie Fausta e il primo figlio Crispo, come ricordano concordemente – magari ricercando talora qualche attenuante nel suo carattere iroso – gli storici cristiani e pagani (Cfr., ad esempio, fra i primi Sozomeno, *St. Eccl.* I, 5; Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, I, 36; Filostorgio-Fozio, *St. Eccl.*, II, 4 e, fra i secondi, Eutropio, X, 6 e Zosimo, II, 29, 2-3, dove si dice, fra l'altro, che proprio dopo quei delitti l'imperatore si convertì al cristianesimo per liberarsi dal peso intollerabile del rimorso ¹¹).

Le grandi raccolte di leggi imperiali però, a cominciare dal già citato *Codice Teodosiano*, che, per esplicita volontà di Teodosio II (408-450), intendeva raccogliere le leggi "cristiane" dall'avvento al potere di Costantino (305) al 429, documentano oggettivamente il tentativo compiuto di trasferire nella legislazione motivi propri della tradizione cristiana almeno fin dal 312/313, confermando in varia misura le ricorrenti dichiarazioni del vescovo di corte Eusebio sulle leggi "piene di umanità" o "adatte alla vita dell'uomo", espressione della "φιλανθρωπία", "ευσεβεια" e "sollecitudine paterna" dell'imperatore che "accordava agli abitanti delle provincie ogni cosa utile e opportuna e alla Chiesa di Dio ciò che le era dovuto" (Cfr. specialmente *St. Eccl.*, X, 9, 8 e *Vita di Costantino*, II, 20, 1 e, di quest'ultima opera I, 9, 1; III, 1, 7 e IV, 55, 1). Così si può parlare di influsso su alcune leggi costantiniane di posizioni nonviolente, tradizionalmente diffuse nel cristianesimo dei primi secoli ¹², forse, paradossalmente, già a partire dalla parossistica esasperazione delle pene legali previste contro la violenza omicida, come si può vedere nella disposizione emanata da Cartagine il 16 novembre 318 (*Cod. Th.*, IX, 15, 1), dove si ripropone l'antica crudelissima *poena cullei* (dal sacco in cui era posto per essere affogato l'assassino, insieme con alcuni animali) per il parricidio, nel quale, peraltro, viene compresa l'uccisione *parentis aut filii*, in contrasto con l'*ius vitae necisque* attribuito alla *patria potestas*, anche se bisognerà attendere una legge di Valentiniano, Valente e Graziano (7 febbraio 374) per veder considerato omicidio anche l'uccisione di un infante (*Cod. Th.*, IX, 14, 1).

Leggi "piene di umanità" possiamo definire quelle che proibivano i "cruenti spettacoli" dei gladiatori, prevedendo la condanna di eventuali colpevoli alle miniere anziché ai giochi gladiatorii, "affinché paghino il fio delle loro colpe senza

¹¹ Storicamente poco attendibile sembra la notizia di Zosimo sulla conversione di Costantino, anche solo considerando le numerose monete con il monogramma di Cristo coniate già dalla fine del 312 e poi negli anni successivi, specie negli anni intorno al 320-321, come ripetutamente osserva Alföldi, *Costantino*, pp. 18-19, 38-39, 48-50, 57, 66-67, 92-93, ecc... Cfr. anche la "Nota alla ristampa del 1969", p. VII, con il riferimento a "spettacolari prove" della veridicità del racconto eusebiano, fra cui due medaglioni d'argento del 315 con il monogramma di Cristo inciso sull'elmo di Costantino. Un nucleo di verità, comunque, della versione di Zosimo si può ritrovare nella presentazione del cristianesimo come della religione che poteva liberare l'anima dai peccati anche più gravi. Tale sottolineatura è presente in numerose fonti cristiane, fra cui mi piace qui ricordare l'epigrafe metrica fatta incidere da S. Ambrogio nel Battistero della Basilica *vetus* di Milano, dove si legge, fra l'altro: "Hic quicumque volunt probrosae crimina vitae / Ponere, corda lavent, pectora munda gerant. / Huc veniant alacres; quamvis tenebrosus adire / Audeat; abscedat candidior nivibus". Cfr. P.L. Zovatto, *Antiche iscrizioni cristiane*, Firenze, Fussi, 1949, p. 54.

¹² Mi permetto di fare qui riferimento al mio ultimo saggio *La croce e lo scettro. Dalla nonviolenza evangelica alla chiesa costantiniana*, Ed. Cultura della pace, S. Domenico di Fiesole (Fi), 1990, pp. 36-58, con l'antologia delle pp. 110-136 e la bibliografia delle pp. 155-157.

spargimento di sangue” (*Cod. Th.*, XV, 12, 2 Cfr. *Eus.*, *Vita di Cost.*, IV, 25), dove, dalle prime alle ultime parole, traspare una tipica preoccupazione del cristianesimo dei primi secoli. Così, riprendendo e sviluppando una linea politica iniziata con gli Antonini – sulla quale pure può avere influito, in forme diverse, il cristianesimo¹³ – Costantino assunse varie disposizioni per prevenire abusi contro i minori, a cominciare dall’infanticidio, riguardo al quale sollecitò i privati e lo stesso Fisco imperiale ad intervenire a favore dei figli di famiglie povere tempestivamente, “poiché il mantenimento dei piccoli non può sopportare indugi” (*Cod. Th.*, XI, 27, 1 e 2. Cfr. anche VIII, 18, 1 e 2). Altrettanto si può dire di leggi preoccupate di rendere più equo ed umano il trattamento degli imputati (*Cod. Th.*, IX, 3, 1 e 2 o anche XI, 7, 3) o degli stessi condannati, a cui non si dovevano più infliggere pene deturpanti, come quella del marchio in fronte, “perché non venga deturpato il volto fatto a somiglianza della bellezza celeste” (IX, 40, 2) o degli schiavi, riguardo ai quali pure si cominciò, in qualche misura, a togliere ai padroni il diritto di vita e di morte (IX, 12, 1 e 2), sebbene, come osserva Burckhardt, la distinzione “tra morte dello schiavo verificatasi ‘dopo’ eventuali maltrattamenti o ‘a causa’ degli stessi permettesse ai padroni di aggirare facilmente ogni ostacolo”¹⁴.

3. Anche sul tema specifico dell’obiezione di coscienza di fronte alla guerra e al servizio militare, si giungeva sì a scomunicare chi deponeva le armi “in tempo di pace” (“*De his qui arma proiciunt in pace, placuit abstinere eos a comunione*”, come dice il Canone 3 del Sinodo di Arles dell’agosto-settembre del 314), ma ammettendo implicitamente la possibilità di un rifiuto delle armi in tempo di guerra, con una parziale conferma della prassi canonica dei primi secoli che distingueva il *bellare* dal *militare* (Cfr., ad esempio, Tert., *De Corona*, 11 e *De idololatria*, 19 o Ippolito, *Traditio Apostolica*, 16 o anche i cosiddetti *Canoni di Ippolito*, 74).

Questo, naturalmente, se si accoglie la interpretazione sopra suggerita. Si discute infatti del significato della espressione *in pace*. Alcuni propongono di intendere “in tempo di pace fra chiesa e impero”, con un capovolgimento di posizioni rispetto alla dottrina e alla prassi precedente: sarebbe stato scomunicato qualsiasi soldato cristiano avesse deposto le armi. Altri propongono invece “in tempo di pace”, contrapposto a *in bello*, confermando in tal caso la distinzione canonica precedente e mantenendo un limitato valore antimilitarista al canone. A me è sembrata preferibile questa seconda interpretazione, se non altro perché non forza il significato delle parole ed evita di applicare schemi mentali moderni agli antichi, come già dicevo nella mia antologia paraviana del 1977¹⁵.

Il Canone 12 poi del Concilio di Nicea (maggio-agosto 325) comminava una pesante penitenza di 13 o 15 anni complessivi (pur consentendo ai singoli vescovi ampie mitigazioni della pena per quelli che si dimostrassero sinceramente

¹³ Cfr. J.J. Van De Castele, *Indices d’une mentalité chrétienne dans la législation civile de Constantin*, “Bulletin de l’Association G. Budé” (Lettres d’Humanité), 1955, 14, pp. 86-90.

¹⁴ Burckhardt, *L’età di Costantino*, p. 386.

¹⁵ *La nonviolenza nel cristianesimo dei primi secoli*, Torino, Paravia, 1986 (ultima ristampa), pp. 195-196. Un avallo autorevole a questa interpretazione è venuta da una recensione a quel mio volume di Jacques Fontaine, “*Latomus*”, gennaio-marzo 1979, pp. 245-248, dove si può leggere la sua “palinodie” rispetto alla interpretazione precedentemente seguita, ad esempio, nell’opera, *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin*, II, Paris, Du Cerf, 1967-1969, p. 505, n. 3.

pentiti e comunque, di *aliquid humanius cogitare*) contro chi dopo aver abbandonato il servizio militare, lo avesse ripreso “ricadendo nel proprio vomito” (È significativa l’immagine usata, pur ricorrente nei testi biblici. Cfr. *Proverbi* 26, 11; *Isaia*, 19, 14 e 28,8 e *2 Pt*, 2, 20-22). Sembra difficile non ritrovare anche in questo canone un’eco dell’antimilitarismo cristiano dei primi secoli e, in particolare, della norma che non proibiva tanto al cristiano di essere soldato, quando di esserlo volontariamente¹⁶. Per comprendere l’intonazione antimilitaristica del Canone 12 di Nicea occorre ricordare il contesto storico. Il Concilio infatti veniva subito dopo la sconfitta di Licinio e gli anni della politica repressiva di quest’ultimo nei confronti dei cristiani, specie di quelli che si trovavano nell’esercito, costretti, pena l’espulsione, a partecipare anche a riti idolatrici (Cfr., ad esempio, Eus., *St. Eccl.*, X, 8, 10 e Sulpicio Severo, *Cronaca*, II, 33). La pesantezza della penitenza e dell’immagine potrebbe essere stata rivolta prevalentemente contro le pratiche idolatrici a cui erano stati costretti i soldati piuttosto che al servizio militare in quanto tale. Essa perciò non dovette dispiacere neppure al militarista Costantino, che promulgò, insieme con tutti gli altri, anche il Canone 12, dando ad esso valore di legge, come era solito fare con tutte le decisioni sinodali, che dovevano essere fatte rispettare dai presidi delle provincie (Eus., *Vita di Cost.*, IV, 27, 2).

In quello stesso periodo poi, nonostante le pressioni di gruppi cristiani intolleranti, l’imperatore mantenne esplicitamente il principio della tolleranza di scelte religiose diverse, riecheggiando ancora una volta il pensiero di Lattanzio della dimensione costitutiva di libertà della scelta religiosa. “Ciò che ognuno fa per propria convinzione – dice Costantino, forse per conciliarsi gli animi dei pagani fedeli a Licinio – non dovrà tentare di imporlo ad altri. Ciò che uno vede e comprende, con esso, se può, si metta al servizio del prossimo; diversamente, lo lasci in pace. Infatti, una cosa è affrontare con libera volontà la battaglia per la vita eterna, un’altra è costringere con pene qualcuno a farlo” (Eus., *Vita di Cost.*, II, 60. Cfr., sia pure in altro contesto, Sozomeno, *St. Eccl.*, I, 8, 11-12, dove si dice che Costantino non cerca di mascherare il suo credo, ma che non vuole neppure costringere il suo esercito a divenire cristiano)¹⁷.

Può essere anche interessante esaminare leggi di Costantino relative a figli di veterani, che non potessero o non volessero sottostare al servizio militare (Cfr., ad esempio, *Cod. Th.*, VII, 22, 1-5 o anche XII, 1, 15), nelle quali, al di là della retorica militaristica che fa chiamare *desides* o *ignavi* gli “obiettori”, si offre di fatto l’alternativa di un “servizio civile” nelle curie, pesante, se si vuole, come una condanna, ma assegnato a molti altri cittadini, che non potevano essere accusati di nessuna colpa. E che si possa parlare di obiettori appare da espressioni come *recusare militarium munerum functionem*, o *militiae munus subire non posse*, posto in alternativa rispetto all’*armis gerendis habilis non existere*, cioè rispetto alla pura e semplice inidoneità fisica (Cfr. VII, 22, 1 e 4). Naturalmente era anche un modo per liberarsi di persone inadatte agli obblighi militari, sulla base di criteri di efficienza ai quali Costantino si atteneva, specie per quanto riguardava gli ufficiali (Cfr.,

¹⁶ Cfr. J. Gaudemet, *L’église dans l’empire romain (IV-V siècles)*, Paris, Sirey, 1948, p. 706, n. 3.

¹⁷ Diverso diventerà l’atteggiamento dell’imperatore negli anni successivi al 330, dopo la tolleranza promessa ai pagani ancora almeno nel 324. Per gli anni che vanno dal 330 alla morte Alföldi, *Costantino*, pp. 91-94, parla di “trionfo della intolleranza”.

ad esempio, *Cod. Th.*, VII, 21, 1), ma i suoi successori sarebbero ricorsi a pene ben più severe, specie per chi si fosse mutilato, per non essere arruolato, come nel caso contemplato dalla legge del 319, dove si parla di evasione dall'obbligo "cum dispendio corporis... *resectis digitis*" (VII, 22, 1). Così una legge di Valentiniano prevedeva la pena di morte per chi *ad fugienda sacramenta militiae fuerit inventus truncatione digitorum damnum corporis expedisse* (VII, 13, 5), mentre altre leggi estendevano le stesse severissime pene a chi favoriva o anche non denunciava il colpevole o prevedevano premi sostanziali (libertà per gli schiavi, immunità per i liberi) per chi faceva la denuncia, come mostrano le varie disposizioni *De desertoribus et occultatoribus eorum* (Cfr. VII, 18, 1-7). Si può ricordare come l'amputazione di uno o più dita della mano, un uso che è continuato almeno fino alle due ultime guerre mondiali, allora era molto diffuso, come dimostra la ricorrenza del fenomeno nella legislazione e la stessa coniazione di un vocabolo per indicare quelli che così si amputavano: *murci* (Cfr. Ammiano, XV, 12, che però ne parla come se si trattasse solo di un "vizio" italico).

Non prive di interesse sembrano infine certe ricorrenti affermazioni di Eusebio che amava parlare delle "solite vittorie incruente" di Costantino (*Vita di Cost.*, IV, 53), il quale "si preoccupava della vita dei nemici, non meno che di quella dei suoi soldati e, raggiunta la vittoria, comandava ai suoi di risparmiare i vinti e di ricordarsi della comune condizione umana" ed anzi, per rinforzare le sue disposizioni, aveva promesso un premio in oro per ogni nemico risparmiato (*Vita di Cost.*, II, 10 e 13). Anche quando scriveva la *Vita di Costantino* (nel 337, vari anni dopo la *Storia Ecclesiastica*¹⁸ il vescovo di Cesarea non doveva essersi dimenticato del tutto del prologo del V libro della sua prima opera, che si potrebbe definire una polemica *avant lettre* contro l'"*histoire bataille*". "Altri autori di opere storiche – aveva dunque scritto (*St. Eccl.*, V, Prologo, 3-4) – tramandarono per iscritto solamente vittorie di guerra, trionfi su nemici, eroismi di comandanti e valore di soldati lordi di sangue e di delitti infiniti in nome dei figli, della patria e degli altri loro beni. Il nostro libro registrerà invece in monumenti imperituri il comportamento secondo Dio di quanti sostennero guerre pacifiche per la pace dell'anima e in esse diedero prova di coraggio più per la verità che per la patria, più per la religione che per i loro cari, proclamando in ricordo eterno la resistenza opposta da coloro che lottarono per la religione, il loro coraggio nelle sofferenze, il trionfo sui demoni, la vittoria sugli avversari invisibili e la corona che infine essi riportarono".

4. Il brano appena riportato dalla *Storia Ecclesiastica* risente, talora *ad litteram*, della tradizione origenista che aveva insegnato "a non difendersi dai nemici... ma dalle forze dello spirito che rendono gli uomini nemici" e a impegnarsi con la preghiera a "distruggere tutti i demoni che suscitano le guerre" (*Contro Celso*, III, 8 e VIII, 73), così come riecheggiano, in qualche misura, tale tradizione i passi sopra citati della *Vita di Costantino*. Altri passi delle opere eusebiane, specie della *Vita*, riflettono invece il cambiamento di posizioni avvenuto nella comunità cri-

¹⁸ Cfr. Farina, *L'impero*, p. 11, dove si accoglie lo schema cronologico proposto nella monografia su Eusebio di D.S. Wallace-Hadrill del 1960. Così la *Vita di Costantino* sarebbe appunto del 337, mentre i primi sette libri della *Storia Ecclesiastica* sarebbero anteriori al 303, l'ottavo databile al 311 e gli ultimi due, con la revisione dell'intera opera, posteriori al 318.

stiana per i mutati rapporti con lo stato introdotti appunto da Costantino, fino ad anticipare motivi propri della crociata medievale. Così la guerra può divenire un dovere dell'imperatore e del suo esercito se si tratta di salvare l'unità dell'impero o di preservarlo dai "tiranni", "salvando la maggior parte del genere umano con l'eliminazione di pochi uomini esiziali" (*St. Eccl.*, X, 9, 2 Cfr. *Vita di Cost.*, II, 3, 1) o se si tratta di garantirne l'indipendenza non solo dalla invasione, ma anche dai tributi imposti dai Barbari (*Vita di Cost.*, IV, 5, 1-2), definiti in un'altra opera (*Lode di Cost.*, VII) i nemici dei corpi, come i nemici invisibili delle anime sono i diavoli¹⁹. In questi casi, appena l'Imperatore cristiano ha ordinato l'assalto i soldati "attaccano e abbattono un uomo dietro l'altro, finché nel breve giro di un'ora non ottengono la vittoria" (*Vita di Cost.*, II, 12) ed anzi Dio stesso può mettere i nemici ai piedi dell'imperatore (*Vita di Cost.*, I, 6) e l'esercito può tornare ad essere, come in tante vicende della storia di Roma, "ministro della volontà di Dio", con il quale Dio stesso combatte, ne è anzi la guida (*Dimostrazione evangelica*, IV, 18, 15-17 e VII, 1, 119)²⁰.

Anche la libertà, prima esaltata come dimensione costitutiva dell'atto religioso della singola persona, diventa un fatto istituzionale, diventa quella che sarà per secoli la *libertas Ecclesiae*, alla quale verrà troppo spesso sacrificata la concreta libertà del singolo individuo. Costantino, esaltato nelle iscrizioni (Cfr., ad esempio, CIL, VI, 1145) come *Restitutor libertatis publicae*, comincerà col restringere il significato di una tale libertà, che si sarebbe dovuto intendere come libertà di tutti, in una libertà quasi riservata all'*Ecclesia* in quanto istituzione, alla quale veniva appunto accordato "ciò che le era dovuto" (τὰλληλα), pur consentendo agli abitanti delle provincie "ogni cosa utile e opportuna" (τὰ πρόσφορα καὶ λυσιτελῆ) (Cfr. *Vita di Cost.*, II, 20, 1).

Costantino, che doveva al suo valore guerriero e ai suoi successi militari la conquista e il rafforzamento del suo potere, finiva comunque per muoversi sostanzialmente nella logica di una nuova legittimazione ed anzi sacralizzazione della guerra. Ecco allora il monogramma di Cristo posto sugli scudi e sui labari, ampiamente documentato dalle monete, oltre che dalle fonti letterarie (Latt., *De mortibus*, 44, 5 e Eus., *Vita di Cost.*, I, 28-31. Cfr. anche *St. Eccl.*, IX, 9, 10-11). Indiretti ma significativi e insistenti accenni anche in *Panegirico*, XII, 2, 4-5; 13, 2 e 26, 1 e in quello del retore pagano Nazario)²¹. Di qui anche la disposizione che obbligava i soldati alla preghiera, quelli cristiani nelle chiese, gli altri fuori dalle mura, per adorare l'Οὐράνιος Βασιλεύς e cantare un inno sacro (Eus. *Vita di Cost.*, IV, 18-20), fino all'istituzione di quelli che possiamo chiamare i primi "cappellani militari", incaricati di servizi religiosi specifici per la truppa (Eus., *Vita di Cost.*, IV, 56 e Sozom. *St. Eccl.*, I, 8). Si giungerà, contrastando le chiare indicazioni evangeliche a

¹⁹ Cfr. Farina, *L'impero*, pp. 183-186.

²⁰ Cfr. Farina, *L'impero*, pp. 139-153.

²¹ Per la documentazione numismatica cfr. le precise e ripetute annotazioni (già ricordate qui alla nota 10) di Alföldi, il quale osserva, fra l'altro, contro chi ha parlato di monogrammi aggiunti da zelanti cristiani, che non si poteva impunemente aggiungere un tale simbolo così come oggi non si potrebbe arricchire la corona d'Inghilterra di una svastica o di una falce o martello. Cfr. Alföldi, *Costantino*, p. 37. Cfr. anche pp. 59-62 per una convincente interpretazione dei tentativi dei retori pagani di conciliare forme a loro congeniali di monoteismo e di panteismo con il cristianesimo o di tradurre in forme accettabili anche per loro il racconto ufficiale di un aiuto mandato dal Cielo a Costantino e al suo esercito.

non giurare mai (Mt 5, 34-37 o Gc 5, 12), riprese nell'elaborazione teologica e canonica dei primi secoli (Ipp., *Trad. Ap.*, 16 o Cipriano, *De bono patientiae*, 16), al giuramento militare *per Deum et Christum et Sanctum Spiritum*, testimoniato per la seconda metà del IV secolo da Vegezio (*De re militari*, II, 5. "Quando l'imperatore ha ricevuto il nome di Augusto – così continua il testo di Vegezio – gli si debbono fedeltà e obbedienza e continuo servizio, come ad un dio corporeamente presente. Poiché, in pace e in guerra, è un servizio reso a Dio, se si è fedeli a colui che regna per divina disposizione").

Per tentare di sanare l'inevitabile contraddizione esistente fra le indicazioni evangeliche e le pratiche proprie della vita militare e politica, Eusebio aveva elaborato una concezione che prevedeva, in qualche misura, etiche diverse a seconda dei diversi stati di vita, applicando all'interno della vita della chiesa quella specie di "divisione del lavoro" già indicata da Ireneo, Tertulliano, Ippolito e Origene, fra i cristiani e pagani, chiamati gli uni ad offrire a Dio il sacrificio gradito e al mondo la testimonianza di un popolo nuovo di fratelli, e gli altri ad esercitare il potere e la forza, azioni che possono divenire necessarie, ma che sono contaminate dal peccato e da lasciare, quindi ai peccatori²². In un brano della sua opera sopracitata (*Dimostrazione evangelica*, I, 8, 29-30) si può cogliere, incisivamente sintetizzata, una sorta di divisione funzionale interna alla comunità cristiana fra preti e monaci da una parte, chiamati al celibato, alla povertà, alla nonviolenza e laici dall'altra, chiamati al matrimonio, agli affari e, se occorre alla guerra – giusta, s'intende (κατὰ τὸ δίκαιον στρατευόμενοι) – oltre che ad "ascoltare la Parola di Dio nei giorni prescritti" e ad offrire, naturalmente, concreti vantaggi e privilegi all'organizzazione ecclesiastica, in cambio della delega sul terreno politico e militare, come si ripeterà più volte nei secoli, sia pure con più o meno profonde modifiche del contesto storico.

5. Si anticipavano così le posizioni di Ambrogio e Agostino, per i quali la guerra – sempre riservata ai laici – poteva divenire un'occasione privilegiata ed esercitare le virtù della fermezza, della generosità e dell'altruismo (Cfr., ad esempio, Ambrogio, *De officiis ministrorum*, I, 175-179 o Agostino, *Epistulae*, 189, 4-6 o 229, 2²³) e si ponevano le basi dell'etica che avrebbe ispirato l'epopea della cavalleria e delle crociate, ma prefigurando anche, in qualche misura, la separazione tra morale privata e pubblica, che sarà a lungo teorizzata nella storia della nostra cultura fino a Machiavelli o Lutero, ma anche fino all'Idealismo o al Positivismo del secolo scorso e del nostro secolo.

Il problema era ed è di non facile soluzione e la sua complessità era già nella tradizione evangelica, le cui istanze fondamentali di pace e nonviolenza non apparivano disgiunte da quella che Hans Schöpfer, dell'Università di Friburgo, chiama "sensibilità politica", capacità di tenere presenti le diverse istanze di valore su cui si fonda la vita dell'uomo²⁴. Ma è proprio la contestuale affermazione delle diverse

²² Rimando ancora per brevità al mio *La croce e lo scettro*, pp. 51-55.

²³ Cfr. nuovamente il mio *La croce e lo scettro*, pp. 86-90.

²⁴ Cfr. H. Schöpfer, *Spunti neotestamentari e azione nonviolenta* in E. Butturini (a cura), *La nonviolenza ieri e oggi*, "Nuova Secondaria", 15 maggio 1984, pp. 66-69. Può essere utile annotare che Schöpfer distingue la nonviolenza attiva (*Gewaltfreiheit*) da quella passiva (*Gewaltlosigkeit*), che egli identifica col *Pazifismus*, inteso dunque in un'accezione non positiva.

istanze, di quella etica, in particolare, (“semplici come le colombe”) e di quella politica (“prudenti come i serpenti”) a rappresentare, come già aveva osservato Kant, la vera utopia, dato che nella realtà che noi conosciamo i due precetti non coesistono come nell’invito evangelico (Mt. 10, 16) ²⁵. La sintesi fra il mistero della carità di Dio e la situazione storica nella quale siamo immersi insieme con tutti gli uomini, è la vera croce e la vera risurrezione del cristiano, la sua vocazione nel mondo. Il Vangelo infatti non dice come realizzare l’integrazione fra le diverse istanze, problema che lascia alla responsabilità storica di chi vive nelle diverse situazioni. In definitiva credo che rimanga vera l’esigenza pascaliana di fondere insieme forza e giustizia e di impegnarsi perché si possa superare la situazione di fatto per la quale “non essendosi potuto fare in modo che il giusto sia forte, si è reso giusto il forte” ²⁶.

In questa tensione il cristiano dovrà rispondere in base alla sua situazione storica, ma anche in base alla sua vocazione a spogliarsi dell’uomo vecchio e a rivestirsi dell’uomo nuovo, che è essenzialmente un uomo riconciliato in Cristo “nostra pace”, venuto a “riconciliare tutte le cose... con il sangue della sua croce... quelle sulla terra e quelle nei cieli” (*Col* 1, 20 e *Ef* 2, 14-17). Rimane per lui il dovere, ricordato da Bonhöffer, di calare nel concreto il precetto divino dell’amore che “si applica come minimo alla protezione dei tuoi cari, altrettanto che alla non soppressione del nemico” e che chiede comunque di “amare più il tuo prossimo che la tua coscienza angosciata” ²⁷. E rimane il dovere, di cui parlava Mounier ²⁸, di sostituire col proprio tributo di forza il tributo manchevole di una carità, che dovrebbe essere perfetta e eroica, pur non dimenticando “il dovere di aiutare il mondo in cui sono situato a rendere progressivamente generale la carità, smobilizzando la forza”.

²⁵ Trattasi del pensiero n. 298. Cfr. B. Pascal, *I Pensieri*, (Paris 1670), trad. it., Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1949, pp. 222-223.

²⁶ Cfr. D. Bonhöffer, *Gli scritti (1928-1944)*, (München, 1959), trad. it., Brescia, 1979, pp. 57-58.

²⁷⁻²⁸ Cfr. E. Mounier, *I cristiani e la pace* (Paris 1961), trad. it., Bari, 1978, pp. 57-58.