

*Presupposti ideali nella “svolta” costantiniana verso le comunità cristiane: il motivo della libertà religiosa**

I. Premessa

L'editto di Milano è stato per molti secoli, e lo è tuttora, un tema di ricerca che ha interessato storici, teologi e giuristi, i quali hanno formulato sull'autenticità del provvedimento e sul suo contenuto numerose ipotesi ricostruttive, non sempre tra loro coincidenti¹.

In mancanza dell'originale documentario dell'editto, che non ci è pervenuto, il suo contenuto è stato ricostruito attraverso i riferimenti presenti nel *De mortibus persecutorum* di Lattanzio² e nella *Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea³, i cui racconti sono in gran parte coincidenti, anche se con alcune differenze⁴.

Tuttavia è opportuno precisare che in nessuno dei due testi summenzionati si fa espressamente riferimento ad un editto imperiale, piuttosto i vocaboli utilizzati sembrano alludere a dei *rescripta*⁵.

* Testo della relazione svolta a Parma il giorno 28 novembre 2013 in occasione del Convegno “Oltre l'intolleranza: l'evoluzione della politica religiosa imperiale e l'incontro di Milano del 313. Premesse storiche ed ideologiche e alterni sviluppi fino a Giuliano l'Apostata”, organizzato dall'Università degli Studi di Parma in collaborazione con l'Associazione di studi tardoantichi Rodopis.

¹ Sull'ampio dibattito che per secoli si è sviluppato sulla storicità del provvedimento è assai utile la sintesi di P. Siniscalco, *L'Editto di Milano. Origine e sviluppo di un dibattito*, in Istituto dell'Enciclopedia Italiana (cur.), *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*, Roma 2013, 543 ss., il quale si è proposto di ripercorrere «le tappe di un dibattito andato avanti per decenni, intorno all'esistenza dell'editto stesso e a molte altre questioni collegate».

² *Lact. mort. pers.* 48.2-6, per il testo v. *infra*. In passato si è discusso sulla paternità del *De mortibus persecutorum*, dubitando che fosse stato Lattanzio l'autore dell'opera. Tuttavia, è ormai da tempo che tali dubbi sono stati superati e si è dunque riconosciuta la paternità lattanziana dell'opera. Per una ricostruzione di questo aspetto v. J. Moreau, *Introduction a Lactance, De la mort des persécuteurs*, I, Paris 1954, 22 ss.

³ *Eus. hist. eccl.* 10.5.

⁴ Così, come evidenziato da F. De Martino, *Storia della Costituzione Romana* 5, Napoli 1975, 120 nt. 33, «in Lattanzio manca il preambolo (sono i paragrafi 2 e 3 di Eusebio) e in Eusebio i paragrafi 6-8 sono probabilmente delle glosse, in quanto non fanno altro che ripetere il principio già affermato della libertà di religione». A tal riguardo, un confronto tra il documento che Lattanzio riproduce in latino e quello che Eusebio tramanda in greco, è stato oggetto di un'approfondita analisi condotta da T. Christensen, *The So-Called Edict of Milan*, in *C&M* 35, 1984, 129 ss.

⁵ A giudizio di M. Adriani, *La storicità dell'editto di Milano*, in *Studi Romani* 2, 1954, 23, la circostanza che né Lattanzio né Eusebio avessero una competenza giuridica spiegherebbe una certa imprecisione nell'impiego della terminologia tecnica.

Più precisamente, Lattanzio fa riferimento a delle *litterae* inviate alle Idi di giugno da Licinio al governatore della Bitinia di stanza a Nicomedia⁶, dove tra l'altro risiedeva in quel periodo lo stesso Lattanzio⁷; mentre Eusebio riproduce in greco il testo di un rescritto (ἀντιγραφὴ)⁸ indirizzato da Licinio al governatore della Palestina⁹.

L'assenza di una precisa testimonianza relativa alla pubblicazione di un editto ha indotto taluni studiosi a mettere in dubbio la sua stessa esistenza¹⁰.

In realtà, sebbene si discuta ormai da tempo sulla storicità dell'editto di Milano, non si può fare a meno di osservare che i provvedimenti imperiali inviati ai governatori provinciali, cui fanno riferimento sia Eusebio sia Lattanzio, recepiscono l'indirizzo politico in materia religiosa concertato dai due augusti nell'incontro di Milano¹¹.

Pertanto, al di là delle numerose questioni che sono state sollevate circa l'esi-

⁶ Lact. *mort. pers.* 48.1: *Licinius vero accepta exercitus parte ac distributa traiecit exercitum in Bithyniam paucis post pugnam diebus et Nicomediam ingressus gratiam deo, cuius auxilio vicerat, retulit ac die Iduum Iuniarum Constantino atque ipso ter consulibus de restituenda ecclesia huius modi litteras ad praesidem datas proponi iussit.*

⁷ Si ritiene, infatti, che il *De Mortibus persecutorum* sia stato redatto da Lattanzio proprio a Nicomedia presso la corte dell'imperatore Licinio, intorno al 314-315 d.C. In tal senso v., tra gli altri, L. Salvatorelli, *La politica religiosa di Costantino*, in *Ricerche Religiose*, IV, 1928, 289 ss.; L. De Salvo, *A proposito della datazione del De mortibus persecutorum*, in *RSCI*, 31, 1977, 482 ss.; T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, 14.

⁸ Sul significato del termine ἀντιγραφὴ v. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 152.

⁹ Eus. *hist. eccl.* 10.5.3.

¹⁰ Il primo a dubitare dell'esistenza stessa di un editto di Milano è stato O. Seeck, *Das sogenannte Edikt von Mailand*, in *ZKG*, 12, 1891, 381 ss. L'impostazione del Seeck, seppur inizialmente non pienamente condivisa, ha contribuito a mettere in discussione ciò che fino a quel momento rappresentava un dato comunemente accettato, ossia che a Milano nel 313 d.C. fu emanato un editto, suscitando un rinnovato interesse per il noto provvedimento ed offrendo nuova materia di discussione. Hanno altresì negato la storicità dell'editto di Milano, *ex multis*, J.R. Palanque, *A propos du prétendu édit de Milan*, in *Byzantion* 10, 1935, 607 ss.; M. Amelotti, *Da Diocleziano a Costantino. Note in tema di costituzioni imperiali*, in *SDHI*, 27, 1961, 288 ss., e più di recente P. Marone, *Storia dell'editto di Milano. Sulla reale esistenza dell'editto di Costantino del 313*, in *InStoria. Quaderni di percorsi storici* 4, 2008, 34 ss.

¹¹ A tal proposito, A. Marcone, *Il primo documento di uno stato laico?*, in A. Tornielli e A. Giardina (a c. di), *Costantino e i cristiani. L'editto di Milano e la libertà religiosa*, Siena 2013, 74, ha definito l'editto di Milano «un accordo di natura strettamente politica, legato ad una fase interlocutoria». Tale interpretazione sembra richiamare quanto già affermato in precedenza da De Martino, *Storia della Costituzione Romana*, V, cit., 119 nt. 31, a parere del quale, a Milano i due imperatori non emanarono alcun editto, ma si limitarono a concordare il nuovo indirizzo della loro politica in materia religiosa. Fu solo in seguito che, ciascuno nelle province di propria competenza, i due Augusti tradussero in atti quanto deciso nell'incontro di Milano.

stenza dell’editto di Milano e la possibilità di individuare nelle parole di Lattanzio e di Eusebio l’espressione autentica della politica religiosa di Costantino – temi questi oggetto di un ampio e discusso dibattito storiografico, tuttora aperto –, potrebbe risultare interessante il tentativo di individuare qualche elemento del retroterra culturale ed ideale della politica legislativa imperiale in materia religiosa.

L’editto, nella sua caratterizzazione politico-teologica, sembra infatti essere frutto di un percorso più risalente, che affonda le sue radici nell’elaborazione dell’apologetica cristiana precedente, ed in particolar modo nella linea di pensiero di Tertulliano¹².

Appare dunque aprirsi una prospettiva di indagine che riconsideri l’editto di Milano sulla base di questa preparazione concettuale pre-costantiniana, attraverso la valutazione degli elementi di collegamento rispetto all’opera dell’apologista cartaginese.

In particolare, in questo breve contributo, l’attenzione verrà focalizzata sul motivo della libertà religiosa, attraverso un confronto tra l’impiego che ne fa Tertulliano e i riferimenti presenti nell’editto di Milano – nella versione mediata dal racconto di Lattanzio – allo scopo di mostrare come, da una parte, questo motivo circoli nella letteratura latina cristiana e, dall’altra, come venga utilizzato con diverse argomentazioni a seconda dei contesti. Tuttavia, prima di valutare se possa scorgersi un’influenza, sia pure indiretta, del pensiero di Tertulliano nella ricostruzione che ne fa Lattanzio dell’editto di Milano, ritengo opportuno soffermarmi rapidamente su alcune questioni di carattere generale.

II. L’incontro di Milano secondo la testimonianza di Lattanzio

Preliminarmente, appare necessario individuare a grandi linee il contenuto dell’accordo raggiunto tra Costantino e Licinio nell’incontro di Milano, attraverso la testimonianza di Lattanzio¹³, il quale, avendo scritto pochissimo tempo

¹² Così S. Randazzo, *Per la storia del diritto associativo tardoclassico: la testimonianza di Tertulliano*, in A.A.C. 15, Napoli 2005, 95, secondo il quale per comprendere totalmente la realtà sociale e giuridica del cristianesimo in età tardo antica, non si può prescindere da un’attenta analisi della fase precostantiniana, per la conoscenza della quale «la testimonianza di Tertulliano assume un rilievo notevolissimo nel suo intento di apprestare le basi, teoriche e pratiche, della grande affermazione del cristianesimo da Costantino in avanti».

¹³ Come evidenziato da F. Paschoud, *Verità storica e convenzioni letterarie negli storici del tardo impero*, in B. Amata (a c. di), *Cultura e lingue classiche*, 3, Roma 1993, 431, nonostante l’opera di Lattanzio non appartenga al genere storiografico, il ragionamento di quest’opera si basa su *exempla* storici, così che la materia di questo «pezzo di oratoria epidittica» è quasi interamente storica e, data la scarsità delle fonti per gli anni intorno al 305 d.C., essa risulta essere il documento più importante per la storia di questo periodo.

dopo l'evento, riporta nella forma più esplicita e completa quanto deciso dai due augusti in materia di politica religiosa.

Lact. mort. pers. 48.2-6: *Cum feliciter tam ego [quam] Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum convenissemus atque universa quae ad commoda et securitatem publicam pertinerent, in tractatu habere-mus, haec inter cetera quae videbamus pluribus hominibus profutura, vel in primis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quod quicquid <est> divinitatis in sede caelesti, nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere. (3) Itaque hoc consilium salubri ac reticissima ratione ineundum esse credidimus, ut nulli omnino facultatem abnegendam putaremus, qui vel observationi Christianorum vel ei religioni mentem suam dederet quam ipse sibi aptissimam esse sentiret, ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benivolentiamque praestare. (4) Quare scire dicationem tuam convenit placuisse nobis, ut amotis omnibus omnino condicionibus, quae prius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine <continebantur et quae prorsus sinistra et a nostra clementia aliena esse> videbantur, <ea removeantur. Et> nunc libere ac simpliciter unus quisque eorum, qui eandem observandae religionis Christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem ac molestiam sui id ipsum observare contendant. (5) Quae sollicitudini tuae plenissime significanda esse credidimus, quo scires nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem isdem Christianis dedisse. (6) Quod cum isdem a nobis indultum esse pervideas, intellegit dicitio tua etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertam et liberam pro quiete temporis nostri <esse> concessam, ut in colendo quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem. <Quod a nobis factum est. Ut neque cuiquam> honori neque cuiquam religioni <deductum> aliquid a nobis <videatur>¹⁴.*

Lattanzio racconta che Costantino e Licinio s'incontrarono a Milano per una felice occasione (*feliciter*), probabilmente il riferimento è alle nozze tra Licinio e Costanza¹⁵, quest'ultima sorella di Costantino¹⁶. In quella sede, i due impera-

¹⁴ Ho riportato il testo edito da J.L. Creed, *Lactantius, De Mortibus persecutorum*, Oxford 1984. La prima edizione del *De Mortibus persecutorum* apparve a Parigi nel 1679 all'interno del *Miscellaneorum Liber secundus* di Stephani Balutii. Per quanto riguarda le successive edizioni si rinvia all'elenco riportato da Moreau, *Introduction a Lactance. De la mort des persécuteurs*, 1, cit. 139, nell'introduzione della sua edizione-traduzione dell'opera.

¹⁵ Il termine *feliciter* alluderebbe, a mio avviso, all'esclamazione augurale rivolta dagli invitati agli sposi prima dell'inizio della *cena nuptialis*. Cfr. Iuv. 2.119: *signatae tabulae, dictum «feliciter», ingens/cena sedet*.

¹⁶ Cfr. E. Horst, *Costantino il Grande*, Milano 2009, 178 ss.

tori, tra le numerose questioni da affrontare relative *ad commoda et securitatem publicam*, ritennero prioritario stabilire a quali divinità dovesse essere tributato onore di culto, atteso che l’Impero non avrebbe potuto sostenersi senza il culto della divinità, garante della *pax deorum*¹⁷.

A tal riguardo, si decise di concedere ai cristiani e a tutti gli altri abitanti dell’impero la *libera potestas* di professare la religione scelta. In tal modo, si auspicava che qualunque divinità *in sede caelesti* avrebbe mostrato la propria benevolenza nei confronti degli imperatori e dei loro sudditi.

In quell’incontro i due augusti ordinarono altresì di rimuovere qualunque disposizione ancora esistente volta ad impedire ai cristiani di professare il loro culto (*ut amotis omnibus omnino condicionibus, quae prius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine <continebantur et quae prorsus sinistra et a nostra clementia aliena esse> videbantur, <ea removeantur>*)¹⁸.

Da quanto riportato sembrerebbe, dunque, che a seguito dell’incontro di Milano, per la prima volta, i due imperatori adottassero un provvedimento con il quale si riconosceva piena libertà ai cristiani di professare la propria religione.

In realtà, Lattanzio, in questo contesto, omette di ricordare che ancor prima dell’atto di Costantino e Licinio vi erano già state precedenti concessioni imperiali volte a consentire ai cristiani di esercitare il loro culto, il riferimento è all’editto di Gallieno del 262 d.C.¹⁹ e a quello di Galerio del 311 d.C.²⁰.

L’aver attribuito a Costantino e Licinio il merito di aver eliminato definitiva-

¹⁷ Sul concetto di *pax deorum*, v. H. Fuchs, *Augustinus und der antike Friedengedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei*, Berlin 1926, 186 ss.; M. Sordi, *Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma*, in *CISA* 11, 1985, 146 ss.; F. Sini, *Uomini e Dèi nel sistema giuridico-religioso romano: Pax deorum, tempo degli Dèi, sacrifici*, in *Diritto@Storia* 1, 2002, con ampia rassegna bibliografica.

¹⁸ *Lact. mort. pers.* 48.4.

¹⁹ Dell’editto di Gallieno si ha una conoscenza indiretta mediante il riferimento presente in *Eus. hist. eccl.* 7.13. Nel passo, in realtà, viene riprodotto il contenuto di un rescritto indirizzato dall’imperatore a Dionigi d’Alessandria e ad altri vescovi, con il quale, tra le altre cose, veniva ordinato alle autorità locali di restituire ai vescovi i luoghi di culto confiscati. Sull’editto di Gallieno, v., tra gli altri, P. Keresztes, *The Peace of Gallienus*, in *Wiener Studien* 9, 1975, 174 ss.

²⁰ Indicazioni utili relative alla pubblicazione di un editto da parte dell’imperatore Galerio si rinvengono in *Lact. mort. pers.* 35.1: *hoc edictum proponitur Nicomediae pridie kalendas maias ipso octies et Maximino iterum consulibus*. Ad avviso di A. Capone, *Edictum proponere: nota a margine dell’editto di Galerio (30 aprile 311)*, in *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto* 2, 2012, 65, l’espressione *edictum proponere*, utilizzata da Lattanzio anche con riferimento all’editto di Diocleziano del 303 d.C., alluderebbe alla pubblicazione del testo del provvedimento, in un luogo accessibile a tutti, su di un supporto cartaceo e non duraturo. La ragione per la quale i due provvedimenti vennero pubblicati su supporti deperibili viene rinvenuta dal Capone nella circostanza che «l’intento del legislatore non fosse quello di affidare l’ingiunzione a imperitura memoria, bensì quello di consentire la rapida diffusione e la concreta applicazione del provvedimento».

mente qualunque disposizione fosse stata contraria ai cristiani, senza fare riferimento all'editto emanato due anni prima da Galerio, è probabilmente dovuto al giudizio negativo che Lattanzio mostra di avere nei confronti dell'imperatore.

Difatti, in *mort. pers.* 34.4, Lattanzio, nell'occuparsi dell'Editto firmato a Serdica, presenta questo provvedimento come una sorta di palinodia dell'imperatore²¹. Egli riferisce che Galerio, constatato il fallimento di una politica persecutoria nei confronti dei cristiani, non senza difficoltà ritornò sui suoi passi e decise di accordare loro la facoltà di esercitare il proprio culto, a condizione che non si fossero tenuti comportamenti contrari all'ordine pubblico (*ne quid contra disciplinam agant*). Una limitazione, quest'ultima, che consentiva all'imperatore di poter revocare in qualunque momento quanto concesso, laddove si fossero verificati dei disordini a livello locale.

*Atque cum plurimi in proposito perseverarent ac videremus nec diis eosdem cultum ac religionem debitam exhibere nec Christianorum deum observare, contemplatione mitissimae nostrae clementiae intuentes et consuetudinem sempiternam, qua solemus cunctis hominibus veniam indulgere, promptissimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam. Ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant*²².

In base a quanto riferito nel passo di Lattanzio, sembrerebbe che Galerio non avesse propriamente inteso riconoscere la liceità della religione cristiana, atteso che per l'imperatore i cristiani erano e restavano colpevoli di essersi allontanati dalla tradizione religiosa del paganesimo. Tuttavia, prendendo atto che tutti i suoi tentativi di reprimere il diffondersi del nuovo culto erano risultati vani, egli ordinò di lasciare liberi i cristiani di professare la loro religione²³. Dunque, la

²¹ Il contraddittorio atteggiamento di Galerio non è altro che la manifestazione della costante preoccupazione di salvaguardare la *pax deorum*. Difatti, come osservato da M. Dragonetti, *La Pax Deorum e la libertà di culto*, in *Zetesis* 1, 1993, Galerio «era giunto a tali concessioni perché scandalizzato dal fatto che i Cristiani, impediti dai suoi precedenti editti di riunirsi, di svolgere importanti funzioni pubbliche, obbligati a sacrificare agli dei pagani, non solo non praticavano i culti romani, ma avevano anche abbandonato i loro culti. Era, quindi, timoroso di incorrere in un'eventuale mancanza di rispetto per la divinità straniera».

²² *Lact. mort. pers.* 34.4.

²³ A giudizio di G. Lombardi, *L'editto di Milano del 313 e la laicità dello Stato*, in *SDHI*, 50, 1984, 81, l'editto di Serdica rappresenta «un documento singolare, carico di interna contraddizione, che segna in certo senso – a denti stretti – la resa dell'impero dinanzi alla ferma costanza dei martiri cristiani». Sull'editto di Galerio, v., tra gli altri, P. Siniscalco, *L'editto di Galerio del 311: qualche osservazione storica alla luce della terminologia*, in *A.A.C.* 10, Napoli 1995, 41 ss.

tolleranza religiosa²⁴ di Galerio viene rappresentata come il perdono²⁵ concesso dall'imperatore ad un errore, frutto di una scelta arbitraria (*pro arbitrio suo atque ut isdem erat libitum*)²⁶, commesso dai cristiani²⁷.

Diversamente, l'editto di Milano, nel concedere piena libertà religiosa, rappresenterebbe, secondo quanto riferito da Lattanzio, un passo in avanti rispetto alla semplice tolleranza religiosa mostrata da Galerio nei confronti dei cristiani.

Ed è proprio questo uno dei punti più dibattuti, vale a dire se l'editto di Milano presenti un profilo innovativo rispetto ai precedenti provvedimenti imperiali, ovvero si inserisca nel solco di quella tradizione, tutta pagana, che, nel suo sincretismo, faceva spazio anche ai cristiani²⁸.

Chi propende per la prima ipotesi vede nell'editto di Milano la formalizzazione *ante litteram* del principio di laicità dello Stato e della libertà religiosa²⁹.

A tal riguardo, il Falchi ha sostenuto che la principale novità dell'editto è rappresentata dalla circostanza che «non si tratta più, come in passato, di tollerare un culto estraneo a quelli ammessi ufficialmente, ma di riconoscere la libertà religiosa di ciascuno con indifferenza rispetto allo Stato per le scelte dei singoli»³⁰.

Secondo questa impostazione dottrinale, attraverso l'Editto di Milano, il potere pubblico assumeva l'impegno di non intromettersi nelle scelte di ciascuno in materia religiosa, lasciando che queste fossero rimesse alla libertà e alla vo-

²⁴ Sull'impiego del concetto di tolleranza nel tardo-antico, v., tra gli altri, L. Cracco Ruggini, *Tolleranza o intolleranza nella società tardo-antica: il caso degli ebrei*, in *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa* 23, 1983, 29; L. Kolakowski, *È concepibile una tolleranza cristiana?*, in P.C. Bori (a c. di), *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia. Atti del Convegno internazionale (Bologna, 12-14 dicembre, 1985)*, Bologna 1986, 227 ss.; M. Pesce, *I Giudei, i Romani e la tolleranza religiosa. La rappresentazione di Flavio Giuseppe*, in *ASE* 17, 2000, 355 ss.

²⁵ Lattanzio parla, infatti, di *indulgentia* dell'imperatore verso i cristiani, termine che sembra evocare l'idea del perdono.

²⁶ *Lact. mort. pers.* 34.2.

²⁷ In tal senso, M. Sordi, *I cristiani e l'Impero romano*, Milano 2004, 177.

²⁸ Questa è la cosiddetta questione costantiniana. Difatti le opinioni sulla presunta svolta costantiniana sono molteplici e divergenti. Da un lato vi è chi come J. Burkhardt, *L'età di Costantino il Grande*, Firenze 1990², descrive l'imperatore come un opportunista che si sarebbe servito del cristianesimo solo per i suoi progetti politici; chi, invece, come H. Brandt, *L'epoca tardoantica*, Bologna 2005, ha ritenuto che egli fosse realmente convertito alla nuova religione. Più in generale sulla questione costantiniana v., tra gli altri, S. Calderone, *Da Costantino a Teodosio*, in G. Giannelli (a c. di), *Nuove Questioni di Storia Antica*, Milano 1968, 625 ss.; P. Keresztes, *Constantine, a great Christian Monarch and Apostle*, Amsterdam 1981, 9 ss.; L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003, part. 21 ss.

²⁹ Tra questi, in particolare, Lombardi, *L'editto di Milano del 313 e la laicità dello Stato* cit., 1 ss.

³⁰ G.L. Falchi, *Libertà religiosa e tolleranza: l'editto di Milano e la nascita dello Stato laico*, in *Civitas et Iustitia*, 2004, 357.

lontà di ognuno. In altri termini, si affermerebbe il principio dell'autodeterminazione spirituale quale limite all'intervento pubblico, caratteristica tipica di uno Stato laico³¹.

Tuttavia, ritengo sia necessario abbandonare una prospettiva troppo modernizzante, analizzando il significato delle parole senza prescindere dal contesto storico-culturale in cui esse sono impiegate.

A tal proposito, va evidenziato che, sebbene le espressioni utilizzate nel racconto di Lattanzio si prestino a questa interpretazione, non sembra si possa parlare di una vera e propria laicizzazione dello Stato, né tantomeno di una concettualizzazione del diritto alla libertà di coscienza, ma più che altro sembrerebbe trattarsi di una sorta di laicismo, ma con una forte impostazione teologica.

In filigrana si legge una concezione della religione, in cui è necessario consentire a chiunque di scegliere liberamente la divinità da adorare, affinché quest'ultima, qualunque essa sia, si mostri benevola nei confronti degli imperatori e dei suoi sudditi. Garantire anche ai cristiani la libertà di culto significava incrementare la protezione divina dell'Impero³².

Se si tiene conto che per i romani la principale funzione della religione era quella di assicurare, mediante il culto della divinità, l'ordine sociale³³, non mi pare che Costantino e Licinio si siano allontanati troppo da questa concezione³⁴.

In definitiva, si tratterebbe della tipica religiosità romana, basata sul concetto della *pax deorum*, laddove l'alleanza con la divinità viene stretta per garantire la salvezza dell'Impero. Lattanzio richiama, dunque, quel tradizionale modo di approccio alla religione, in cui il legame tra uomo e divinità è configurabile in termini di *do ut des*, laddove l'uomo è alla continua ricerca del modo più opportuno per guadagnarsi la protezione della divinità.

Inoltre, non si può fare a meno di osservare che uno Stato può definirsi veramente laico, nel momento in cui non si lega a nessuna religione in particolare, e

³¹ In tal senso, Falchi, *Libertà religiosa e tolleranza: l'editto di Milano e la nascita dello Stato laico* cit., 344, il quale, richiamando la posizione di Lombardi, *L'editto di Milano del 313 e la laicità dello Stato* cit., 1 ss., ha sostenuto che, con l'editto di Milano nasceva «per la prima volta in Europa, l'idea dello Stato laico, inteso come ordinamento rispettoso del fenomeno religioso, ma neutro relativamente alle scelte dei cittadini in materia di fede».

³² Cfr. Lact. *mort. pers.* 48.11: *Hactenus fiet, ut, sicut superius comprehensum est, divinus iuxta nos favor, quem in tantis sumus rebus experti, per omne tempus prospere succaessibus nostris cum beatitudine publica perseveret.*

³³ Cfr. M. Pani, *La politica in Roma antica. Cultura e prassi*, Roma 1997, 24; F. Sini, *Religione e sistema giuridico in Roma repubblicana*, in *Diritto@Storia* 3, 2004; Id., *Uomini e Dèi nel sistema giuridico-religioso romano: Pax deorum, tempo degli Dèi, sacrifici* cit.

³⁴ Cfr. in tal senso, P. Brown, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Bari 2006, 73 s.

questo non credo si possa affermare con riferimento all’editto di Milano.

Difatti, nonostante sia annunciata una generale libertà religiosa, non può dubitarsi che, in base a quanto riferito da Lattanzio, rispetto alle altre religioni, quella cristiana rivesta una posizione di particolare favore³⁵. Più precisamente, la religione cristiana è sempre menzionata per prima rispetto alle altre religioni e rappresenta il termine di paragone sulla base del quale viene concessa la libertà di professare anche altri culti.

Ed ancora, l’allusione ad una divinità al singolare, sebbene sembri riferirsi, come autorevolmente sostenuto³⁶, al culto del *Sol Invictus*, rappresenta certamente un punto di forza per il monoteismo cristiano, segnando pertanto il superamento del politeismo pagano.

Ma, al di là di qualunque orientamento, quello che risulta evidente è il tentativo da parte dei due imperatori di imporre una uniformità, e questo è un atteggiamento prettamente politico e non certamente religioso.

In definitiva, la libertà religiosa, più volte menzionata da Lattanzio, rappresenta più che altro lo strumento necessario per rimuovere quelle strutture istituzionali e culturali ostili al cristianesimo, mettendo fine a quelle politiche persecutorie attuate contro i cristiani.

III. La libertà religiosa nella prospettiva di Tertulliano

Il motivo della libertà religiosa presente nell’editto di Milano, così come mediato dal racconto di Lattanzio, appare già impiegato circa un secolo prima da Tertulliano.

L’apologista cartaginese, al fine di condannare l’empietà delle persecuzioni nei confronti dei cristiani, invoca l’imprescindibile libertà di ognuno di professare il proprio culto, sostenendo che non si possa imporre una religione, poiché

³⁵ Come osservato da De Martino, *Storia della Costituzione Romana* cit., 5, 121, «nonostante la proclamata libertà religiosa e la sopravvivenza del culto pagano, non fu dissimulato l’aperto sfavore verso quest’ultimo. Alcuni templi furono demoliti; Costantinopoli fu dedicata al culto cristiano [...]. Se si tiene conto dell’insieme di questi dati, non vi è dubbio che la religione cristiana fu quella ufficialmente riconosciuta e favorita, mentre le altre religioni furono semplicemente tollerate».

³⁶ Mi riferisco a Lombardi, *L’editto di Milano del 313 e la laicità dello Stato* cit. 89, che ha avvertito nelle parole *quidquid est divinitatis in sede caelesti* «l’eco di una religiosità sincretistica ispirata a un vago senso monoteistico quale quello verso il Dio Sole, piuttosto che il riferimento al Dio cristiano». Sull’argomento anche V. Sibilio, *Costantino il Grande e la Chiesa. Una complessa relazione tra dogma, diritto e politica*, in *Nicolaus* 32, 2006, 304, per il quale «i due augusti, facendo un richiamo alla teologia del sommo dio, pensavano di fornire una cornice ideologica in cui fosse accettabile, anche per i pagani, inserire il nuovo atteggiamento verso la religione cristiana».

la facoltà di scegliere la propria divinità rappresenta una *naturalis potestas*³⁷. Così, ad esempio, nell'*Apologeticum* Tertulliano afferma che debba ritenersi falsa l'accusa di irreligiosità mossa ai cristiani, poichè la reale avversione nei confronti della religione si ha, invece, quando si costringe con la forza qualcuno ad optare per una religione che non ha scelto liberamente.

Tert. *Apol.* 24.6: *Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicerere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem.*

Ma è certamente nell'*ad Scapulam* che Tertulliano, con maggior vigore, rivendica nei confronti del potere pubblico il diritto alla libertà religiosa.

Il retore africano indirizza la sua epistola apologetica al governatore d'Africa, *Publius Iulius Scapula Tertullus Priscus*, il quale aveva ripreso una campagna di persecuzioni contro i cristiani³⁸.

La ragione per la quale l'invettiva è rivolta ad un funzionario imperiale è dovuta al fatto che i momenti di conflitto tra il potere pubblico e le comunità cristiane furono determinati, oltre che dalle sollecitazioni anticristiane suscitate dal popolo³⁹, soprattutto dalle convinzioni personali e religiose dei governatori⁴⁰, i quali nell'ambito di ogni singola provincia godevano di un ampio potere

³⁷ Cfr. Tert. *Ad Scap.* 2.2. Per il testo v. *infra*.

³⁸ Fu probabilmente Scapola a condannare alle belve il martire Mavilo di Adrumeto. Difatti, come riportato da G. Rinaldi, *Cristiani e pagani nell'Africa proconsolare. Note prosopografiche*, in U. Criscuolo (a c. di), *Societas studiorum per Salvatore D'Elia*, Napoli 2004, 489 nt. 66, il riferimento contenuto in Tert. *ad Scap.* 3.5, nel quale si addebita a Cecilio Capella la condanna a morte del martire sarebbe stato alterato. Per lo studioso «il testo presenta varianti tali da far ritenere *idem Caecilius* un'interpolazione e, pertanto, da riferire l'*ad bestias damnasset* (da correggere in *damnasses*) proprio al proconsole Scapula». [...] *Tibi quoque optamus admonitionem solam fuisse, quod, cum Adrumeticum Mavilum idem Caecilius ad bestias damnasset, statim haec vexatio subsecuta est, nunc ex eadem causa interpellatio sanguinis [...]*.

³⁹ Sull'argomento cfr. J. Colin, *Les villes libre de l'Orient greco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, Bruxelles 1965.

⁴⁰ Come evidenziato da L. Solidoro Maruotti, *Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei cristiani*, in Aa.Vv., *Cristiani nell'Impero romano*, Napoli 2002, 127 ss., l'orientamento ideologico e il giudizio personale delle autorità locali, nonché gli umori delle folle, ebbero un peso decisivo sulle sorti delle comunità cristiane. Per tale ragione, Tertulliano, nelle sue opere, invece di rivolgersi all'Imperatore, indirizza la sua invettiva ai funzionari locali. Tanto emerge chiaramente nell'*ad Scapulam*, laddove l'apologista cartaginese lega le vicende dei cristiani d'Africa proprio ai diversi atteggiamenti dei governatori di quelle province. In particolare, v. Tert. *ad Scap.* 4.3: *Quanti autem praesides, et constantiores et crudeliores, dissimulaverunt ab huiusmodi causis! ut Cincius Seuerus, qui Thysdri ipse dedit remedium, quomodo responderent Christiani ut dimitti*

discrezionale⁴¹. Pertanto, era assolutamente frequente che, durante periodi di generale tolleranza religiosa, potessero verificarsi a livello locale episodi di violenza contro i cristiani.

Il tono polemico e di aperta sfida nei confronti del proconsole africano appare evidente sin dalle parole di apertura dell’opera⁴²:

Tert. ad. Scap. 1.1: Nos quidem neque expavescimus, neque pertimescimus ea quae ab ignorantibus patimur, cum ad hanc sectam, utique suscepta condicione eius pacti, venerimus, ut etiam animas nostras exauctorati in has pugnas accedamus, ea quae Deus repromittit consequi optantes, et ea quae diversae vitae comminatur pati timentes.

Dalle espressioni «*neque expavescimus*» e «*neque pertimescimus*» emerge in modo chiaro e vigoroso la necessità di difendere un proprio diritto, che è quello di esercitare liberamente il proprio culto. Secondo Tertulliano, i cristiani non temono le sofferenze e sono disposti a qualunque sacrificio pur di difendere la verità del loro Dio, in vista di una ricompensa che non è in questo mondo, ma è in quello ultra terreno. Il retore africano descrive i cristiani come dei combattenti, e non a caso, egli utilizza il vocabolo *exauctorati*, mutuato proprio dal linguaggio dei gladiatori⁴³.

Viene messo in evidenza quello che più di tutto dei cristiani aveva affascina-

possent; ut Vespronius Candidus, qui Christianum quasi tumultuosum civibus suis satisfacere dimisit; ut Asper, qui modice vexatum hominem et statim deiectum, nec sacrificium compulit facere, ante professus inter advocatos et adseorsos, dolere se incidisse primum in hanc causam. Pudens etiam missum ad se Christianum, in elogio concussionis eius intellecta, dimisit, scisso eodem elogio, sine accusatore negans se auditorum hominem secundum mandatum. Con riguardo, invece, alla storia politica e religiosa dell’Africa romana, v., per tutti, Rinaldi, *Cristiani e pagani nell’Africa proconsolare* cit. 479 ss., con ampia e dettagliata bibliografia.

⁴¹ Su tale aspetto cfr. A.H.M. Jones, *Studies in Roman Government and Law*, New York-Oxford 1960, 58 ss.

⁴² La *vis* polemica spinta fino all’intransigenza rappresenta una peculiare caratteristica del modo di argomentare del retore africano, che manifesta un atteggiamento tutt’altro che tollerante nei confronti di religioni differenti da quella cristiana. In tal senso V. Ugenti, *Tertulliano, Giuliano e l’insegnamento delle lettere classiche*, in *Rudiae* 5, 1993, 159, il quale, in particolare, mette in evidenza le forti analogie tra il modo di argomentare di Tertulliano e le parole contenute nell’editto sull’insegnamento del 362 d.C. dell’imperatore Giuliano, il cui testo è contenuto in Cth. 13.3.5.

⁴³ Così, L. Dattrino, *Tertulliano e la libertà religiosa*, in *RAC*. 83, 2007, 258. L’utilizzo di una terminologia propria dei giochi gladiatori si rinviene anche in Tert. *ad mart.* 3.3, laddove si fa riferimento all’agone, termine che allude ai pubblici combattimenti: *Bonum agonem subituri estis in quo agonothetes Deus uiuus est, xystarches Spiritus Sanctus, corona aeternitas, brabium angelicae substantiae, politia in caelis gloria in saecula saeculorum.* Il cristiano viene, dunque, descritto da Tertulliano come un soldato, un *miles*, figura che sarà ripresa in seguito anche da Cipriano. A tal riguardo v. J. Capmany, “*Miles Christi*” in *la espiritualidad de San Cipriano*, Barcinone 1956.

to Tertulliano, vale a dire la tenacia e la forza di volontà con la quale essi erano disposti a difendere ciò in cui credevano. La presenza di tante persone determinate ad affrontare i più atroci supplizi in vista di una vita oltre la morte, e il fatto stesso del diffondersi di una religione, che non prometteva vantaggi nella vita terrena, ma sacrifici e rinunce, aveva rappresentato per lo stesso Tertulliano uno stimolo a cercare il motivo di questa ostinazione, e probabilmente anche la ragione della sua conversione⁴⁴.

Egli stesso è parte di questa *secta*⁴⁵, alla quale chi aderisce già sa a cosa può andare incontro, poiché tra il Dio cristiano e i suoi seguaci esiste un patto, in base al quale, in cambio del sacrificio e delle rinunce nella vita terrena, vi sarà una ricompensa dopo la morte⁴⁶. In definitiva, questa sofferenza appare quasi necessaria, poiché rappresenta il prezzo da pagare per conquistarsi la vita eterna⁴⁷.

Tertulliano, nell'*Ad Scapulam*, non tralascia neanche i motivi più strettamente politici, già affrontati in altre opere precedenti⁴⁸. Egli, infatti, riprende la sua polemica contro le persecuzioni, individuando sotto le molteplici forme di accusa mosse ai cristiani sempre la stessa causa, vale a dire l'ignoranza⁴⁹.

La sua è una denuncia ad un sistema processuale privo di una vera e propria attività istruttoria in cui vengono pronunciate sentenze di condanna, pur

⁴⁴ Più in generale, sul tema della conversione nelle opere di Tertulliano si rinvia al contributo di J. Krykowski, *Il richiamo alla conversione negli scritti di Tertulliano*, in *Warszawskie Studia Teologiczne* 14, 2001, 81 ss.

⁴⁵ Può certamente scorgersi la difesa da parte di Tertulliano dell'associazionismo cristiano, tema ampiamente analizzato in un contributo di Randazzo, *Per la storia del diritto associativo tardoclassico*: cit., 104. In particolare, per il Randazzo il richiamo da parte di Tertulliano ai sodalizi cristiani, oltre a manifestare la sua costante preoccupazione di farli rientrare nell'alveo delle associazioni lecite, che non necessitavano della preventiva autorizzazione senatoria *ex lege Iulia*, finisce «per teorizzare la nascita di un fenomeno associativo nuovo e differente, che può proporsi come modello di organizzazione sociale generale, ponendosi 'dentro' lo stato ma strutturandosi in termini tali da potere rappresentare un'alternativa allo stato stesso».

⁴⁶ Così in Tert. *de corona* 13: *Sed tu peregrinus mundi civis civitatis supernae Hierusalem, Noster inquit municipatus in coelis*.

⁴⁷ Come opportunamente rilevato da A. Quacquarelli, *La società pagana e cristiana antenecena*, Bari 1969, 66, «la persecuzione non cadeva con lo sconcerto dell'imprevisto, ma rientrava nell'economia originaria della nuova religione. Non solo Cristo l'aveva preannunciata in via implicita con la sua passione e morte, ma l'aveva esplicitamente annunciata con chiare proposizioni. A questo prezzo di partecipazione i cristiani sarebbero stati pur partecipi della gloria di Cristo».

⁴⁸ Mi riferisco, in particolare, al tema delle persecuzioni, che ricorre soprattutto nell'*ad Nationes*, nell'*Apologeticum*, in *Scorpiace* e nel *De corona*.

⁴⁹ Vi è un riferimento anche in tert. *Apol.* 1.6: *Testimonium ignorantiae est, quae iniquitatem dum excusat, condemnat, cum omnes, qui retro oderant, quia ignorabant, quale sit quod oderant, simul desinunt ignorare, cessant et odisse. Ex his fiunt Christiani, utique de comperto, et incipiunt odisse quod fuerant et profiteri quod oderant; et sunt tanti, quanti et denotamur*.

in assenza di una qualche minima prova sulla veridicità delle accuse mosse nei confronti dei cristiani⁵⁰.

La critica di Tertulliano nei confronti del governatore d’Africa non è dunque soltanto morale, ma anche ed essenzialmente giuridica. Non si può giudicare senza neanche conoscere: questa è un’argomentazione innanzitutto giuridica⁵¹. È, dunque, necessario informare tutti coloro i quali sono chiamati a pronunciarsi contro i cristiani, per evitare che le loro sentenze siano basate su argomentazioni prive di un riscontro fattuale e non supportate dalla conoscenza della dottrina cristiana.

Tert. ad. Scap. 1.4: Qui ergo dolemus de ignorantia vestra, et misere mur erroris humani, et futura prospicimus, et signa eorum cottidie intentari videmus, necesse est vel hoc modo erumpere ad proponenda vobis ea quae palam non vultis audire.

L’impegno propagandistico dei cristiani assume in queste parole un ruolo diverso che non è quello di fare proseliti, ma di consentire un processo più equo fondato sulla verità dei fatti.

Per strutturare la sua difesa, egli richiama la libertà di scegliere in chi e cosa credere. Così, in *ad Scap. 2.2*, Tertulliano rivendica con ferma convinzione la piena libertà di ciascuno di professare la religione come espressione di una propria libera scelta.

Tert. ad Scap. 2.2: Tamen humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi, cum et hostiae ab animo libenti exoptulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris: ab invitis enim sacrificia non desiderabunt, nisi si contentiosi sunt; contensiosus autem Deus non est.

⁵⁰ Come sostenuto da G. Rizzelli, *L’ordine dei peccati nel De pudicitia di Tertulliano. Motivi giuridici*, in *Revista General de derecho romano* 16, 2011, 5, «è innegabile la sua consuetudine con la materia giuridica e la sua conoscenza della prassi dei tribunali, soprattutto per quanto concerne il processo criminale».

⁵¹ Sulle competenze giuridiche di Tertulliano, che hanno portato parte della dottrina ad identificare l’apologista cristiano con l’omonimo giurista autore di un *liber de castrensi peculio* e otto *libri quaestionum*, cfr. Randazzo, *Per la storia del diritto associativo tardoclassico* cit., 96 nt. 5, con ampia e dettagliata bibliografia. Lo studioso, richiamando l’impostazione in precedenza sviluppata da R. Martini, *Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa*, in *SDHI*. 41, 1975, 79 ss., ha concluso negando l’identificazione tra il Tertulliano giurista e l’apologista cristiano. Con riguardo invece ai riferimenti a nozioni giuridiche presenti nelle opere di Tertulliano, v., *ex multis*, P. Vitton, *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano*, Roma 1924, e J. Gaudemet, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au V^e siècle*, Milano 1978, 15 ss.

L'apologista cartaginese rinviene il fondamento di questa libertà religiosa nell'*humanum ius*. Un'espressione che pare riferirsi ad un diritto comune a tutti gli uomini in cui la facoltà di ciascuno di coltivare personalmente ed individualmente credenze e sentimenti nei confronti di una divinità liberamente accettata rappresenta una *naturalis potestas*, e come tale slegata da un espresso riconoscimento formale da parte dell'autorità statale.

Configurare la libertà religiosa come una *naturalis potestas* significa ancorarla ad una legge originaria e superiore che nessuna legge creata dall'uomo può negare o modificare⁵².

L'argomentazione di Tertulliano sembra collimare con l'idea ciceroniana dell'esistenza di un diritto naturale eterno e divinamente ispirato che nessun diritto positivo può contrastare, se non a costo di risultare privo di autentica validità⁵³. In definitiva, la descrizione di Cicerone del diritto naturale fornisce a Tertulliano l'intelaiatura necessaria per costruire ed individuare il fondamento della libertà dei cristiani di esercitare il loro culto, mettendola al riparo da qualunque disconoscimento da parte dell'autorità pubblica.

Ammettere la libertà di ciascuno di professare la religione scelta, aggiunge Tertulliano, non può danneggiare nessuno (*nec alii obest aut prodest alterius religio*), né tantomeno una religione può costringere ad aderire ad essa (*nec religionis est cogere religionem*). Lo Stato non riceverebbe alcun vantaggio dal sacrificio ad una divinità che non sia frutto di una scelta liberamente determinata (*Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris: ab invitis enim sacrificia non desiderabunt*).

⁵² Sull'impiego del termine *lex* nelle opere di Tertulliano si veda la dettagliata analisi condotta da M. Wysocki, *Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis (Tert., praesc. in età antica. 14). Legal description of the faith by Tertullian – preparing for Costantine's turn and Ecclesiastical Law?*, in *Lex et religio XL, Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012)*, Roma 2013, 485 ss., part. 488. Lo studioso ritiene che l'apologista cartaginese collochi la legge in una dimensione strettamente religiosa, dividendola in tre tipi: *lex naturalis*, *lex divina* e la *lex Dei*. In base all'analisi svolta dal Wysocki, «Tertullian taught that God gave to all nations the selfsame law», e che questa si manifestava attraverso una serie graduale di passaggi. «The first stage was the natural law [...]. This law was the origin and source of all laws, both pagan and those given by God-Yahweh». Ed ancora, «Tertullian taught that pagans, although ignorant of the true God, Jehovah, God Creator of the universe, knew him from the natural law. Moreover, on the basis of that natural law, everyone has the right to worship the God of their choice».

⁵³ Cfr. Cic. *pro Mil.* 4.10: *Est igitur haec iudices non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus*. Sulla descrizione del diritto naturale in Cicerone, v. *ex multis*, L. Perelli, *Natura e ratio nel II libro del De republica ciceroniano*, in *RFIC*. 3, 1972, 295 ss.; L.L. Kofanov, *Fas e ius naturae nel pensiero di Cicerone e dei giuristi romani*, in *Diritto@Storia* 8, 2009; F. Fontanella, *Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone*, Roma 2012.

Se i pagani accusavano i cristiani di aver alterato la *pax deorum*, Tertulliano ribalta questa prospettiva, sostenendo che costringere ad abiurare il proprio credo religioso per sacrificare a delle divinità non scelte liberamente, non avrebbe consentito di raggiungere quella *pax deorum* tanto auspicata.

In definitiva, il motivo della libertà religiosa è utilizzato da Tertulliano come espediente retorico per privare di giustificazione tanto morale quanto giuridica le persecuzioni contro i cristiani.

IV. Considerazioni conclusive

Confrontando il contenuto dell'editto di Milano, così come riprodotto nella versione di Lattanzio, con quanto riferito da Tertulliano, si è potuto mostrare come Lattanzio, che doveva conoscere bene le opere dell'apologista cartaginese, tanto da definirlo *omni genere litterarum peritus*⁵⁴, richiami il motivo della libertà religiosa utilizzando argomentazioni molto simili a quelle di Tertulliano.

Difatti, in entrambi i casi, si fa riferimento alla libertà religiosa al fine di consentire ai cristiani di esercitare liberamente il loro culto.

Così come Tertulliano rivendica il diritto alla libertà religiosa per difendere i cristiani contro la politica persecutoria di alcuni governatori provinciali, allo stesso modo nell'editto non ci si pone il problema di riconoscere il diritto di ciascuno di scegliere liberamente il proprio credo religioso, ma quello di mettere fine a qualunque restrizione apportata alla libertà di professare la religione cristiana. Certo è che nel momento in cui si concedeva tale libertà ai cristiani, non si poteva fare a meno di estenderla a tutti gli altri.

Il riconoscimento della libertà religiosa a tutti gli abitanti dell'impero viene infatti descritto come conseguenza del fatto che essa fosse stata riconosciuta anche ai cristiani.

Lact. *mort. pers.* 48.6: *Quod cum isdem a nobis indultum esse pervideas, [...] etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertam et liberam.*

Tuttavia, se per Tertulliano la libertà religiosa rappresentava una *naturalis potestas*, e conseguentemente nessun potere pubblico avrebbe potuto reprimerla, quella dell'editto è una *libera potestas* concessa dall'imperatore, che rinviene il proprio fondamento in un atto politico. Pertanto, teoricamente, un successivo provvedimento avrebbe potuto revocare questa libertà.

⁵⁴ Lact. *div. inst.* 5.1.

L'aspetto originale del pensiero di Tertulliano è dunque quello di aver qualificato la libertà religiosa come una *naturalis potestas*, che non deve essere necessariamente riconosciuta da un provvedimento dell'autorità pubblica, poiché essa appartiene per natura ad ogni essere umano. Si tratta, dunque, di un diritto che nessuna legge può discernere né tantomeno reprimere.

Con questo non si vuole sostenere che Tertulliano abbia inteso concettualizzare la categoria dei diritti umani, dal momento che egli utilizza il motivo della libertà religiosa per dimostrare che qualunque disposizione diretta a proibire ai cristiani di esercitare il loro culto è contraria alle leggi di natura e pertanto è anti-giuridica.

Il concetto di libertà religiosa assume in Tertulliano una connotazione diversa rispetto a quella moderna; infatti non sta ad indicare un'indistinta e generale facoltà di scegliere liberamente il proprio credo religioso – atteso che per l'esclusivismo monoteistico cristiano, questo doveva risultare inaccettabile –, ma, se si tiene conto che per Tertulliano l'anima è naturalmente cristiana⁵⁵, la libertà religiosa di cui egli parla non è altro che la libertà di rispondere alla chiamata di Dio⁵⁶.

Dunque, la testimonianza di Tertulliano consente di determinare a grandi linee il sostrato culturale ed ideologico alla base dell'editto di Milano, necessario per comprendere la portata del provvedimento e per delineare in modo più preciso il reale significato del concetto di libertà religiosa, motivo ampiamente richiamato sia nella ricostruzione dell'editto riportata da Lattanzio sia da quella proposta da Eusebio.

Michele Giagnorio
(Università di Foggia)
mgiagnorio@gmail.com

⁵⁵ “*O testimonium animae naturaliter Christianae!*” si legge in Tert. *Apol.* 17.6. Sull'argomento v., per tutti, C. Tibiletti, *Tertulliano e la dottrina dell'anima “naturaliter christiana”*, in *AAT.* 88, 1953-1954, 84 ss.

⁵⁶ Si potrebbe rintracciare un riferimento a quanto sostenuto dall'Apostolo Paolo di Tarso nella Lettera ai Romani (*Rom.* 2.15; 9.1; 13.5), laddove, se da un lato si rivendica la libertà di coscienza e dunque si richiede il suo rispetto, dall'altro si allude alla circostanza che essa non sia autonoma perché dipende da Dio. In definitiva, riconoscere la libertà di ascoltare la propria coscienza significa lasciare l'uomo libero di ascoltare la voce del Dio cristiano. Sui passi citati, v. J.A. Fitzmeyer, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999, 373, 646, 793.