

LIBERTÀ RELIGIOSA, TOLLERANZA E VERITÀ NEI PADRI DELLA CHIESA PRIMA DI TEODOSIO

MARTIN SCHLAG

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Profilo generale della dottrina dei Padri della Chiesa in rapporto alla tolleranza e alla libertà religiosa*. III. *Tertulliano*. IV. *Cipriano*. V. *Lattanzio*. VI. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

CON la dichiarazione *Dignitatis Humanae*¹ il Concilio Vaticano II ha operato un mutamento di prospettiva nel considerare la libertà religiosa.² Prima e dopo il Concilio la Chiesa cattolica sosteneva e sostiene l'opinione dottrinale secondo cui è possibile ottenere la salvezza solamente attraverso e nella verità, verità che sussiste nella Chiesa cattolica.³ Su questo punto, con il Concilio Vaticano II non è cambiato nulla. Il punto invece che ha segnato una riforma, e quindi una discontinuità nella continuità, è quello del rapporto tra Stato e verità. Prima del Concilio si riteneva che esistesse un sistema duale: nei Paesi a maggioranza cattolica lo Stato doveva difendere e sostenere la vera religione, possibilmente fatta diventare religione di Stato;⁴ nei Paesi in cui erano minoranza, si reclamava invece per i cattolici la libertà religiosa. Due pesi e due misure giustificati con il fatto che è solo la verità a possedere dei diritti, e non l'errore. Durante il Concilio si impose tuttavia l'idea secondo la quale la verità in quanto tale non può avere dei diritti: solo le persone hanno dei diritti, in primo luogo il diritto alla verità.⁵ Là dove i nessi sono invertiti, cioè quando si rivendica che la verità abbia dei diritti, si nasconde in realtà il dominio dell'uomo sull'uomo: chi si ritiene depositario della verità pretende, in nome della verità, di avere il diritto di obbligare a crederci con mezzi coercitivi chi non la possiede. Il Concilio Vaticano II, da parte sua, rivendica ormai per tutti il diritto umano civile di ordine liberale ad emanciparsi dalle coercizioni statali e sociali nelle faccende di carattere religioso. Ogni uomo – nei limiti dell'ordine pubblico – deve poter adempiere liberamente al dovere di cercare il vero Dio e pregarlo, sul piano individuale e su quello comunitario. Ma questo diritto non decade nemmeno per

¹ CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae*, 7-XII-1965, AAS 58 (1966) 929-946.

² Cfr. l'illuminante A. DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona 1974.

³ CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae*, n. 1.

⁴ Cfr. ad esempio LEONE XIII, *Immortale Dei*, 1-XI-1885, ASS 18 (1885) 161.

⁵ Buona sintesi in K.D. WHITEHEAD, *Affirming Religious Freedom. How Vatican Council II Developed the Church's Teaching to Meet Today's Needs*, St. Pauls, New York 2010.

coloro che non adempiono al loro dovere di cercare la verità.¹ La Chiesa ha così accolto l'elemento centrale che caratterizza lo Stato secolare: quest'ultimo accetta che ci siano convinzioni religiose, evitando tuttavia di fornire alla Chiesa il suo apparato di potere e di coercizione. Il "braccio secolare" dello Stato non è più a disposizione della libera Chiesa.²

La Chiesa è rimasta fedele a se stessa o ha rotto con la propria tradizione? Papa Benedetto ha risposto a questa domanda facendo riferimento all'"ermeneutica della riforma": il Concilio Vaticano II ha mantenuto la continuità dei principi (come la libertà di coscienza, l'inammissibilità della costrizione nelle questioni di fede, ecc.), compiendo però le necessarie rettifiche sul piano dell'applicazione storico-contingente di tali principi. Concretamente spiega il papa:

Il Concilio Vaticano II, riconoscendo e facendo suo con il Decreto sulla libertà religiosa un principio essenziale dello Stato moderno, ha ripreso nuovamente il patrimonio più profondo della Chiesa. Essa può essere consapevole di trovarsi con ciò in piena sintonia con l'insegnamento di Gesù stesso (cfr. Mt 22,21), come anche con la Chiesa dei martiri, con i martiri di tutti i tempi. La Chiesa antica, con naturalezza, ha pregato per gli imperatori e per i responsabili politici considerando questo un suo dovere (cfr. 1Tm 2,2); ma, mentre pregava per gli imperatori, ha invece rifiutato di adorarli, e con ciò ha respinto chiaramente la religione di Stato. I martiri della Chiesa primitiva sono morti per la loro fede in quel Dio che si era rivelato in Gesù Cristo, e proprio così sono morti anche per la libertà di coscienza e per la libertà di professione della propria fede – una professione che da nessuno Stato può essere imposta, ma invece può essere fatta propria solo con la grazia di Dio, nella libertà della coscienza. [...] Il Concilio Vaticano II, con la nuova definizione del rapporto tra la fede della Chiesa e certi elementi essenziali del pensiero moderno, ha rivisto o anche corretto alcune decisioni storiche, ma in questa apparente discontinuità ha invece mantenuto ed approfondito la sua intima natura e la sua vera identità.³

Nel presente saggio approfondiremo queste affermazioni. Fino a che punto i Padri della Chiesa dei primi tre secoli hanno insegnato la libertà religiosa nel

¹ Gli sviluppi storici del rapporto tra cristianesimo e Stato secolare sono illustrati in modo eccellente in M. RHONHEIMER, *Cristianesimo e laicità: storia ed attualità di un rapporto complesso*, in P. DONATI (a cura di), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna 2008. In traduzione spagnola: *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid 2009.

² Ernst-Wolfgang Böckenförde e Josef Isensee hanno descritto estesamente questi sviluppi: cfr. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, prima pubblicazione in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, 75, ristampato in E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit. Erweiterte Ausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, 92-114; versione italiana: IDEM, *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006. Cfr. pure dallo stesso autore *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 2007, 75. Reperibile in italiano con il titolo *Lo Stato secolarizzato e i suoi valori*, «Il Regno» 18 (2007) 637-648; J. ISENSEE, *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*, in E.-W. BÖCKENFÖRDE, R. SPAEMANN (Hgsr.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, 138.

³ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22-XII-2005, AAS 98 (2006) 50-51.

senso della *Dignitatis humanae*? È, infatti, soltanto nella misura in cui l'hanno fatto che la Chiesa può anche ritornare alla propria eredità. La nostra indagine vuole limitarsi all'epoca delle persecuzioni cristiane e i primi decenni che seguono la svolta costantiniana (313), dal momento che è con Teodosio (379-395) che il cristianesimo diventa effettiva religione di Stato dell'Impero Romano,¹ cosa che ha mutato in profondità la situazione di partenza.

Cercheremo innanzitutto di fornire un quadro generale della dottrina dei Padri della Chiesa (2.). Sintetizzeremo poi le osservazioni, particolarmente significative, di Tertulliano, Cipriano e Lattanzio sulla tolleranza e la libertà religiosa (3.-5.). Possiamo dire fin d'ora che la tesi del saggio è che i Padri della Chiesa preteodosiani e gli scrittori cristiani ripudiano la violenza – in particolare la coercizione statale – nelle questioni religiose, e fondano questa libertà religiosa sulla verità, che può essere accettata soltanto con il libero consenso. I Padri sviluppano un concetto autonomo di libertà religiosa, che va oltre il concetto, tipico del diritto romano, di una libertà religiosa inautentica. La confusione tra Chiesa e Stato in origine non è cristiana, ma proviene dalla tradizione del paganesimo romano.

II. PROFILO GENERALE DELLA DOTTRINA DEI PADRI DELLA CHIESA IN RAPPORTO ALLA TOLLERANZA E ALLA LIBERTÀ RELIGIOSA

«Comunque la si concepisca, una storia della tolleranza dovrà sempre presupporre una cosa: che si abbia un'idea preliminare della questione».² Per enucleare la nozione di tolleranza, e in particolare di libertà religiosa – con la sua fondazione nella dignità dell'uomo –, nei Padri della Chiesa e negli scrittori cristiani dei primi secoli del cristianesimo è necessario avere un'idea di quello che si cerca.

Con "tolleranza" si intende l'indulgenza nei confronti di persone, azioni od opinioni che per ragioni morali o altri motivi sono oggetto di rifiuto. Se si tratta di un'indulgenza verso le minoranze religiose da parte di una comunità religiosa oppure dello Stato, la tolleranza porta a rivendicare la libertà religiosa. Siamo così di fronte a una dimensione verticale della tolleranza, che concerne il rapporto di tolleranza di una fede da parte dello Stato, e a una dimensione

¹ Nell'editto di Tessalonica del 380, Teodosio I dichiara vincolante la professione di fede niceana per tutti i sudditi dell'Impero Romano, pena l'infamia. Benché volto in primo luogo contro l'arianesimo, si indirizzava indirettamente anche contro il paganesimo, dal momento che il cristianesimo cattolico era diventato l'unica religione di Stato. Nel 392 seguì l'Editto di Costantinopoli, con il quale si vietò in tutto l'Impero ogni culto pagano, anche in forma privata. Per un'introduzione generale cfr. K. VOIGT, *Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Scientia Verlag, Aalen 1936, ristampa Kohlhammer, Stuttgart 1965, 36; J. LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, I, Morcelliana, Brescia 1967, 61 (orig. *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, Montaigne, Paris 1955).

² R. FORST, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Suhrkamp, Frankfurt 2003, 28, con riferimento a H.G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, I, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990⁶, 271 [Verità e metodo, trad. ital. a cura di G. VATTIMO, Bompiani, Milano 2010¹⁵].

orizzontale, che si riferisce alla tolleranza reciproca tra gli individui. In questo caso trattiamo in particolare della dimensione verticale, cioè della libertà religiosa garantita dallo Stato. La tolleranza presuppone un giudizio morale di rifiuto verso un determinato comportamento altrui, ed è dunque inconciliabile con l'indifferenza o l'approvazione nei confronti di un tale comportamento. La tolleranza è per essenza un concetto limitato. È un prodotto della ragione, la quale giunge a capacitarsi che la diversità di opinioni sui valori importanti non deve mettere a repentaglio né le proprie convinzioni, né la validità della morale in quanto tale, né la coesione sociale.¹

Rainer Forst² sintetizza i contributi relativi all'idea di tolleranza degli scrittori cristiani e dei Padri della Chiesa dell'epoca delle persecuzioni in tre punti. Nel suo uso originario in lingua latina, *tolerantia* significa innanzitutto sopportare dolori e avversità. È una virtù, in primo luogo, che non rimanda ad altre persone, ma si riferisce solo a uno stesso, essendo parte della virtù della fermezza. Quest'aspetto, che attraverso la filosofia stoica, influenza anche i Padri della Chiesa, accompagna il percorso della tolleranza nella storia. Siamo anche in presenza, in ogni caso, di un'etica del dominio di sé nell'ambito della perfezione morale. A partire da qui, in secondo luogo, il concetto andò sviluppandosi nelle traduzioni latine della Bibbia fino a comprendere anche l'indulgenza nei confronti delle altre persone. In terzo luogo, i Padri della Chiesa trattano la tolleranza, presa in sé, nel rapporto tra la fede cristiana e le autorità politiche. In questo contesto, che è quello che ci interessa, non facciamo uso del termine *tolerantia*, bensì di quello di *libertas religionis*. Ce ne occuperemo meglio più avanti. Forst³ ricava dalle dichiarazioni dei Padri della Chiesa sulla tolleranza quattro argomentazioni particolarmente significative: 1) il potere secolare non ha autorità nelle questioni religiose; 2) nelle faccende religiose la coercizione è illegittima; 3) nelle faccende religiose la coercizione è inutile; 4) una tolleranza generalizzata è possibile.

Secondo la conclusione di Forst, tuttavia, «il messaggio di tolleranza del cristianesimo primitivo è ambiguo: le ragioni che fondano la tolleranza gettano immediatamente un'ombra su questa tolleranza, un'ombra che consegue dalla pretesa di una verità universale e assoluta e di una giustizia punitiva».⁴ Così, la tolleranza cristiana in quanto tale si caratterizzerebbe come un "Giano bifronte". Forst esemplifica la sua critica in particolare ricorrendo a sant'Agostino, che all'inizio è a favore del dialogo, ma in seguito – dopo l'inasprimento della controversia donatista – si scopre favorevole all'uso della coercizione in materia di fede.

Altri autori hanno concezioni opposte a quella appena tratteggiata. L'esistenza stessa della Chiesa è, fino al IV secolo, una sorta di continua rivendicazione

¹ Si veda l'utile sintesi in G. SCHLÜTER, R. GRÖTKER, *Toleranz*, in J. RITTER, K. GRÜNDER (Hgst.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, x, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, 1251; E. STÖVE, *Toleranz I*, in *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), xxxiii, de Gruyter, Berlin - New York 2002, 646; FORST, *Toleranz im Konflikt*, 17.

² *Ibidem*, 53.

³ *Ibidem*, 64.

⁴ *Ibidem*, 67.

della libertà religiosa, e l'opera degli apologeti ha l'unico scopo di estrinsecare e giustificare questo atteggiamento.¹ Gli sviluppi del iv secolo, dopo la svolta costantiniana, derivano invece dalla concezione religiosa propria della tarda antichità, in base alla quale il culto degli dei – e in epoca cristiana il culto di Dio – e il benessere dello Stato sono indissolubilmente legati. Questo rese inevitabilmente lo scontro con il paganesimo e le eresie cristiane uno scontro politico e pubblico, e non meramente teologico. Prima di Costantino la concezione religiosa dell'antica Roma aveva portato alla persecuzione dei cristiani, ma nel iv secolo essa si trasformò in persecuzione dei pagani.² Ai Padri della Chiesa era estranea la conoscenza dello Stato secolare, nel quale gruppi di diversa estrazione possono convivere con pari diritti. In particolare per Ambrogio è la Chiesa, con il suo culto e le sue preghiere, ad assicurare il benessere dell'Impero; solo essa ha dunque diritto alla protezione e al sostegno dello Stato. «Sant'Ambrogio non riesce a vedere l'imperatore come un'istituzione apartitica, che agisce secondo leggi politiche, ma soltanto come uomo e cristiano, che come ogni altro deve attenersi ai precetti predicati dalla Chiesa in ciò che fa e in ciò che non fa, perché in caso contrario non può conseguire la salvezza eterna. [...] Ma egli non vuole neppure sottomettere lo Stato alla Chiesa. Il suo scopo è di compiere la volontà di Dio, non di consolidare il proprio potere».³ Alla fine del iv secolo la libertà religiosa e la tolleranza ideologica non erano valide nei confronti del politeismo pagano, degli ebrei⁴ e degli eretici.

Ma qual è la situazione dei primi tre secoli? La rivendicazione di libertà religiosa da parte degli apologeti va anzitutto ricondotta al fatto che i cristiani erano vittime di persecuzione e oppressione e dunque contestavano lo *status quo*? È dovuta al fatto che la Chiesa, in quest'epoca, non era ancora esposta alle tentazioni del potere? Oppure – anche rispondendo affermativamente a queste domande – esistono anche ragioni più profonde, radicate nella fede cristiana stessa, ragioni che spinsero i primi scrittori cristiani a reclamare dallo Stato la libertà nelle questioni religiose? E com'è, in linea di principio, la relazione tra i primi cristiani e tale Stato, dal quale sperano di ricevere libertà e protezione?

Martin Rhonheimer ricorda che nel corso dei secoli i rapporti tra Chiesa e potere politico sono caratterizzati da due principi.⁵ Da una parte c'è il dualismo

¹ Così LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, 49.

² E. DASSMANN, *Kirchengeschichte II/1, Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche*, Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1996, 103.

³ *Ibidem*, 83.

⁴ Questo diviene particolarmente evidente in Ambrogio dopo l'incendio della sinagoga ebraica a Callinicum da parte della comunità cristiana che vi viveva. Ambrogio vieta a Teodosio I, pena la scomunica, di imporre ai cristiani la ricostruzione della sinagoga, come originariamente aveva fatto Teodosio: si tratterebbe di un trionfo degli ebrei sulla Chiesa di Dio. Ambrogio arriva a scrivere: «*Quid mandas in absentes iudicium? Habes praesentem, habes confitentem reum. Proclamo quod ego synagogam incenderim, certe quod ego illis mandaverim, ne esset locus in quo Christus negaretur*», *Epistularum liber decimus*, Epistola LXXIII, CSEL 82, 3.

⁵ Si veda RHONHEIMER, *Cristianesimo e laicità*. Una descrizione molto simile è presente in H. RAHNER, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo. Documenti della Chiesa nei primi otto secoli con introduzione e commento*, Jaca Book, Milano 1990, 17.

cristiano, in base al quale a Cesare va dato quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio. Questo dualismo comporta una distinzione tra Chiesa e Stato e – da parte della Chiesa – il riconoscimento dello Stato in quanto istituzione voluta da Dio. Dall'altra parte, però, la Chiesa si concepisce come istanza morale, che ha il dovere di giudicare le realtà terrene e quindi anche l'agire politico. In questo senso, essa è superiore allo Stato come istanza morale, ma non come istanza politica. Nei secoli i rapporti tra Chiesa e potere politico hanno oscillato da un polo all'altro, una volta più vicini a un principio, in un'altra fase storica all'altro.

Gli autori cristiani primitivi hanno di regola un atteggiamento positivo verso l'Impero Romano e l'imperatore. Eusebio di Cesarea¹ riferisce un brano dell'*Apologia* di Melitone di Sardi indirizzata all'imperatore Antonino Pio (scritta dunque prima del 161 d.C.), in cui Melitone crea un'affinità storica tra l'inizio del principato e la nascita della dottrina cristiana. L'Impero Romano e la "filosofia" cristiana, afferma, sono cresciuti insieme, e gli imperatori che hanno preceduto Antonino, fatta eccezione per Nerone e Domiziano, onoravano il cristianesimo accanto alle altre religioni. Per questo, prosegue, l'Impero è apparso e sussiste in tutta la sua gloria, grazie alle preghiere di tutti: è la prova dell'eccellenza del cristianesimo.

Giustino, probabilmente per primo, utilizza un topos argomentativo che compare solitamente negli apologeti successivi: Tertulliano, Minucio Felice, Lattanzio, ecc. Nella sua prima *Apologia*, probabilmente anch'essa indirizzata ad Antonino Pio, si richiama alla libertà religiosa, che lo Stato romano concede a tutte le religioni a parte quella cristiana: chiunque può pregare gli alberi, i fiumi, i ratti, i gatti, i coccodrilli o altri animali privi di ragione, senza oltretutto avere la stessa opinione in proposito. Ciò che gli uni pregano è visto dagli altri soltanto come un animale. Eppure non li si incolpa di questo. Perché allora i cristiani sono accusati di non voler venerare questi dei? I cristiani parlano la stessa lingua – il greco – di tutti gli altri e attirano odio nel "nome di Cristo". Benché incolpevoli, sono giustiziati alla stregua di criminali.²

Atenagora di Atene, la cui *Wirkungsgeschichte* fu immeritabilmente limitata, nella sua supplica a Marco Aurelio e a Commodo si adegua a sua volta all'idea di tolleranza religiosa predominante nell'Impero Romano. Dal momento che apparivano bizzarre anche ai pagani Romani, egli, come Giustino e gli altri apologeti, si mette a enumerare le divinità egizie: alcuni venerano gatti, coccodrilli, serpenti, cani, ecc. Gli imperatori e il diritto romano lo consentivano. È un sacrilegio, spiega, non avere alcun Dio, ed è invece necessario che ognuno possa avere gli dei che preferisce, in modo che la devozione nei confronti della divinità lo faccia desistere dal compiere il male. Ma i cristiani sono invisibili solo per via del loro nome, e il nome, in sé, non merita odio: solo il male ne è degno. I

¹ EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, IV, 26, 7-11, Cerf, Paris 1952 («Sources Chrétiennes» 31), 210-211.

² GIUSTINO, *Prima Apologia*, 24, secondo l'edizione tradotta e commentata da André Wartelle, Études Augustiniennes, Paris 1987, 131.

cristiani mostrano devozione e giustizia di fronte a Dio e l'Impero Romano in tutto ciò che fanno. Segue una diligente apologia filosofica della fede cristiana monoteista.¹

Il commento al Libro di Daniele di Ippolito di Roma, scritto attorno all'anno 200, durante l'epoca severiana delle persecuzioni,² è particolarmente appropriato per illustrare le affermazioni sulla libertà religiosa interiore e la fermezza nella professione di fede. Fedele alla dottrina paolina di Rm 13,1-7, Ippolito raccomanda l'obbedienza all'autorità statale là dove questa ordina di compiere cose giuste. Con energia rimarca invece il dovere di opporsi agli ordini del sovrano terreno quando questi siano incompatibili con la fede. Anche simulare la professione di fede, dice, è inconciliabile con la fede. Ricorrendo al racconto di Daniele nella fossa dei leoni incoraggia i cristiani a professare pubblicamente la propria fede: come il profeta, anch'essi non devono né fingere né temere le violenze. Già tralasciare il culto richiesto da Dio per sfuggire alla persecuzione significherebbe "bestemmiare in qualche modo" la fede.³

Origene, nella sua interpretazione spirituale della Sacra Scrittura e in particolare dell'Antico Testamento, rigetta la tentazione di richiamarsi alla Scrittura per giustificare la violenza contro i peccatori, riferendo la prescrizione dei salmi di «sterminare i peccatori» ai vizi che ciascuno deve eliminare dalla propria vita. La differenza tra l'Antica Legge e l'Evangelo, spiega, sta tra le altre cose nel fatto che ai cristiani non è consentito massacrare i loro nemici, né lapidare chi trasgredisce la legge.⁴ Da questo punto di vista, coerenza vuole che per Origene tutto ciò valga anche per i pagani e gli eretici.

In un brano del *Contra Celsum* espressamente dedicato alla natura dello Stato, Origene dà testimonianza della propria convinzione secondo cui non è Zeus a conferire ai re il potere, ma il vero Dio, che insedia e destituisce i re e, al tempo opportuno, ispira governanti idonei. Contro Celso mette in luce il fatto che secondo la Scrittura i cristiani onorano l'imperatore e non lo lasciano solo e indifeso. Anzi, la diffusione del messaggio cristiano renderà più forte l'imperatore, e i barbari si convertiranno alla Parola di Dio, obbedendo alle leggi e vivendo nella civiltà. Verrà il giorno in cui tutti i culti degli dei verranno abbandonati e resterà soltanto la religione cristiana, dal momento che il Logos non cessa di conquistare un numero sempre più elevato di anime. Che cosa accadrebbe se tutti i Romani diventassero cristiani?, si chiede Origene già nella prima metà

¹ ATENAGORA, *Supplique au sujet des chrétiens*, I, 1-4, trad. di B. POUDERON, Cerf, Paris 1992 («Sources chrétiennes» 379), 70.

² Per la datazione e l'autenticità cfr. Hippolyt, in S. DÖPP, W. GEERLINGS (Hgsr.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien 2002, terza edizione completamente rivista e ampliata, 336.

³ IPPOLITO, *Werke*, I, parte I, *Kommentar zu Daniel*, a cura di G.N. BONWETSCH, seconda edizione completamente modificata a cura di M. RICHARD, Berlin, Akademie Verlag, 2000, III, capp. 20-31, 173. I passi citati provengono dal cap. 22.

⁴ ORIGENE, *Contra Celsum*, libro VII, capp. 18-26, trad. fran. di M. BORRET, Cerf, Paris 1969 («Sources chrétiennes» 150), 53.

del III secolo d.C. Che cosa succederebbe se i Romani abbandonassero la loro religione per venerare l'Altissimo? La preghiera comune dei cristiani nell'Impero, risponde Origene, avrebbe la conseguenza che i Romani potrebbero vincere molti più nemici di quanto non poterono fare gli ebrei grazie alla preghiera di Mosè. I Romani trionferebbero su tutti i nemici, non avrebbero nemmeno più bisogno di combattere, poiché sarebbero protetti da Dio, che promise di salvare cinque città per amore di cinquanta giusti.¹

Sebbene i pagani possano avere motivi validi per fare la guerra, i cristiani se ne astengono. Origene rifiuta tassativamente il servizio militare dei cristiani, e lo fa in nome di un sacerdozio spirituale. Come persino i sacerdoti pagani sono tenuti a non insozzare di sangue la mano destra, in modo da poter adempiere al sacrificio davanti ai falsi dei, così dev'essere a maggior ragione per i cristiani, che sono tutti sacerdoti del vero Dio. Non potendo uccidere nemmeno in guerra, i cristiani non erano reclutati come soldati, ma combattevano con le loro preghiere a fianco di chi aveva ragioni valide per ricorrere alle armi.² I cristiani non assumevano nemmeno ruoli politici o uffici pubblici, dal momento che chi era in possesso del talento necessario per svolgere incarichi di responsabilità si dedicava a uffici più elevati: la conduzione della Chiesa. Così facendo erano comunque attivi e presenti nel mondo. I cristiani, afferma, sono persino più utili allo Stato di chiunque altro, visto che educano i propri concittadini e insegnano loro ad essere devoti verso Dio, che è il protettore di tutto ciò che è bene comune.³

Oltre a mostrare un palese atteggiamento di non violenza, non solo affiora quindi in Origene una profonda affinità con lo Stato e l'imperatore: è visibile anche l'idea che il culto cristiano sia necessario alla salvezza dell'Impero Romano. Tutto ciò è "classicamente" romano, nel senso della connessione pagana tra la venerazione di Dio e il benessere dell'Impero.

III. TERTULLIANO

Il carattere focoso, propenso all'irruenza e al rigorismo, che filtra anche dai suoi testi, portò Quinto Settimio Fiorente Tertulliano (ca. 160-220),⁴ alla fine della vita, ad abbandonare la Chiesa cattolica e unirsi al gruppuscolo dei montanisti. Egli rimane comunque un testimone estremamente importante della fede cristiana, che Monceaux non esita a definire «una delle glorie della Chiesa».⁵ Il suo è uno stile polemico e di impronta giuridica. Tutta la sua opera letteraria è volta a difendere le sue convinzioni in materia di fede. È considerato il primo

¹ *Ibidem*, VIII, capp. 68-70, 331.

² *Ibidem*, cap. 73, 345.

³ *Ibidem*, cap. 74, 349-350.

⁴ Per un'agile sguardo su vita e opere cfr. A. DI BERARDINO (dir.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti 1820, Milano 2008, III, 5303; DÖPP, GEERLINGS, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 668.

⁵ P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis des origines jusqu'à l'invasion arabe*, I, Paris 1901, 177.

scrittore cristiano a scrivere in latino, ed è un testimone speciale della libertà di religione e di coscienza.¹

La sua argomentazione parte in primo luogo dalla libertà religiosa positiva garantita a Roma: ciascuno poteva venerare gli dei che voleva, ma solo finché – e questo è il punto – non escludesse le divinità statali romane. Il primo argomento di Tertulliano è all'insegna del *fair play*: tutti i popoli, anche le singole province e città, possono venerare le proprie divinità, che in parte si caratterizzano come assurde. Essi hanno così il diritto alla libertà religiosa positiva, cosa che invece ai cristiani, e soltanto a loro, è impedita, privandoli così della romanità.² Da qui Tertulliano giunge a rivendicare la libertà negativa nelle questioni religiose:

Badate, infatti, che non contribuisca anche questo al delitto di irreligiosità, eliminare la libertà di religione e interdire la scelta della divinità, così che non mi sia permesso onorare chi voglio, ma *sia costretto a onorare chi non voglio*. Nessuno vorrà essere onorato da chi non vuole farlo, nemmeno un uomo.³

Tertulliano riconosce che il motivo per cui l'Impero Romano rigetta la libertà religiosa negativa è la ragion di Stato. Si appella così al senso di giustizia, enfatizzando poi il servizio reso dai cristiani allo Stato:

Ma poiché sembrerebbe facilmente ingiusto che uomini liberi vengano costretti a sacrificare loro malgrado – anche in altri casi infatti si prescrive la libertà d'animo per compiere un rito divino –, certo sarebbe sciocco se uno fosse costretto da un altro a onorare quegli dèi che dovrebbe placare spontaneamente nel proprio interesse [...], siete indotti dagli stessi spiriti a costringerci a sacrificare per la salvezza degli imperatori, e la necessità di costringerci è in voi frutto di un'imposizione, non meno di quanto lo sia nel nostro caso l'obbligo a rischiare la vita.⁴

Tralasciare di compiere il sacrificio per l'imperatore – questo il rimprovero – sarebbe qualcosa di sovversivo, un atto di lesa maestà. Tertulliano invalida questa accusa ricordando la preghiera che i cristiani rivolgono al vero Dio, che solo può aiutare l'imperatore e dal quale l'imperatore ha ottenuto la sovranità. È qui che si fa evidente il modo di argomentare usato da Tertulliano per porre le fondamenta della sua rivendicazione della tipica forma di libertà religiosa positiva di ordine cristiano, che include necessariamente anche la libertà negativa di rigettare gli dei dello Stato:

Noi, infatti, invochiamo per la salvezza degli imperatori il Dio eterno, il Dio vero, il Dio vivo che anche gli imperatori stessi preferiscono avere propizio, piuttosto che tutti gli

¹ Cfr. LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, 50; FORST, *Toleranz im Konflikt*, 62; L. DATTRINO, *La liberté religieuse dans l'Ad Scapulam de Tertullien*, «Lateranum» LXXIII (2007), 357; MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 237, (sulla libertà religiosa).

² In quella che è probabilmente la sua prima opera, *Ad nationes* II, 8, 8, (CCL I, 53) egli ricorda che la *libertas adoptandorum deorum* arriva al punto che gli Egizi, nelle loro *superstitiones*, venerano gli animali. TERTULLIANO, *Apologeticum*, 24, 9, CCL I, 135; edizione bilingue ted. Kösel, München 1952: «A noi soli, invece, è proibito professare una religione propria. Offendiamo i Romani e non siamo ritenuti Romani, noi che non onoriamo una divinità propria dei Romani».

³ *Ibidem*, 24, 6.

⁴ *Ibidem*, 28, 1-2.

altri dèi. Sanno chi ha concesso loro l'impero; sanno, in quanto uomini, chi ha dato loro anche la vita; sentono che l'unico Dio è quello nella cui potestà essi si trovano, a partire dal quale sono secondi, dopo il quale primi, davanti a tutti e sopra tutti gli dèi. [...] Egli (l'imperatore) è grande proprio perché inferiore al cielo; egli infatti appartiene a colui al quale appartiene anche il cielo e ogni creatura.¹

L'imperatore sente dunque la presenza del vero Dio; e dove la sente, se non nella sua interiorità, nella sua coscienza? È questa l'argomentazione che porta Tertulliano a fondare la libertà negativa dei cristiani, la libertà di non essere obbligati a venerare i falsi dei:

Noi abbiamo smesso di onorare i vostri dèi quando abbiamo conosciuto che quelli non sono dèi. È questo pertanto che dovete esigere, che noi proviamo che quelli non sono dèi, e perciò non degni di essere onorati, poiché solo allora avrebbero dovuto essere onorati, se fossero dèi. Allora anche i cristiani dovrebbero essere puniti, se risultasse che sono dèi quelli che essi non onorano, perché non li ritengono dèi. "Ma per noi – voi dite – sono dèi". Ci appelliamo ricorrendo da voi alla vostra coscienza: quella ci giudichi, quella ci condanni, se potrà negare che tutti codesti vostri dèi sono stati degli uomini.²

Tertulliano, dunque, pone la questione della verità e richiede che la si dimostri. I cristiani venerano il vero Dio, o meglio, venerano la verità:

Ebbene, cosa onorano coloro che non onorano tali cose? È senz'altro facile capire che sono cultori della verità coloro che non sono cultori della menzogna, che non errano più in ciò in cui, riconoscendo di avere errato, hanno cessato di errare.³

Tertulliano non basa la sua apologia, come è usuale tra gli apologeti, sulle argomentazioni dei filosofi, bensì sulla "testimonianza dell'anima", la voce della coscienza singola. Quando è ancora nella sua fase cattolica scrive di suo pugno un trattato sulla "testimonianza dell'anima",⁴ che sviluppa l'idea portante del suo *Apologeticum*. I testi documentano che a Tertulliano non sta a cuore semplicemente una forma ampliata della libertà religiosa dell'antica Roma, ma una vera libertà interiore, fondata esclusivamente sulla verità e sulla ricerca autentica di essa.⁵

Ciò che noi adoriamo è un Dio unico che creò dal nulla, a ornamento della sua maestà, tutta questa mole insieme a tutto il corredo di elementi, di corpi, di spiriti, con la parola con cui comandò, con la ragione con cui dispose, con la virtù con cui potè; [...] Volete che lo proviamo dalle sue opere, che sono tante e tali, dalle quali siamo circondati, so-

¹ *Ibidem*, 30, 1-3.

² *Ibidem*, 10, 2-3.

³ *Ibidem*, 15, 8.

⁴ TERTULLIANO, *De testimonio animae*, CCL I, 175. Cfr. IDEM, *Opere Apologetiche*, trad. it. a cura di A. CERRETINI, S. MATTEOLI et alii nel I della collana «Scrittori cristiani dell'Africa Romana», Città Nuova, Roma 2006. Per una introduzione sia all'"*Ad Nationes*" sia al "*De testimonio animae*" cfr. l'edizione in spagnolo curata da J. LEAL nella Biblioteca de Patrística 63, *Tertuliano, a los paganos; el testimonio del alma*, Ciudad Nueva, Madrid 2004.

⁵ A quest'esito giunge anche DATTRINO, *La liberté religieuse dans l'Ad Scapulam de Tertullien*, 357, in particolare 361.

stentati, allietati, anche spaventati? Volete che lo proviamo in base alla testimonianza dell'anima stessa? Essa, sebbene rinchiusa nel carcere del corpo, sebbene circondata da malvagi insegnamenti, sebbene svigorita da passioni e concupiscenze, sebbene asservita a false divinità, tuttavia, quando ritorna in sé, come dopo l'ubriachezza, il sonno o una qualche malattia, e recupera il possesso delle sue facoltà, nomina Dio con questo solo nome, poiché è proprio del Dio vero: "Dio buono e grande", "quello che Dio concederà" sono le parole di tutti. Lo testimonia anche come giudice: "Dio vede" e "a Dio mi affido" e "Dio me lo renderà". O testimonia dell'anima naturalmente cristiana! (*O testimonium animae naturaliter Christianae!*¹) Infine, pronunciando queste parole, volge lo sguardo non al Campidoglio, ma al cielo; conosce infatti la sede del Dio vivente: da lui e di là essa è discesa.²

Qui entrano senz'altro in gioco le idee platoniche della preesistenza dell'anima, ma è evidente che a Tertulliano sta a cuore una sorta di dimostrazione "psicologica" dell'esistenza di Dio, dimostrazione che presuppone necessariamente la libertà e il ritorno a sé dell'anima. Ed essa è in possesso di diritti perché viene direttamente da Dio e rispecchia l'esistenza divina nel proprio modo di essere. Nel *De testimonio animae* spiega:

Ogni anima, per sua propria legge (*suo iure proclamat*), proclama quello che a noi (Cristiani) non è concesso nemmeno di sussurrare. Ben a ragione dunque ogni anima è colpevole e testimone: colpevole di errore proprio per le stesse ragioni per cui è testimone di verità, e starà ritto davanti al tribunale di Dio nel giorno del giudizio, nulla potendo dire a sua discolpa. Proclamavi (l'anima) Dio e non lo cercavi; avevi in abominio i demoni e li adoravi; ti appellavi al giudizio di Dio e non ci credevi; intuivi le pene presso gli inferi e non procuravi di evitarle; avevi una certa qual cognizione della religione cristiana e la perseguitavi! (*Christianum nomen sapiebas et persequeris*).³

Mettendo insieme tutte queste osservazioni, Tertulliano – probabilmente nel 212 – redige la lettera al governatore provinciale Scapula, che aveva cominciato a perseguire i cristiani.⁴ In essa afferma:

Tuttavia appartiene al diritto umano e alla libertà naturale di ciascuno (*humani iuris et naturalis potestatis est*) adorare quello che vuole, né può danneggiare o giovare un altro la fede di uno. E nemmeno è compito della religione costringere alla religione, la quale deve essere accettata spontaneamente, non con la forza, dal momento che anche i sacrifici vengono richiesti ad un animo che li offre di buon grado. Perciò, anche se ci avrete

¹ Come spiega a ragione Jan H. Waszink, con questo Tertulliano non intende dire che ogni anima umana è cristiana automaticamente e fin dalla nascita. Scrive infatti nell'*Apologeticum*, 18, 4: «*Fiunt, non nascuntur Christiani*», e nel *De testimonio animae*, I, 7: «*Non es, quod sciam, Christiana. Fieri enim, non nasci solet Christiana*». Il senso è che l'anima umana, nella sua forma pura, porta in sé la possibilità più elevata di diventare cristiana. La realizzazione effettiva può venire solo dal battesimo: cfr. TERTULLIANO, *Opere Apologetiche*, a cura di C. MORESCHINI, P. PODOLAK, Città Nuova, Roma 2006, 477.

² IDEM, *Apologeticum*, 17, 1 e 4-6.

³ IDEM, *De testimonio animae*, VI, 5-6, CCL I, 183; trad. it. di IDEM, *Opere Apologetiche*, 493.

⁴ Per la datazione cfr. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 199; per le circostanze più precise della redazione della lettera cfr. DATTRINO, *La liberté religieuse dans l'Ad Scapulam de Tertullien*, 357-358.

costretto a sacrificare, non farete nessun favore ai vostri dèi; essi, infatti, non vorranno sacrifici da chi non glieli vuole offrire¹

Anche nell'*Ad scapulam* Tertulliano mette in rilievo il fatto che i cristiani pregano il vero Dio, il Dio di tutti, conosciuto, in realtà, per natura anche dai Romani.² Egli evidenzia lo stretto legame che esiste tra i cristiani e l'imperatore e tra i cristiani e l'Impero, spiegando che il cristiano non è nemico di nessuno (*Christianus nullius est hostis*);³ un'affermazione da cui risulta quindi che la sua risoluta condanna dell'idolatria⁴ non avrebbe portato Tertulliano a prendere misure persecutorie e coercitive.

In sintesi si può affermare che Tertulliano⁵ reclama e sostiene la libertà religiosa interiore ed esteriore sia nella sua forma negativa che in quella positiva. Egli trova il fondamento della libertà negativa di non dover venerare i falsi dei nella questione della verità, esigendo che tale verità sia dimostrata. Tertulliano basa la sua apologia sulla «testimonianza dell'anima», la voce della singola coscienza. I testi comprovano che a Tertulliano non sta a cuore unicamente una forma ampliata della libertà religiosa dell'antica Roma, ma un'autentica libertà interiore, che si appoggia esclusivamente sulla verità e sulla ricerca sincera di essa e del vero Dio. Cruciale è per Tertulliano una sorta di prova dell'esistenza di Dio di carattere "psicologico", che presuppone necessariamente la libertà e il ritorno a sé dell'anima. L'anima, dunque, gode del diritto alla libertà religiosa perché viene direttamente da Dio e rispecchia l'esistenza divina nel proprio modo di essere. D'altronde, Tertulliano lotta contro l'idolatria in tutta la sua falsità e la ricopre di scherno: il politeismo non è una manifestazione di umana libertà e ragionevolezza. E tuttavia egli non fa appello allo Stato affinché ponga in essere divieti o coercizioni. È davvero sorprendente che Tertulliano non sia citato dalla dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*.

IV. CIPRIANO

Il grande vescovo e martire nordafricano, e prolifico scrittore, Tascio Cecilio Cipriano⁶ di Cartagine nacque all'inizio del III secolo d.C. circa e morì nel 258. Visse per la Chiesa e si dedicò instancabilmente al suo ministero pastorale. I suoi scritti rispecchiano questa dedizione e sono dunque per la maggior parte di carattere pratico, saturi di vigore ed eleganza retorica. Cipriano è rilevante

¹ TERTULLIANO, *Ad scapulam*, II, 2, CCL II, 1127; in IDEM, *Opere Apologetiche*, 579.

² *Ibidem*, II, 1.

³ *Ibidem*, II, 6.

⁴ Nel suo *De Idololatria*, I, 1, CCL II, 1101 scrive Tertulliano: «*Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii idololatria. [...] Idololatries idem homicida est*».

⁵ Di Minucio Felice, altro apologeta nordafricano, non ci occupiamo qui singolarmente, dal momento che il suo *Octavius* fu probabilmente redatto dopo all'*Apologeticum* di Tertulliano ed è dipendente da esso. Cfr. *Minucius Felix*, in DÖPP, GEERLINGS, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 504.

⁶ Sulla sua biografia, le sue opere e la *Wirkungsgeschichte* cfr. DI BERARDINO (dir.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. I, 1028; P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis des origines jusqu'à l'invasion arabe*, II, E. LEROUX, Paris 1902, 199; *Cyprian*, in DÖPP, GEERLINGS, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 169.

soprattutto per il modo di intendere il ministero episcopale e la gerarchia della Chiesa, la modalità in cui si evolve la guida della Chiesa e, in generale, le questioni ecclesiali interne. Nei suoi scritti, dunque, vi sono in primo luogo delle dichiarazioni relative alla dimensione orizzontale della tolleranza nella Chiesa tra gli individui; nell'ottica che qui ci interessa, essi hanno un certo peso in riferimento al modo di comportarsi nei confronti di chi la pensa diversamente e dei dissidenti. Le circostanze storiche in cui sorsero le persecuzioni di Decio e Valeriano produssero molti cosiddetti *lapsi*, i cristiani che avevano compiuto il sacrificio pagano prescritto. Sulla questione di come la gerarchia ecclesiastica avrebbe dovuto correttamente reagire nei confronti di questi "apostati" ebbero luogo aspri scontri, scontri che a loro volta nella comunità diedero origine a scissioni (novazianisti). Cipriano indica una via di mezzo: né va sminuita la gravità della scelta di piegarsi ai sacrifici (*De lapsis*), né è giusto assumere un atteggiamento di implacabile rigorismo (*De ecclesiae catholicae unitate*). L'omelia *De lapsis*, poi ampliata e trasformata in libretto,¹ ha molta rilevanza per la libertà religiosa per via della fermezza con cui Cipriano professa l'assoluta inconciliabilità tra cristianesimo e idolatria, per quanto simulata. Qui è messa in luce quella libertà religiosa negativa che si trasforma in un dovere per il fatto che gli idoli sono falsi e l'uomo è tenuto a comportarsi secondo verità. Con parole di fuoco e senza nascondere le proprie emozioni Cipriano respinge il desiderio del cristiani caduti di essere riammessi immediatamente nella comunità eucaristica della Chiesa e ordina loro un periodo piuttosto lungo di autentica espiazione.

Il *De ecclesiae catholicae unitate*² integra il *De lapsis* ed è indirizzato ai rigoristi, in particolare ai novazianisti. Cipriano mette dettagliatamente in evidenza il danno compiuto da scismatici ed eretici quando abbandonano la comunità ecclesiale. È un danno maggiore di quello causato dai *lapsi*. Malgrado le sue manifeste condanne, Cipriano non chiede mai aiuto allo Stato³ affinché persegua con la violenza i dissidenti, né lo chiede agli altri cristiani. Anzi, raccomanda di seguire l'esempio delle colombe e degli agnelli,⁴ evitando ogni contatto con gli scismatici, in modo da eludere il mortale contagio. Bisogna fuggire, spiega, chi si è separato dalla Chiesa: chi fa un passo come questo è perverso e intriso di peccato; è uno che si è condannato da sé.⁵ Si può essere dunque d'accordo con Lecler quando scrive che per Cipriano, pur essendo egli il primo nella storia

¹ CCL III, 217. Per una sintesi cfr. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, 292.

² CCL III, 243. Tradotto anche da Michel Poirier, Cerf, Paris 2006 («Sources chrétiennes» 500). Per una sintesi cfr. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, 298.

³ Che non sia inconcepibile nemmeno per l'epoca precedente alla svolta costantiniana lo mostra il caso di Paolo di Samosata, che era stato destituito dalla sua sede episcopale da un sinodo. I vescovi si rivolsero infine all'imperatore Aureliano, che attorno al 272 d.C. fece allontanare il vescovo reticente facendo uso del suo potere d'ufficio.

⁴ CIPRIANO, *De ecclesiae catholicae unitate*, 9, CCL III, 255-256.

⁵ *Ibidem*, 17, CCL III, 262: «Vitate, quaeso, vos eiusmodi homines, et a latere atque auribus vestris pernicio-sa conloquia velut contagium mortis arcete, [...]. Aversandus est talis atque fugiendus quisque fuerit ab ecclesia separatus: perversus est huiusmodi et peccat, et est a semetipso damnatus».

della Chiesa a formulare il famoso assioma *Extra ecclesia nulla salus*, l'intolleranza dogmatica e disciplinare della Chiesa nei confronti del male e dell'errore esclude ogni coercizione e ammette fondamentalmente soltanto punizioni di carattere spirituale.¹

Secondo la testimonianza del diacono Ponzio, Cipriano non solo curò nel 252-253 l'assistenza ai malati nella comunità cristiana durante l'epidemia di peste, ma invitò i fedeli cristiani a fare in modo che anche i pagani avessero parte alla carità.² Un atteggiamento come questo mostra con chiarezza che la mitezza e la misericordia di Cipriano non erano limitate alla sua comunità, ma – in una situazione di emergenza, dove era in gioco la pura sopravvivenza – si estendevano a tutti gli uomini, indipendentemente dalla loro fede religiosa.

La tolleranza, nella misura in cui è sopportazione delle difficoltà della convivenza che scaturiscono dagli inevitabili risentimenti frutto dell'ansia da approvazione sociale e dalle divergenze di opinione, è il risultato di una faticosa lotta interiore e di un paziente lavoro su di sé. Cipriano dedica a questa «ascesi della tolleranza orizzontale» due opuscoli: il *De zelo et livore*³ e il *De bono patientiae*⁴. Il primo è dedicato soprattutto all'invidia. È l'invidia che dà vita a eresie e scismi. L'invidia spezza il legame della pace del Signore, fa violenza all'amore fraterno, altera la verità e distrugge l'unità.⁵ Nel *De bono patientiae* Cipriano sottolinea soprattutto la tolleranza in quanto elemento imprescindibile dell'amore:

La carità è il legame che unisce I fratelli, è il fondamento della pace; rende salda e tenace l'unità, che è superiore sia alla fede, sia alla speranza, precede le buone opere e i martiri, rimarrà sempre con noi in eterno, nei regni celesti. Alla carità toglie la pazienza, e, abbandonata, non permane; toglie alla carità la sostanza della tolleranza e della sopportazione ed essa non resiste, priva di radici e di forze (*tolle sustinendi tolerandique substantiam, et nullis radicibus ac viribus perserverat*). [...] (San Paolo) ha dimostrato che non può essere conservata né l'unità né la pace se i fratelli non si amano reciprocamente con vicendevole tolleranza e se non custodiscono il vincolo della concordia, grazie all'intercessione della pazienza.⁶

Chi ha trovato rifugio nel porto di Cristo non può far entrare nel suo cuore né ira né discordia; non può contraccambiare il male con il male, né gli è consentito odiare.⁷ Ma alla fine dei tempi verrà il giudice, che punirà i peccatori.

Cipriano ha indirizzato un'unica opera apologetica a un non cristiano, Demetrio.⁸ Con durezza Cipriano dà rilievo al dovere di pregare l'unico vero Dio secondo l'unica vera religione cattolica. Le catastrofi naturali che i Romani at-

¹ Così LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, 53.

² Cfr. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, 303-304.

³ CCL III A, 73.

⁴ *Ibidem*, 115.

⁵ CIPRIANO, *De zelo et livore*, 6, CCL III A, 78.

⁶ IDEM, *De bono patientiae*, 15, CCL III A, 126, in IDEM, *Cipriano Opuscoli/2*, trad. it. a cura di A. CERRETINI, S. MATTEOLI, C. MORESCHINI, C. DELL'OSSO, M. VERONESE, Città Nuova, Roma, 2009, 261.

⁷ *Ibidem*, 16, CCL III A, 128.

⁸ CIPRIANO, *Ad Demetrianum*, CCL III A, 33; IDEM, *Cipriano Opuscoli/2*, 189.

tribuivano ai cristiani, afferma, sono in realtà una punizione per il politeismo.¹ Cipriano ritorce dunque l'argomentazione degli avversari contro di loro, pur restando nella scia della concezione religiosa dell'antica Roma e adattandola al vero culto divino, come avverrà anche nel IV secolo. Qui non se ne parla ancora esplicitamente, ma la simbiosi tra Stato e religione cristiana è già presente in embrione. È il frutto di una mentalità tipicamente romana. Cipriano, in ogni caso, rifiuta espressamente ogni coercizione fisica, invitando Demetriano a lottare con armi spirituali:

Dal momento che mi professo cristiano in un luogo affollato, fra il popolo che mi circonda, e che io smaschero voi e i vostri dèi con una predicazione chiara e pubblica, perché ti volgi contro la debolezza del mio corpo, perché combatti contro la fragilità della mia carne terrena? Lotta con la forza del mio animo, spezza la saldezza della mia mente, distruggi la mia fede, vinci con le argomentazioni, vinci con la ragione, se puoi!²

Nell'*Ad Demetrianum* ricorda inoltre che a un cristiano non è permesso odiare:³ i cristiani devono invece sopportare i persecutori non cristiani: *Intra unam domum boni et mali interim continemur*.⁴ È solamente la morte a portare separazione. Cipriano individua quindi due tipi di tolleranza intersoggettiva, orizzontale: innanzitutto, i buoni devono tollerarsi a vicenda nelle loro debolezze con amore; questa unità dà loro poi la forza di tollerare i malvagi, di cui Dio si serve per metterli alla prova.

5. LATTANZIO

A meno di cento anni di distanza da Tertulliano, il nordafricano Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio (ca. 250 - 325)⁵ prosegue l'opera dei suoi conterranei Tertulliano, Minucio Felice e Cipriano. Quello che Lattanzio afferma sul dogma cristiano è lacunoso e in parte assai distorto. Gli mancano un'approfondita conoscenza della Bibbia e lo studio della teologia cristiana. Lattanzio non descrive tutti i sacramenti, né la liturgia; la Chiesa è in lui piuttosto assente. Egli non è insomma un testimone affidabile della fede cattolica nella sua integralità, fatta eccezione per l'ambito della morale, dove la sua originalità è manifesta.⁶ Lattanzio è il primo scrittore cristiano a sviluppare un'estesa teoria morale, cercando, nel farlo, di conciliare le cognizioni corrette della filosofia morale precristiana con i precetti cristiani, che colloca al di sopra dei sistemi filosofici profani, aprendo così la strada ad Ambrogio e ad Agostino.

Gli ultimi tre libri delle sue *Divinae institutiones*⁷ sono dedicati alla morale.

¹ CIPRIANO, *Ad Demetrianum*, 5 e 12.

² *Ibidem*, 13.

³ *Ibidem*, 25.

⁴ *Ibidem*, 19.

⁵ Su vita e opere cfr. DI BERARDINO, *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. II, 2747; P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis des origines jusqu'à l'invasion arabe*, III, E. LEROUX, Paris 1905, 287; *Laktanz*, in DÖPP, GEERLINGS, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 443.

⁶ Cfr. le valutazioni e le critiche in MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, III, 324, in particolare 337.

⁷ Edizione latina integrale a cura di E. HECK, A. WLOSOK, 3 voll., de Gruyter, Berlin - New York,

Hanno per titolo *De iustitia*, *De vero cultu* e *De vita beata*. La morale, nel suo pensiero, assume una posizione tanto elevata che Lattanzio pare talvolta voler ridurre la religione ad essa. Questo è in linea con la concezione religiosa dell'antica Roma, per la quale la religione non è tanto una ricerca della verità, quanto una forza civilizzatrice e moralizzatrice: è più importante la *disciplina* che la *doctrina*.¹ Lattanzio si volge all'élite culturale pagana, che vorrebbe guadagnare alla fede cristiana accettando e accogliendo l'eredità ellenistica classica là dove c'è del vero in ciò che afferma. Secondo Lattanzio la morale cristiana non contraddice le vere conoscenze filosofiche, ma le completa, purificandole dalle contraddizioni e conferendo loro un fondamento e una sanzione nell'aldilà. Già il nome della sua opera principale – *Divinae Institutiones* – ne segnala il carattere giuridico. Lattanzio insegnava infatti alla corte dell'imperatore Costantino. Il figlio di questi, Crispo, era suo allievo. Già nel 314 Costantino aveva iniziato a mettere esplicitamente la *iustitia* e la *aequitas* davanti alla *stricta iuris ratio*.² Lattanzio contribuì a questo rinnovamento non solo mostrando che è possibile essere al contempo un buon cristiano e un buon cittadino, ma anche che è necessario essere cristiani per diventare buoni cittadini, dal momento che solo da cristiani si conosce la vera giustizia. Se tutti venerassero l'unico vero Dio, afferma, tornerebbe l'età dell'oro e non ci sarebbero più guerre.³ La giustizia, cui è dedicato il quinto libro delle *Divinae Institutiones*, ha per Lattanzio il senso di *pietas* ed *aequitas*. Essa consiste in primo luogo nel fatto di assumere il posto giusto davanti a Dio tramite *Dei notio* e *cultus*; ma anche nel fatto che l'uomo sa trovare il suo posto tra gli uomini. Tutti gli uomini sono uguali perché sono tutti figli dello stesso Dio.⁴ Ai doveri della giustizia, che già i pensatori pagani avevano individuato, il cristianesimo aggiunge per Lattanzio i precetti della pietà, della carità e della fratellanza.

Nell'ambito di uno studio sulla libertà religiosa come il presente risultano particolarmente interessanti le riflessioni di Lattanzio in merito alla pietà, poiché è proprio in questo contesto che dà risalto all'irrinunciabilità della libertà. È un pensiero che permea tutta la sua opera. Nelle *Divinae Institutiones* Lattanzio mette in scena una sorta di concorso letterario tra paganesimo e fede cristiana, ricordando che in esso sono ammesse solo argomentazioni, e non la violenza:

Non c'è bisogno di violenze o ingiustizie, poiché nessuna religione può essere praticata a forza. La forza argomentativa deve scaturire soltanto dalle parole, non dalle percosse:

2005-2007-2009; nella collana «Sources chrétiennes» sono finora apparsi il primo, il secondo, il quarto e il quinto libro.

¹ Cfr. l'introduzione al quinto libro delle *Divinae Institutiones* di Pierre Monat, in LATTANZIO, *Institutiones divines*, libro v, tomo I, Cerf, Paris 1973 («Sources chrétiennes» 204), 11-12.

² Per ulteriori approfondimenti cfr. *ibidem*, 30.

³ LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, v, 8, 3.6: «Estote aequi ac boni, et sequetur vos sua sponte iustitia quam quaeritis. Deponite omnem malam cogitationem de cordibus vestris, et statim vobis tempus aureum revertetur: quod aliter consequi non potestis, quam si deum verum colere coeperitis». Sfortunatamente la storia non gli ha dato ragione.

⁴ *Ibidem*, v, 14, 16-17; 8, 6; vi, 10, 6.

solo così c'è volontarietà. Che [i pagani] dimostrino quanto sono arguti e sagaci: se i motivi che adducono sono veri, troveranno approvazione. Siamo pronti ad ascoltarli, se vogliono insegnare. Se invece tacciono, non crederemo certamente a nulla, così come non cederemo davanti ai loro furori»¹ «Bisogna difendere la religione, ma non lo si deve fare uccidendo, bensì morendo; non con crudeltà, ma nella sofferenza; non commettendo atti criminali, ma con la fede. I primi comportamenti sono malvagi, i secondi buoni, e in una religione bisogna poter trovare il bene, non il male. Infatti, se vuoi difendere la religione con il sangue, la tortura e il male, tu non la difendi, ma la insozzi e la violenti. Nulla dipende tanto dalla libera volontà quanto la religione; essa scompare, è annichilita nel momento in cui il sacrificio è compiuto contro volontà.²

Nella sua *Epitome divinarum institutionum*, una sintesi della sua lunga opera principale, Lattanzio usa una formulazione ancora più pregnante:

Eppure è solo nella religione che la libertà ha edificato la sua dimora. Essa, infatti, prima di ogni altra cosa è un atto volontario, e non si può costringere nessuno a venerare per forza ciò che non vuole. Al massimo si può fingere, ma non volerlo davvero.³

Questo riecheggia quanto aveva spiegato nelle *Divinae Institutiones*:

Un sacrificio compiuto a forza non è un vero sacrificio. Se non lo si fa di spontanea volontà e con tutto il cuore è una bestemmia, così come è una bestemmia quanto si costringa a farlo con la violenza, la prigione, la tortura. Se davvero esistessero dèi da venerare in questo modo, essi, per il fatto stesso di voler essere così venerati, meriterebbero di non essere dèi; gli dèi ai quali si sacrifica con lacrime e gemiti, con il sangue che scorre da tutte le membra, meritano il disprezzo degli uomini. Noi invece non pretendiamo che si preghi il nostro Dio contro la propria volontà, anche se è il Dio di tutti gli uomini, d'accordo o meno che siano. Quando ci si rifiuta di pregarlo, noi non ci adiriamo. Ci affidiamo alla sua maestà, che è in grado di vendicarsi se la si disprezza o se se ne offendono i servitori. Per questo non ci lamentiamo neppure quando ci torturano; lasciamo che sia Dio a vendicarci. Non agiamo come quelli che si elevano a difensori dei loro dèi e si infuriano contro quelli che non li venerano.⁴

Lattanzio intendeva probabilmente queste affermazioni soprattutto nel senso della libertà religiosa negativa dei cristiani, la libertà di non compiere sacrifici. Altrove sottolinea infatti – come Tertulliano nel *De idololatria* – che gli idolatri sono omicidi due volte, perché da un lato uccidono la propria anima e dall'altro uccidono coloro che obbligano a compiere il sacrificio. Gli idolatri non cercano di fare opera di convinzione con parole o argomentazioni razionali, ma attraverso la coercizione e la tortura. *O mira et caeca dementia!*⁵ Per questo gli stolti considerano stolti i cristiani: piuttosto che fare il sacrificio con l'incenso, i cristiani preferiscono morire. Fare il sacrificio sarebbe, infatti, apostasia dal vero Dio, che è Padre e Signore. Come il *pater familias*, detentore della *potestas* sugli

¹ *Ibidem*, v, 19, 11.

² *Ibidem*, v, 19, 22-23.

³ LATTANZIO, *Epitome divinarum institutionum*, 49; cfr. IDEM, *Göttliche Unterweisungen in Kurzform*, trad. ted. di E. HECK, G. SCHICKLER, K.G. Saur Verlag, München - Leipzig 2009, 113.

⁴ IDEM, *Divinae Institutiones*, v, 20, 7-9.

⁵ *Ibidem*, v, 19, 6.

schiavi e sui figli, Dio punirebbe la fuga e l'infedeltà.¹ Lattanzio dice il vero quando afferma:

Si scatenano contro di noi non perché non veneriamo gli dei, visto che anche molti altri non li venerano, ma perché è la verità in noi, come è stato giustamente detto, a far nascere l'odio.²

Il nostro autore insegna che il cristianesimo è l'unica via della verità, la via della salvezza per la vita terrena e la vita eterna.³ La dottrina cristiana, spiega, è l'unica ad essere congeniale all'anima umana, ad essere in grado di darle pienezza.⁴ Anche in Lattanzio la rivendicazione della libertà religiosa consegue in ultima analisi dalla questione della verità. Dal momento che può credere solo per libera volontà, l'uomo deve cercare il vero Dio facendo liberamente uso di argomentazioni razionali, e non per costrizione. La luce della verità è per l'anima un nutrimento che dà felicità.⁵ A tale scopo, secondo Lattanzio, deve essere illuminata dalla rivelazione.

Lattanzio porta avanti con coerenza il suo approccio non violento. Respinge, com'è noto, ogni omicidio, sia in guerra sia comminato come pena di morte.⁶ Le sue osservazioni sulla libertà religiosa, per quanto sia evidente il rifiuto dell'idolatria, sono anche un invito ai pagani a non aver paura di un confronto leale e senza timori. Lattanzio scrive in una fase storica in cui la svolta costantiniana era appena avvenuta o stava per avvenire, sicché le sue considerazioni rappresentano più un'offerta fatta ai pagani che una richiesta a favore dei cristiani. In ogni caso, i passi citati mostrano con chiarezza che egli rifiuta ogni coercizione nelle questioni religiose, sia dai pagani verso i cristiani che dai cristiani verso i pagani.

VI. CONCLUSIONE

Vogliamo al termine riformulare sotto forma di domanda la valutazione del messaggio di tolleranza del cristianesimo primitivo compiuta da Rainer Forst: è ambigua? Le ragioni della tolleranza gettano su questa tolleranza, al contempo, un'ombra, un'ombra proveniente dalla pretesa di essere in possesso di una verità universale e assoluta e di una giustizia punitiva? Vorrei rispondere con un no.

Joseph Ratzinger ha spiegato in modo convincente, a mio parere, che il tardo neoplatonismo divenne strumento di una resistenza alla pretesa cristiana e di una rifondazione del politeismo. È espressione di questo atteggiamento la nota frase di Simmaco nella sua petizione a favore del ritorno dell'*Ara victoriae* in Senato e del ripristino dei privilegi statali per i culti pagani dell'antica Roma:⁷

¹ *Ibidem*, v, 18, 12-16.

³ Cfr. *ibidem*, iv, 28, 1; 29, 15; 30, 12, ecc.

⁵ *Ibidem*, v, 1, 12.

⁷ Il testo di questa terza relazione di Simmaco si trova in originale latino e in tr. ted. in PRUDENZIO, *Contra Symmachum – Gegen Symmachus*, trad. ted. e introduzione di H. TRÄNKLE, Turnhout, Brepols 2008 («Fontes Christiani» 85), 80.

² *Ibidem*, v, 21, 1.

⁴ *Ibidem*, v, 19, 30.

⁶ *Ibidem*, vi, 20, 16-18.

È giusto e ragionevole considerare Uno ciò che tutti venerano, qualsiasi cosa esso sia. Noi osserviamo le stesse stelle, abbiamo il cielo in comune, ci circonda lo stesso cosmo. In conformità a che cosa, secondo quale sapienza ognuno è in cerca della verità? Non si può raggiungere un mistero tanto considerevole su una sola strada. Ma queste sono discussioni di gente che ha tempo e calma a disposizione. Ora vi sottoponiamo delle richieste, non delle controversie.¹

È qui percepibile un certo scetticismo; si accenna alla questione della verità, ma la si mette subito da parte. Quello che importa a Simmaco sono le sovvenzioni statali e i vecchi privilegi della casta sacerdotale pagana.

All'accusa moderna secondo cui è il monoteismo per primo a creare le condizioni dell'intolleranza religiosa, Joseph Ratzinger risponde ricordando l'ineludibilità della questione della verità. È proprio nelle culture politeistiche che è affiorata la critica dell'antico illuminismo filosofico al politeismo; una spaccatura osservabile anche nel tardo neoplatonismo: il politeismo è per il popolo, mentre per i filosofi la strada maestra è quella del congiungimento con l'Uno.²

La tolleranza non può mai fare a meno di un fondamento nella verità: la verità della dignità incondizionata dell'altro in quanto uomo, che gli viene in ultima istanza da Dio. Senza questo fondamento trascendente è impossibile restare fedeli alla tolleranza negli alti e bassi della storia e nei tumulti delle passioni. «Verità e amore sono identici. Questa affermazione – se ne coglie tutto quanto esso rivendica – è la più alta garanzia della tolleranza; di un rapporto con la verità, la cui unica arma è essa stessa e quindi l'amore».³

ABSTRACT

Nel proclamare la libertà religiosa nel Concilio Vaticano II, la Chiesa cattolica ha riscoperto le proprie radici. In questo saggio si descrive l'atteggiamento generale dei primi scrittori ecclesiastici e si esaminano i libri di Tertulliano, Cipriano e Lattanzio che furono particolarmente importanti in questo contesto. I Padri della Chiesa e gli scrittori cristiani prima di Teodosio ripudiarono la violenza – in particolare la coercizione statale – nelle questioni religiose, e fondarono questa libertà religiosa sulla verità, che può essere accettata soltanto con il libero consenso. Questo concetto autonomo di libertà religiosa che svilupparono i Padri, va oltre il concetto di libertà inautentica tipica del diritto romano, non a caso la confusione tra Chiesa e Stato ha origine nella tradizione del paganesimo romano e non nel cristianesimo.

¹ SIMMACO, *Relatio III*, 10, *ibidem*, 87.

² J. RATZINGER, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien 2004³, 180. Versione italiana: *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.

³ *Ibidem*, 244.

In proclaiming religious freedom at the Second Vatican Council the Catholic Church has rediscovered her own roots. After sketching the general attitude of Church Fathers towards religious freedom till the 4th century, the essay analyzes the writings of Tertulian, Cyprian and Lactance, who are particularly important. These authors reject violence in religious matters, basing their arguments on the search for truth which can only be accepted by free assent. They develop a specific concept of religious freedom which goes beyond the pagan Roman concept of free exercise of religious cults. The non-separation and even identification of Church and State are not originally Christian but stem from the pagan Roman tradition.