

Enrico DAL COVOLO

I RAPPORTI TRA LA CHIESA E L'IMPERO NEL SECOLO DI AMBROGIO

Non è facile scegliere una via di approccio adeguata per trattare complessivamente del secolo di Ambrogio. Come avviene di solito in questi casi, bisogna rassegnarsi a considerare alcuni aspetti, a costo di sacrificarne altri. Per rompere gli indugi, possiamo articolare in questi termini la questione che ci interessa: su quale sfondo si colloca la vita di Ambrogio?¹ Il fenomeno storico più importante, che fa da sfondo alla vita di Ambrogio, è il rapido capovolgimento dei rapporti tra la Chiesa e l'Impero. Di fatto la tendenza storica dominante nel IV secolo è la progressiva affermazione della religione cristiana sul paganesimo. In meno di ottant'anni – dalla persecuzione di Diocleziano del 303 all'editto di Teodosio del 380 – si trascorre dall'intolleranza pagana al riconoscimento del cristianesimo come unica religione dell'Impero. Da questa tendenza generale si stacca la politica anticristiana dell'imperatore Giuliano (361-363), che rappresenta in modo emblematico la reazione pagana serpeggiante nel IV secolo. Cercheremo di esaminare questi eventi nel loro ordine, riservandoci poi di valutarne le conseguenze.

¹ Per la biografia di Ambrogio vedi ora C. Pasini, *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo* (= Grandi biografie 6), Cinisello Balsamo 1996; H. Savon, *Ambroise de Milan (340-397)*, Paris 1997. Studi recenti hanno inteso scombinare il quadro tradizionale delle nostre conoscenze, a partire dall'attendibilità dell'*Epistolario* ambrosiano (edd. O. Faller – M. Zelzer, CSEL 82, 1-4, Vindobonae 1968-1996) e della *Vita* di Paolino (vedine la recente edizione a cura di M. Navoni [=Storia della Chiesa. Fonti 6], Cinisello Balsamo 1996). Il riferimento va anzitutto (ma non solo) alla monografia di N.B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital* (= The Transformation of the Classical Heritage 22), Berkeley-Los Angeles-London 1994; cfr. G. Visonà, *Lo «status quaestionis» della ricerca ambrosiana*, in: *Nec timeo mori. Atti del Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani* (Milano, 4-11 aprile 1997), Milano 1998, 31-72. Quanto alla bibliografia, dopo i *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874-1974)* (= Studia Patristica Mediolanensia 11), Milano 1981, è previsto un nuovo repertorio, a completamento dell'*Opera omnia* di sant'Ambrogio (SAEMO: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, patrocinata dalla Chiesa milanese e diretta scientificamente dalla Biblioteca Ambrosiana di Milano).

1. Prospettive sul III secolo. Prima di trattare della persecuzione di Diocleziano e della svolta costantiniana, è necessario premettere qualche riferimento al III secolo. Dieci anni fa, in occasione di una conferenza all'Associazione Guillaume Budé di Lione, Robert Turcan affacciava un interrogativo, a prima vista sorprendente: «L'imperatore Elagabalo fu precursore di Costantino?». Dopo attenta disamina, egli concludeva che Elagabalo non fu monoteista, come non fu – propriamente parlando – un «precursore di Costantino». Tuttavia il privilegio da lui accordato al *Sol Invictus*, il grande Baal di Emesa di cui egli stesso era il sacerdote circonciso, prefigurava in qualche modo l'imperatore-vescovo², cioè – a dire del Turcan – quel cesaropapismo che avrebbe gravato pesantemente sull'Impero cristiano³.

Un anno prima, nella tavola rotonda di inaugurazione dell'anno accademico 1985-1986 presso l'Istituto Patristico «Augustinianum», Raffaele Farina – uno dei più accorti studiosi dell'imperatore Costantino e della prima teologia politica del cristianesimo – osservava che «le radici della cosiddetta „epoca costantiniana” sono da ricercarsi più indietro nel tempo» e che, di conseguenza, l'unione tra Impero romano e religione cristiana realizzata da Costantino «non possiede quel carattere esplosivo rivoluzionario che le viene attribuito»⁴. Oggi, a dieci anni di distanza, occorre riconoscere la validità delle intuizioni – diversificate, e tra loro indipendenti – di Turcan e di Farina. Lo storico delle origini cristiane, come lo studioso di letteratura cristiana antica, devono ritenere ormai che la cosiddetta *svolta costantiniana*, con le sue enormi conseguenze, fu anticipata di oltre un secolo (entro quale misura resta difficile precisarlo) dalla straordinaria tolleranza di Commodus e dei Severi⁵. Nell'insieme la situazione dei rapporti tra la Chiesa e l'Impero nel III secolo appare mutevole: lunghi periodi di tolleranza si alternano a episodi più o meno gravi di persecuzione. Ma – a parte i fatti del 202, la persecuzione di Massimino e quelle di Decio e di Valeriano – in genere la politica imperiale sembra orientata alla pacifica accettazione del cristianesimo nella compagine dell'Impero. Accenno

² Vedi più avanti, note 24-25 e contesto.

³ Cfr. R. Turcan, *Héliogabale précurseur de Constantin?*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 1988 num. 1, pp. 38-52; vedi anche L. Cracco Ruggini, *Elagabalo, Costantino e i culti «siriaci» nella Historia Augusta*, in: *Historiae Augustae Colloquium [Parisinum] MCMXC* (= *Historiae Augustae Colloquia. Nova series* 1), Macerata 1991, pp. 123-146.

⁴ R. Farina, *Eusebio di Cesarea e la «svolta costantiniana»*, «Augustinianum» 26(1986), p. 316. Dello stesso autore vedi più diffusamente *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo* (= *Bibliotheca Theologica Salesiana* 1, 2), Zürich 1966.

⁵ Cfr. E. Dal Covolo, *Ancora sulla «Statua di sant'Ippolito». Per una «messa a punto» dei rapporti tra i Severi e il cristianesimo*, «Augustinianum» 32(1992), pp. 51-59 (ripubblicato: «Studia Patristica» 24(1993), pp. 62-69); idem, *Gli imperatori Severi e la «svolta costantiniana»*, in: *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino* (= *Biblioteca di Scienze Religiose* 117), Roma 1995, pp. 75-88; idem, *La Constitutio Antoniniana e lo sviluppo dell'Impero e della Chiesa nell'età dei Severi*, «Augustinianum» 37(1997), pp. 303-309.

appena al caso-limite di Filippo l'Arabo (244-249), la cui conversione alla fede cristiana risulta attestata da tre fonti indipendenti fra loro⁶, e mi riferisco piuttosto al filocristianesimo degli imperatori Severi (193-235).

Si può osservare complessivamente che tra la fine del II e i primi decenni del III secolo l'organizzazione della *res publica* denuncia le crepe della prossima crisi, mentre le istituzioni ecclesiali si affermano progressivamente in un Impero ufficialmente persecutore. E mentre la crisi viene ritardata dall'avvento dei Severi – vistosamente impegnati nel consolidamento e nella propaganda religiosa della monarchia –, l'adesione ormai palese degli ambienti di corte e delle famiglie senatorie al cristianesimo prefigura il definitivo atto di conquista dell'Impero da parte della Chiesa. Allo stesso tempo i molteplici contatti tra le due istituzioni si riflettono anche nella consonanza tra l'ideologia religiosa della corte imperiale e l'egemonia monarchiana della Chiesa di Roma⁷. Nel medesimo contesto si registrano alcuni casi singolari di collaborazione tra la *familia principis* e cristiani ben conosciuti a Roma: valga per tutti quello del poligrafo Giulio Africano, che Alessandro Severo prepone alla costruzione della biblioteca imperiale del Pantheon⁸. Ma intorno alla metà del secolo la persecuzione di Decio⁹ – la prima per editto¹⁰ – pone bruscamente termine al lungo periodo di pace e ai molteplici episodi di dialogo tra la Chiesa e l'Impero¹¹. Insieme alle successive persecuzioni per editto – quelle di Valeriano del 257¹² e di Diocleziano del 303 –, essa rinvia di qualche decennio la soluzione del conflitto fra le due istituzioni. Osserviamo più da vicino alcuni aspetti della persecuzione

⁶ Cfr. H. Crouzel, *Le christianisme de l'empereur Philippe l'Arabe*, «Gregorianum» 56(1975), pp. 545-550; M. Sordi, *I cristiani e l'impero romano* (= Di fronte e attraverso 118), Milano 1991², pp. 105-110. Vedi però M. Pavan, *Filippo l'Arabo e il millenario dell'Urbe*, «La Parola del Passato» 45(1990), pp. 401-419.

⁷ Cfr. E. Dal Covolo, *Tematiche cristologiche nell'età dei Severi*, in: Bessarione. *La cristologia dei Padri della Chiesa*. Bessarionaea 6, Roma 1988, p. 86: «Sembra possibile affermare che le fondamentali tendenze della cristologia patristica (di solito ricondotte, secondo una dialettica fin troppo scontata, l'una – il monarchianesimo – all'"anima giudaica", l'altra – il subordinazionismo – all'"anima ellenistica" del cristianesimo primitivo) trovano riscontri degni di nota nei fondamentali articoli dell'ideologia religiosa severiana, precisamente nel tendenziale monoteismo e nel reale sincretismo della dinastia». Vedi anche idem, *La religione a Roma tra «antico» e «nuovo»: l'et dei Severi*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 30(1994), pp. 237-246.

⁸ Cfr. idem, *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo* (= Biblioteca di Scienze Religiose 87), Roma 1989, pp. 74-75.

⁹ Cfr. R. Selinger, *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung* (= Europäische Hochschulschriften 3, 617), Frankfurt am Main 1994.

¹⁰ Cfr. E. Dal Covolo, *202 dopo Cristo: una persecuzione per editto?*, «Salesianum» 48(1986), pp. 363-369.

¹¹ Cfr. idem, *Chiesa Società Politica. Aree di «laicità» nel cristianesimo delle origini* (= Ieri Oggi Domani 14), Roma 1994, pp. 123-125.

¹² Cfr. P. Keresztes, *Two Edicts of the Emperor Valerian*, «Vigiliae Christianae» 29(1975), pp. 81-95.

diocleziana, che apre in modo drammatico il capitolo dei rapporti tra la Chiesa e l'Impero nel IV secolo.

2. Dalla persecuzione di Diocleziano all'editto di Galerio. A Nicomedia, il 24 febbraio del 303, l'imperatore Diocleziano promulga un editto¹³, conservato in forma incompleta dalle nostre fonti, Lattanzio ed Eusebio di Cesarea. Secondo Lattanzio, tale editto prevedeva che i cristiani fossero privati di tutti gli onori e le dignità (*honores e dignitates*); erano passibili di ogni supplizio, da qualunque ordine e grado provenissero; contro di loro poteva essere intentata qualsiasi azione legale, senza che potessero ricorrere in giudizio (*non de iniuria, non de adulterio, non de rebus ablati agere possent*). In una parola, erano uomini senza libertà e senza voce¹⁴. Secondo Eusebio, l'editto prevedeva che le chiese venissero rase al suolo, che le Scritture fossero bruciate e distrutte, che i cristiani perdessero qualunque dignità, che ai servitori e ai liberti cristiani fosse tolta la libertà, se si ostinavano a rimanere fedeli alla loro religione. «Di questo tenore», prosegue Eusebio, «fu il primo editto (*graphé*) contro di noi»; poco tempo dopo, si aggiunsero altri due decreti (*grámmata*) di persecuzione, che ordinavano di imprigionare in ogni luogo i capi delle Chiese, e di costringerli con tutti i mezzi a sacrificare. A loro volta, questi decreti furono seguiti da un altro, secondo il quale chi sacrificava poteva andarsene libero, ma chi resisteva doveva essere tormentato con mille supplizi¹⁵. Eusebio a differenza di Lattanzio intende dunque riferirsi a quattro editti di persecuzione, promulgati dall'imperatore in pochi mesi, uno dopo l'altro? La maggior parte della critica sembra crederlo. Di recente, però, Frank Kolb ha avanzato una decisa riserva nei confronti di questa interpretazione. Egli ritiene che i *grámmata* successivi al 24 febbraio 303 non siano altro che direttive indirizzate dall'imperatore ai magistrati locali per regolare l'esecuzione del primo e unico editto (*graphé*)¹⁶.

In ogni caso, sono d'accordo con il Kolb che la politica religiosa di Diocleziano corrispondeva esattamente alla sua concezione della tetrarchia: dalla teocrazia tetrarchica (com'è noto, gli imperatori si consideravano partecipi essi soli delle famiglie di Giove e di Ercole) dipendeva la *concordia imperatorum*, che a sua volta garantiva la *concordia militum* e la coesione dell'Impero. Cos la teologia imperiale «inaspriva la tendenza, riconoscibile dai tempi di

¹³ La più recente raccolta della legislazione imperiale sul cristianesimo è quella curata da A. Barzano, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale* (= Letture cristiane del primo millennio 24), Milano 1996 (bibliografia, pp. 99-109).

¹⁴ Cfr. Lactantius, *De morte persecutorum* 13, 1, ed. J. Moreau, Sch 39, Paris 1954, pp. 91-92.

¹⁵ Cfr. Eusebius, HE VIII 2, 4-5; VIII 6, 10, ed. G. Bardy, Sch 55, Paris 1958, pp. 7-14.

¹⁶ Cfr. F. Kolb, *L'ideologia tetrarchica e la politica religiosa di Diocleziano*, in: *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico* (= Università degli Studi di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia 47), Macerata 1988, pp. 17-44.

Decio, ad una radicalità crescente nel campo della politica religiosa»¹⁷. In maniera coerente, la persecuzione di Diocleziano è apparsa spesso agli storici antichi e moderni come la più determinata nell'intento di sradicare il cristianesimo. Nell'ottavo libro della *Storia Ecclesiastica* Eusebio di Cesarea – che è fonte contemporanea, e in molti casi testimone oculare – ne rievoca le atrocità, e descrive con ammirazione l'eroismo dei cristiani davanti al martirio.

Il 1° maggio del 305 Diocleziano rinuncia al trono. Dopo di lui, la persecuzione diminuisce gradualmente la sua intensità, finché l'imperatore Galerio, ormai morente, il 30 aprile del 311 pubblica l'editto di *indulgentia* verso i cristiani.

Anche in questo caso il testo dell'editto è conservato dalle nostre due fonti, cioè da Lattanzio nell'originale latino e da Eusebio nella traduzione greca¹⁸. Il documento è di notevole interesse, perché richiama in sintesi gli elementi del contrasto fra il cristianesimo e Roma, e perché intende giustificare i motivi del nuovo atteggiamento dell'Impero verso la Chiesa. Al riguardo, faccio mie le conclusioni di Paolo Siniscalco, che di recente ha condotto un'indagine filologico-storica molto puntuale sul testo dell'editto¹⁹. Si può osservare anzitutto che Galerio riprende i grandi temi non solo dell'ideologia tetrarchica, ma più in generale della politica di Roma verso i cristiani, quale è attestata dalle fonti più antiche²⁰. In secondo luogo, la ricostruzione dei fatti proposta dall'editto sembra dimostrare la responsabilità primaria di Galerio nella politica religiosa di Diocleziano.

L'editto ripercorre puntualmente i fatti più recenti – a partire soprattutto da quelli del 303 – per darne ragione, e in pari tempo per legittimare il cambio di una linea politica, di cui si riconosce il fallimento. La «chiave di volta» di questo sviluppo è una considerazione nuova del *deus Christianorum*. Egli ha un posto di rilievo nella visione espressa dall'editto, se gli è affidata – attraverso le preghiere dei cristiani – la *salus* degli imperatori e della stessa *res publica*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 44.

¹⁸ Cfr. Lactantius, *De morte persecutorum* 13, 1, ed. J. Moreau, SCh 39, pp. 117-118; Eusebius, HE VIII 17, 3-10, ed. G. Bardy, SCh 55, pp. 39-41.

¹⁹ Cfr. P. Siniscalco, *L'editto di Galerio del 311. Qualche osservazione storica alla luce della terminologia*, in: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. X Convegno Internazionale*, Napoli 1995, pp. 41-53 (bibliografia disseminata nelle note).

²⁰ Per una sintesi rapida ed efficace, si può vedere: R. Cantalamessa, *Cristianesimo e impero romano nel pensiero dei Padri antenicieni. Per una valutazione storica della «Svolta Costantiniana», «Augustinianum»* 12(1972), pp. 373-390. Vedi inoltre – per fermarci alla bibliografia italiana – la monografia di G. Jossa, *I cristiani e l'impero romano da Tiberio a Marco Aurelio*, Napoli 1991 (in dichiarata polemica – cfr. *ibidem*, pp. 8-9 – con M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, e eadem, *I cristiani e l'impero...*), e il vivace dibattito da essa suscitato: se ne trova eco nella relativa recensione della Sordi, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 45(1991), pp. 514-517. Vedi infine E. Dal Covolo, *I cristiani e la politica. Cristianesimo e impero romano nei primi tre secoli*, in: *Cultura e promozione umana. Fondamenti e itinerari* (= Cultura e lingue classiche 4), Troina 1996, pp. 83-94.

D'altra parte numerosi indizi denunciano la persistenza dell'ideologia religiosa imperiale. Nel caso specifico del nostro editto, essa si accompagna a una precisa scelta terminologica, che denuncia il programma galeriano. «Galerio», rileva Siniscalco, «e con lui e dopo di lui altri imperatori, sempre più si rendono conto che bisogna ricomporre una comunione di sentimenti tra i cittadini di una società ormai fragile per difficoltà interne ed esterne alle quali deve far fronte, mentre cominciano ad avvertire che il cristianesimo può diventare l'anima e lo strumento di una riforma civile, anche perchè i poteri del vecchio politeismo si sono esauriti. Ed è questo un elemento di notevole rilievo: lo stesso politeismo assume nel nuovo quadro un peso e un significato del tutto diverso. L'editto – che riflette, a quanto sembra, una sorta di compromesso politico-religioso, più che una visione sincretistica – è sintomo di una situazione gravida di novità impreviste, ed è insieme punto di passaggio verso le *Litterae* [di Costantino e di Licinio] del 313»²¹.

3. La svolta costantiniana. Di fatto la vera svolta nei rapporti tra la Chiesa e l'Impero è segnata dalla conversione di Costantino del 312²² e dalla pubblicazione del cosiddetto *editto di Milano* del 313²³. Sono questi gli eventi decisivi che cambiano radicalmente la storia dell'Impero e della Chiesa. Cos all'inizio del IV secolo si verifica una delle rivoluzioni più importanti che la Chiesa abbia mai conosciuto: ignorata e perseguitata nel periodo precedente, a un tratto essa acquista completa libertà, fino a godere privilegi sempre più ampi. A questa rivoluzione resta indiscutibilmente legato il nome dell'imperatore Costantino. Stando a Eusebio di Cesarea, suo entusiasta biografo, egli definiva se stesso *epískopos tôn ektós*, cioè «vescovo di quelli di fuori», «vescovo al di fuori della gerarchia»²⁴. Santo Mazzarino ha tradotto Eusebio in modo singolare, ma certo efficace, definendo Costantino «vescovo dei laici»²⁵.

²¹ P. Siniscalco, *L'editto di Galerio del 311...*, pp. 52-53.

²² Sull'atteggiamento di Costantino nei confronti del cristianesimo («intima conversione» o «adesione esteriore?»), cfr. V. Neri, *Medius Princeps. Storia e immagine di Costantino nella storiografia latina pagana*, Bologna 1992 (bibliografia, pp. 332-341); J. Bleicken, *Constantin der Grosse und die Christen* (= Historische Zeitschrift 15), München 1992; e ora A.M. Ritter, *Constantin und die Christe*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 87(1996), pp. 251-261.

²³ Per un'ampia riflessione su Costantino e il suo tempo – qui di necessità appena accennata – vedi ora i due tomi curati da G. Bonamente – F. Fusco, *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*. Macerata, 18-20 dicembre 1990 (= Università degli Studi di Macerata. Facoltà di Lettere e Filosofia 67. Atti 21), Macerata 1992-1993.

²⁴ Cfr. Eusebius, *Vita Costantini* IV 24, ed. F. Winkelmann, GCS 7 (*Eusebius Werke* 1, 1, Berlin 1975), p. 128. Sull'«imperatore-vescovo» da Costantino a Teodosio vedi ultimamente G.W. Bowersock, *From Emperor to Bishop: the Self-Conscious Transformation of Political Power in the fourth Century A.D.*, «Classical Philology» 81(1986), pp. 298-307.

²⁵ Vedi al riguardo R. Farina, *Il popolo nella Chiesa, secondo Eusebio di Cesarea*, in: *Cristianesimo e istituzioni politiche...*, pp. 117-122, e ora F. Amarelli, *Epískopos tôn ektós: una singolare autodesignazione trasmessaci dalla «Vita Constantini»*, in: *Il processo di designazione dei Vescovi*.

Ritengo più vicino alla realtà ciò che lo stesso Mazzarino annota nel medesimo contesto: eliminato Licinio dopo la battaglia di Crisopoli del 18 settembre 324, l'imperatore «diventava l'unico augusto». Come nel cielo aveva trionfato la *monarcha* divina, l'unico e vero dio, cos sulla terra si realizzava l'unità assoluta di governo, la *monarcha* dell'*oikouménē*. Era una esigenza che aveva segnato di sé tutto il principato. Essa aveva assunto una preminente importanza, anche ideologica, nel III secolo. Non aveva gi enunciato Caracalla il principio che "come Zeus, egli solo, ha il regno degli dei, cos pure lo d ad uno solo degli uomini?". La parola d'ordine del III secolo era stata monarcha: tanto nelle controversie teologiche (*monarchiam tenemus*) quanto negli affannosi tentativi di affermare un potere politico unitario. Il IV secolo dava realtà concreta a questa "parola d'ordine" del III secolo: come gi Decio aveva voluto essere "signore di tutta l'*oikouménē*" (*pásēs oikouménēs despótes*), cos Massenzio e Costantino avevano il titolo di *totius orbis imperator*. Ma la vera attuazione restava riserbata a Costantino, soprattutto dopo Crisopoli. Nel 324 egli, sconfitto Licinio, ha attuato la monarchia politica universale; nel 325, in occasione del concilio di Nicea [da lui convocato], ha partecipato alla definizione del concetto cattolico di *monarchía* divina nel quadro del dogma trinitario²⁶. Per questo Costantino favor in tutti i modi l'episcopato, adottando misure di protezione, elargendo privilegi e donazioni, e facendo edificare basiliche in molte città dell'Impero. Per lo stesso motivo egli intervenne attivamente nelle dispute teologiche che laceravano la comunità cristiana, segnatamente nella controversia ariana – che tanta parte avrà nella vita di Ambrogio²⁷ – e nella crisi donatista.

In tutti questi casi la politica religiosa di Costantino – non sempre chiara e lineare sul versante dottrinale – risulta per lo più ispirata alla ricerca di formule conciliative, sulle quali l'imperatore imponeva concordia e unità. E' questa politica a dare contenuto alla formula già citata di *epískopos tôn ektós*, o a quella di *koinós epískopos*, formule che – come scrive Giorgio Bonamente – «vanno intese nella loro voluta approssimazione e, soprattutto, adeguando

Storia, legislazione, prassi. Atti del X Symposium Canonistico-Romanistico (= «Utrumque Ius». Collectio Pontificiae Universitatis Lateranensis 27), Roma 1996, pp. 75-80.

²⁶ S. Mazzarino, *L'impero romano*, 3 (= Universale Laterza 245), Roma-Bari 1973, pp. 658-659.

²⁷ Il relativo dibattito critico si è notevolmente arricchito con la pubblicazione pressoché contemporanea di due volumi recenti: quello di D.H. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts* (= Oxford Early Christian Studies), Oxford 1995, e quello di Ch. Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364-381 n. Chr.)* (= Beiträge zur historischen Theologie 90), Tübingen 1995. Sul contesto teologico del IV secolo cfr. A. Amato, *I quattro Concili: le grandi controversie trinitarie e cristologiche*, in: *Storia della Teologia*, 1: *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Roma-Bologna 1995, pp. 207-264 (bibliografia, pp. 263-264).

l'analisi semantica al quadro storico altrimenti ricostruito e non viceversa; tanto più che si tratta di espressioni impiegate consapevolmente in contesti non propri. Esse definiscono in modo emblematico, e pertanto efficace ma incompleto, il compito assunto dall'imperatore di supremo moderatore della *religio* cristiana, nell'interesse dell'impero, ma non nella forma limitativa dell'ordine pubblico, quanto piuttosto nel senso più ampio, ed avvertito come irrinunciabile, di porre sotto tutela di una sola *religio* tutto l'orbe romano. Sotto questo profilo l'imperatore era coerente depositario della tradizione la quale ha riconosciuto all'Augusto la funzione di mediatore fra il divino e l'umano: in questa prospettiva egli ha compiuto le sue scelte religiose, coinvolgendo tutti i sudditi ed avendo esplicito riconoscimento di questo ruolo anche da parte dei cristiani, fino alla proclamazione, precaria e temporanea, di una sua "santificazione"²⁸.

Sembrano in contraddizione con questa analisi la *politica antipagana* di Costantino – così fiacca e piena di ripensamenti –, e in particolare il rescritto di *Hispellum* del 335-337, con cui Costantino permise che si costruisse un tempio per il culto della famiglia imperiale²⁹. In realtà prevale sempre nella politica religiosa di Costantino l'intento di imporre concordia e unità, a costo di conciliare istanze fra loro contrastanti. Calata in questa concretezza di governo, la cosiddetta *svolta costantiniana* appare meno rivoluzionaria di quanto sembri credere certa manualistica corrente³⁰.

4. Da Costantino a Teodosio: la reazione pagana fino all'editto di Tessalonica³¹. In linea di principio, dunque, Costantino si sforzò di garantire la coesistenza del culto pagano con quello cristiano. I suoi successori, invece, irrigidirono in senso antipagano la legislazione imperiale, fino a ordinare l'abolizione del culto degli dei³². In questo senso la tradizione pagana – da Giuliano

²⁸ G. Bonamente, *La «svolta costantiniana»*, in: *Cristianesimo e istituzioni politiche...*, p. 102.

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 110.

³⁰ Vedi sopra, nota 4 e contesto; cfr. anche R. Farina, *La concezione della pace nel sec. IV. A proposito di Costantino il Grande ed Eusebio di Cesarea*, in: *Super fundamentum Apostolorum. Studi in onore di S. Em. il Cardinale A.M. Javierre Ortas* (= Biblioteca di Scienze Religiose 125), Roma 1997, pp. 229-239.

³¹ Vedi soprattutto G. Crifo, *La Chiesa e l'Impero nella storia del diritto da Costantino a Giustiniano*, di prossima pubblicazione in *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano* (= Biblioteca di Scienze Religiose), Roma 1997. Il volume raccoglie gli *Atti delle II Giornate Patristiche Torinesi* (29-30 aprile 1996). Contiene diversi contributi utili per la nostra ricerca, in particolare quelli di L. Cracco Ruggini, *I cristiani e le istituzioni politiche di Roma nel tardo Impero*, e di L.F. Pizzolato, *Ambrogio e la libertà religiosa nel IV secolo*.

³² Sulla repressione del culto pagano dopo Costantino vedi ora P.F. Beatrice, *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani: un problema storiografico*, «Cristianesimo nella storia» 11 (1990), pp. 441-447, che introduce una serie di contributi dedicati al «fenomeno dell'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani dei due secoli che vanno da Costantino fino a Giustiniano, prendendo le mosse dalla presentazione dei testi legislativi, per passare poi alla ricognizione di una serie di eventi

l'Apostata a Libanio – è concorde, quando attribuisce a Costantino la spoliatura e il disprezzo dei templi, e a Costanzo II (337-361)³³ la loro distruzione³⁴. Era naturale che la reazione pagana serpeggiasse negli ambienti culturali del IV secolo. Se ne fece paladino l'imperatore Giuliano, detto l'*Apostata* dai polemisti cristiani. Nel giro di un paio d'anni (361-363), troncata dalla morte in guerra contro i Persiani, egli impostò una rigida politica di restaurazione del paganesimo. Il suo provvedimento anticristiano più famoso mirava a togliere l'insegnamento ai professori cristiani³⁵. A tale proposito occorre prendere in esame la cosiddetta costituzione *Magistros studiorum* del 17 giugno 362 – che venne poi accolta nel *Codex Theodosianus* (13, 3, 5) –, e un testo greco senza titolo, certamente lacunoso e probabilmente anche mutilo, inserito dal Bidez nell'*Epistolario* di Giuliano (61 c). Questa seconda fonte – la sola da cui traspare espressamente l'intenzione anticristiana dell'imperatore – di solito è considerata come una circolare esplicativa della costituzione citata.

Vi si richiama anzitutto la necessità, per una corretta azione educativa, dell'assoluta coerenza tra gli insegnamenti impartiti e le personali convinzioni del professore, perché – vi si dice – chiunque pensa una cosa e ne insegna un'altra è ben lontano dalla genuina educazione, quanto dall'onestà. Pertanto, una fondamentale esigenza di rigore morale impedisce che gli insegnanti possano coltivare delle convinzioni inconciliabili con l'esercizio della loro professione. Insomma, delle due cose l'una: «Se [gli insegnanti] stimano sapienti coloro di cui si fanno interpreti, e dei quali siedono – per cos dire – come profeti, cerchino anzitutto di imitarne la pietà verso gli dei; se invece ritengono che [gli autori antichi] abbiano errato riguardo alle divinità, vadano nelle chiese dei Galilei a interpretare Matteo e Luca...» (qui il manoscritto registra una lacuna: forse è caduto un passaggio ingiurioso nei confronti dei cristiani).

storici che videro scatenarsi l'aggressività della componente cristiana a tutti i livelli» (*ibidem*, p. 446). Tale impostazione della ricerca non può andare senza riserva critica. In ogni caso sono utili per noi gli studi di J. Gaudemet, *La législation anti-païenne de Constantin à Justinien*, *ibidem*, pp. 449-468, e di F. Paschoud, *L'intolérance chrétienne vue et jugée par les païens*, *ibidem*, pp. 545-577.

³³ Sull'imperatore Costanzo resta fondamentale la monografia di R. Klein, *Constantius II. und die christliche Kirche* (= Impulse der Forschung 26), Darmstadt 1977 (bibliografia, pp. 299-314). Vedi anche T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge-London 1993.

³⁴ Cfr. G. Bonamente, *La «svolta costantiniana»*, in: *Cristianesimo e istituzioni politiche...*, p. 111; P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano* (= Biblioteca Universale Laterza 199), Roma-Bari 1996, pp. 201-226.

³⁵ Cfr. E. Dal Covolo, *La paideia anticristiana dell'imperatore Giuliano. A proposito dell'editto del 17 giugno 362*, in: *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena)* (= Biblioteca di Scienze Religiose 80), Roma 1988, pp. 73-85 (ampia bibliografia disseminata, cui rinvio per la documentazione. Aggiungo solo F. Scorza Barcellona, *Martiri e confessori dell'età di Giuliano l'Apostata: dalla storia alla leggenda*, in: *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli 1995, pp. 53-84).

Rispunta, nella formulazione provocatoria dell'*aut aut*, il polemista della *Contra Galilaeos*, e tanto più quando l'imperatore aggiunge: «Voi avete stabilito nelle vostre leggi che bisogna astenersi dalle carni delle vittime sacrificate. Ebbene, io voglio che anche le vostre orecchie e la vostra lingua siano rigenerate», evidentemente grazie all'astensione (ma anche qui il testo è lacunoso) «dalle letture e dagli insegnamenti degli autori antichi»³⁶.

Ai nostri giorni, nel contesto di una valutazione marcatamente positiva della complessa personalità dell'Apostata, si è voluto mettere in dubbio l'intento anticristiano della legislazione scolastica giuliana, scindendo il rapporto tradizionalmente accettato tra la costituzione *Magistros studiorum* e l'*Epistola* citata. Da parte mia, sono d'accordo sulla necessità di allentare il rapporto fra i due documenti: tra loro c'è un divario che non permette di considerare l'*Epistola* come una circolare esplicativa della costituzione. Non sono d'accordo invece quando si pretende che l'imperatore Giuliano non abbia mai promulgato una legge anticristiana. Rimango dell'avviso – come ho già ipotizzato in altra sede³⁷ che tra l'editto del 17 giugno 362 e l'*Epistola* possa esserci stato un ulteriore intervento legislativo anticristiano, che si riferiva in sostanza all'*aut aut* esposto nell'*Epistola*: un *aut aut* concordemente recepito dalle coeve testimonianze cristiane come un attentato alla libertà di parola.

Valga per tutte la testimonianza del vescovo Ambrogio. Egli riferisce che le minoranze pagane pretendevano dall'imperatore la restaurazione degli antichi privilegi: «Proprio loro», polemizza Ambrogio, «che con la più recente (*proxima*) legge di Giuliano ci negarono persino l'uso della parola e dell'insegnamento, che non dovrebbe essere un privilegio per nessuno» (*loquendi et docendi communem usum*)»³⁸.

Ebbene, solo l'ipotesi di altri interventi legislativi – di cui si è perduta la memoria – permette di colmare il divario tra la costituzione *Magistros studiorum* e l'*Epistola* di Giuliano, e nello stesso tempo consente di spiegare il senso dell'aggettivo *proxima*, impiegato da Ambrogio in rapporto a una legislazione restrittiva del diritto comune di parlare e di insegnare. Già il Migne proponeva, sia pure in forma dubitativa, una sua spiegazione di tale aggettivo: *Legem proximam hanc forte, dicit, quam ultimam promulgaverit idem imperator*³⁹. Anche in questa ipotesi bisogna escludere che la *lex*, a cui Ambrogio si riferisce, fosse l'editto del 17 giugno 362. Ma la legge da noi ipotizzata poteva essere indicata *proxima* da Ambrogio, più ancora che in senso assoluto, in rapporto alla precedente legislazione scolastica giuliana, segnatamente per distinguere il provvedimento in oggetto da quello del 17 giugno 362. In ogni modo – ed è

³⁶ Julianus, *Epistola* 61 c, ed. J. Bidez, Paris² 1960, pp. 73-75.

³⁷ Cfr. E. Dal Covolo, *La paideia anticristiana dell'imperatore Giuliano ...*.

³⁸ Ambrosius, *Epistola* 10, 72 (Maur. 17), 4, ed. G. Banterle, SAEMO 21, p. 40.

³⁹ Ambrosius, *Epistola* 17, 4, PL 16, 1002, nota 71.

questo ciò che interessa di più, al di là dell'ipotesi formulata – non sembra giusto minimizzare la portata anticristiana della legislazione giuliana, soprattutto in considerazione delle testimonianze dei Padri della Chiesa e degli storici pagani e cristiani del IV secolo. Al contrario, bisogna riconoscere un progressivo irrigidimento della politica religiosa imperiale, in stretto rapporto con la reazione pagana del IV secolo.

Il caso di Giuliano, tuttavia, rimane isolato. La storia marciava in altra direzione. Il 27 febbraio del 380 l'imperatore Teodosio pubblicava a Tessalonica l'editto *Cunctos populos*, con il quale prescriveva a tutti i sudditi dell'Impero la religione «trasmessa dall'apostolo Pietro ai Romani, professata dal pontefice Damaso e da Pietro, vescovo di Alessandria»⁴⁰.

* * *

Nella *Morte di Teodosio* Ambrogio traccia una sintesi audace dei rapporti tra la Chiesa e l'Impero nel IV secolo: «Costantino», scrive il vescovo di Milano parlando dell'incontro in cielo fra Teodosio e lo stesso Costantino, «ottenne un posto di grande merito, poiché fu il primo degli imperatori a credere, e lasciò dopo di sé agli altri principi l'eredità della fede». E prosegue, un po' più avanti: «Di là derivano gli altri principi cristiani, fatta eccezione del solo Giuliano, che abbandonò l'autore della sua salvezza per darsi all'errore della filosofia; di là Graziano e Teodosio»⁴¹. Da quanto ci risulta⁴², nel contrasto fra cristianesimo e paganesimo Ambrogio ebbe in Occidente una parte decisiva, e il suo atteggiamento – come lucidamente osserva Marta Sordi – consente di interpretare questo scontro nell'unica prospettiva storicamente corretta: quella «della mentalità dei Romani del IV secolo, condivisa da pagani e da cristiani, e dalla tradizione politica dell'Impero, non quello delle idee moderne sulla tolleranza e sul dialogo fra religioni diverse»⁴³. In verità l'editto di Tessalonica e i provvedimenti immediatamente successivi non nacquero dalle pressioni di Ambrogio, che a quell'epoca non aveva alcuna influenza su Teodosio⁴⁴. Essi riprendono piuttosto la politica antipagana di Costanzo e obbediscono alla logica che la

⁴⁰ *Codex Theodosianus* 16, 1, 2; Vedi G. Lombardi, *Persecuzioni Laicità Libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla «Dignitatis humanae»* (= La cultura 43), Roma 1991, pp. 146-149 (testo dell'editto e osservazioni di commento).

⁴¹ Ambrosius, *De obitu Theodosii* 40, 51, ed. G. Banterle, SAEMO 18, pp. 240-248; cfr. F.E. Consolino, *Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal «De obitu» di Ambrogio alle storie ecclesiastiche*, «Cristianesimo nella storia» 15(1994), pp. 257-277.

⁴² Vedi le riserve critiche affacciate sopra, nota 1.

⁴³ M. Sordi, *Cristianesimo e paganesimo dopo Costantino*, in: *L'Impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali* (= Cultura e attualità), Roma 1991, p. 123.

⁴⁴ Cfr. eadem, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*, in: *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani* (= Studia Patristica Mediolanensia

repressione religiosa ha sempre assunto nella tradizione romana, non solo durante l'Impero cristiano, ma anche e soprattutto durante l'Impero pagano e la Repubblica: il culto da reprimere è assimilato, a seconda dei casi, al sacrilegio, all'empietà, alla magia o all'ateismo. La repressione si proclama dunque diretta non contro la religione, ma contro una perversione della religione, contro una profanazione colpevole e pericolosa per la *res publica*.

La politica religiosa dell'Impero ha sempre inteso garantire la protezione della divinità per la propria salvezza, presentando ad essa la sottomissione di un culto senza impedimenti. Gli interventi legislativi – da Galerio a Teodosio –, mentre gradualmente riconoscono ai cristiani la piena libertà religiosa e, all'inverso, limitano l'esercizio del culto pagano, si trovano paradossalmente sulla linea della tradizione romana, una volta decisa, dopo Galerio, l'inopportunità della persecuzione contro i cristiani: occorreva sostituire il culto pagano con il culto cristiano, pur lasciando intatto il *sistema* del raccordo tra politica e religione, unica garanzia di sopravvivenza per l'Impero⁴⁵. E' per questo motivo che il cristianesimo, da *religio illicita* e perseguitata, diviene la religione ufficiale di Roma⁴⁶. Non possiamo diffonderci sulle conseguenze enormi di questo capovolgimento di rapporti.

Troppo spesso si insiste sull'abbraccio soffocante offerto alla Chiesa dall'imperatore cristiano: del resto, sono evidenti le ambiguità del processo di *sostituzione*, di cui abbiamo accennato. Uomini come Ambrogio non potevano non accorgersene, sperimentando – talvolta dolorosamente – la pesante ingerenza dell'imperatore nelle vicende della Chiesa. Ma occorre considerare anche le enormi possibilità che venivano aperte alle comunità cristiane. Esse potevano finalmente riorganizzare le proprie strutture interne – a partire dai vari gradi gerarchici e dalla formazione dei sacri ministri⁴⁷, e definire vantaggiosamente i rapporti con l'esterno. In questo complesso fenomeno della so-

6), Milano 1976, I, pp. 203-229; eadem, *La concezione politica di Ambrogio*, in: *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo...*, pp. 143-154.

⁴⁵ Vedi per esempio F. Heim, *La théologie de la victoire de Constantin a Théodose* (= *Théologie historique* 89), Paris 1992, p. 323: «Le passage de l'empire au christianisme a aboli les rites paens, non la mentalité que ces rites exprimaient». Sulla «teologia della vittoria» vedi la bibliografia citata *ibidem*, pp. 4-18.

⁴⁶ Cfr. A. Monaci Castagno, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 30(1994), pp. 182-185 (recensione della monografia di A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse* (= *Sather Classical Lectures* 25), Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991): «Perché l'Impero è diventato cristiano? E' l'interrogativo che sta alla base di una sterminata bibliografia fra cui i titoli di lingua inglese, per numero e qualità, sono largamente rappresentati, a partire dall'ormai classico *Conversion* di Arthur Darby Nock, fino ai recentissimi lavori di Ramsay Mac Mullen [e di] Robin Lane Fox» (*ibidem*, p. 182).

⁴⁷ Vedi da ultimo O. Pasquato, *L'istituzione formativa del presbitero nel suo sviluppo storico (sec. I-XVI)*, «Salesianum» 58(1996), pp. 269-299; E. Dal Covolo, *Sant'Ambrogio maestro di formazione spirituale*, «Ricerche Teologiche» 8(1997), pp. 125-136.

stituzione del culto pagano si inquadra – dal punto di vista storico-religioso – la vita del vescovo di Milano⁴⁸. La famosa controversia sull'altare della Vittoria⁴⁹, traguardo ideale dello scontro fra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo, illustra in modo emblematico la pretesa del paganesimo di continuare ad essere la religione di Roma⁵⁰. Ancora una volta, il motivo del contenzioso fra cristiani e pagani era la *sostituzione* del culto ufficiale dell'Impero, irriducibilmente contestata dalla reazione pagana.

RELACJE MIĘDZY KOŚCIOŁEM A CESARSTWEM W WIEKU AMBROZJAŃSKIM

(PRZEKŁAD)

Nie jest łatwo wybrać właściwy sposób podejścia do całościowego ujęcia wieku Ambrozego. Jak to zazwyczaj ma miejsce w tego rodzaju przypadkach, bierze się pod uwagę tylko niektóre aspekty kosztem innych. Aby nie przedłużać, możemy sformułować zagadnienie, które nas interesuje w następujący sposób: na jakim tle sytuuje się życie Ambrozego?¹ Najważniejszym zjawiskiem historycznym, na tle którego żyje Ambroży, jest raptowny przewrót mający miejsce w relacjach Kościoła z Cesarstwem. Rzeczywiście tendencją historyczną dominującą w IV wieku jest stopniowa przewaga religii chrześcijańskiej nad pogaństwem. W niespełna osiemdziesiąt lat – od prześladowań Dioklecjana w 303 roku do edyktu Teodozjusza z 380 r. – przechodzi się od nietolerancji pogańskiej do uznania chrześcijaństwa jako jedynej religii Ce-

⁴⁸ Per un'analisi puntuale dei rapporti tra Ambrogio e gli imperatori del suo tempo, da Valentiniano I a Teodosio, si veda la relazione di Marta Sordi, di prossima pubblicazione negli *Atti del Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani* (vedi sopra, nota 1). La Sordi ridimensiona radicalmente l'atteggiamento ipercritico di N.B. McLynn, *Ambrose of Milan....* A suo parere, «i rapporti intensi e, in alcuni casi, addirittura confidenziali e affettuosi, che Ambrogio intrattenne con tutti gli imperatori del suo tempo» sono autentici, e storicamente giustificati dalla «funzione di effettiva capitale dell'Occidente, che per tutto il periodo dell'episcopato di Ambrogio, dal 374 al 397, Milano ebbe nell'Impero». In particolare, sull'atteggiamento di Valentiniano verso i cristiani, vedi R. Soraci, *Il «privilegium christianitatis» e i «fisci commoda» durante il regno di Valentiniano I*, «Quaderni catanesi di cultura classica e medievale» 2(1990), pp. 217-285 (ampia bibliografia disseminata).

⁴⁹ Vedi da ultimo F. Lipani, *La controversia sull' «Ara Victoriae»*, «Atene e Roma» 41(1996), pp. 75-79.

⁵⁰ Cfr. M. Sordi, *Cristianesimo e paganesimo*, p. 129; L.F. Pizzolato, *Ambrogio e la libertà religiosa nel IV secolo*, in: *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino...*, già citato. Prendo le distanze da posizioni come quella di N.B. McLynn, *Ambrose of Milan*, pp. 263-275, secondo cui la nobile contesa con Simmaco non sarebbe altro che un'abile costruzione letteraria, a tutto vantaggio del suo autore, appunto il vescovo Ambrogio.

sarstwa. Wyjątek od tej ogólnej tendencji stanowi jedynie polityka antychrześcijańska cesarza Juliana (361-363), która w sposób emblematyczny ukazuje reakcję pogańską szerzącą się w IV-tym wieku. Będziemy starali się prześledzić kolejno te wydarzenia, oceniając na końcu jakie były ich konsekwencje.

1. Perspektywy na III wiek. Zanim przejdziemy do omawiania prześladowania Dioklecjana oraz przełomu konstantyńskiego, należy przedstawić pewne odniesienia do III wieku. Dziesięć lat temu, podczas konferencji Stowarzyszenia Guillaume Budes w Lyonie, Robert Turcan postawił pytanie na pierwszy widok zadziwiające: «Czy cesarz Heliogabal był prekursorem Konstantyna?» Po dokonaniu dokładnej analizy autor stwierdził, iż Heliogabal nie był monoteistą, ale nie był też – mówiąc dosłownie – «prekursorem Konstantyna». Jednakże przywilej, jakim darzył *Sol invictus*, wielkiego Baala z Emesy, którego zresztą on sam był obrzezanym kapłanem, zapowiadał w pewien sposób cesarza-biskupa², to znaczy – jak się wyraził Turcan – ów cezaropapizm, który w tak poważny sposób zaciążył później na imperium chrześcijańskim³.

Rok wcześniej, przy okrągłym stole zorganizowanym z okazji rozpoczęcia roku akademickiego w Instytucie Patrystycznym *Augustinianum*, Raffaele Farina – jeden z bardziej wnikliwych badaczy cesarza Konstantyna i początkowej teologii politycznej chrześcijaństwa – zwrócił uwagę, że szukając «korzeni tak zwanego „przełomu konstantyńskiego” trzeba cofnąć się bardziej w czasie», co w konsekwencji oznacza, że jedność między Imperium rzymskim a religią chrześcijańską dokonana przez Konstantyna «nie posiada wcale takiego wybuchowego charakteru rewolucyjnego, jaki jej się przypisuje»⁴. Dzisiaj, po upływie dziesięciu lat, trzeba przyznać jak ważne były te odmienne i niezależne od siebie przecucia Turcana i Fariny. W tej sytuacji, zarówno historyk początków chrześcijaństwa jak i badacz starożytnej literatury chrześcijańskiej, musi przyznać, że tzw. przełom konstantyński, wraz ze swoimi ogromnymi skutkami, był antycypowany już przed ponad stu laty (trudno jest jeszcze stwierdzić z dokładnością do jakiegoś stopnia, poprzez nadzwyczajną tolerancję Kommodów i Sewerów⁵).

Ogólnie rzecz biorąc, sytuacja relacji Kościoła z Cesarstwem w III-im wieku przedstawia się jako zmienna: długie okresy tolerancji przeplatają się z mniej lub bardziej drastycznymi epizodami prześladowań. Jednakże – poza wypadkami z 202 roku, prześladowaniem Maksymina oraz Decjusza i Waleriana – generalnie polityka cesarska zdaje się być nastawiona na pokojową akceptację chrześcijaństwa w granicach Imperium. Wspominając tylko o skrajnym przypadku Filipa Araba (244-249), którego nawrócenie się na wiarę chrześcijańską poświadczają trzy niezależne od siebie źródła⁶, skupię się na filochrześcijaństwie cesarzy z dynastii Sewerów (193-235).

W sumie zauważa się, że między końcem II i pierwszymi dziesięcioleciami III wieku w organizacji republiki ujawniają się rozdziewiki przyszłego kryzysu, podczas gdy w Imperium, które prześladowe w sposób oficjalny, utwierdzają się stopniowo instytucje kościelne. Natomiast wraz z dojściem do władzy Sewerów – wyrażnie zajętych konsolidacją i propagandą religijną monarchii – kryzys niejako zostaje zatrzymany; w sposób już widoczny środowiska dworskie i rodziny senatorskie przystępują do chrześcijaństwa, co oznacza, że Kościół definitywnie pozyskał Imperium. Jednocześnie, wielorakie kontakty między dwoma instytucjami wpływają również na zgodność pomiędzy ideologią religijną cesarskiego dworu a hegemonią monarchiczną Kościoła w Rzymie⁷. W tym samym kontekście odnotowują się niektóre wyjątkowe przypadki współpracy pomiędzy rodziną Cesarza (*familia principis*) a chrześcijanami dobrze znanymi w Rzymie: niechaj wystarczy tu przykład Juliusza Afrykańczyka, któremu Aleksander Sewer powierza budowę biblioteki cesarskiej przy Panteonie⁸. Niestety, około połowy wieku ma miejsce prześladowanie Decjusza⁹ – pierwsze w historii uprawnomocone edyktem¹⁰ –, które kończy gwałtownie długi okres pokojowego dialogu między Kościołem i Cesarstwem¹¹. Ono to, razem z kolejnymi prześladowaniami na mocy edyktów (Waleriana w 257 r.¹² i Dioklecjana w 303 r.), odracza na kilkadziesiąt lat rozstrzygnięcie konfliktu między dwoma instytucjami. Przyjrzyjmy się teraz z bliska niektórym aspektom prześladowania Dioklecjana, które to w sposób tragiczny otwiera rozdział relacji zachodzących pomiędzy Kościołem a Imperium w IV wieku.

2. Od prześladowana Dioklecjana do edyktu Galeriusza. W Nikomedii, 24 lutego 303 roku, cesarz Dioklecjan promulguje edykt¹³, który jest zachowany w formie niekompletnej przez nasze źródła, to znaczy przez Laktancjusza i Euzebiusza z Cezarei. Według Laktancjusza ów edykt zakładał, że chrześcijanie winni zostać pozbawieni wszystkich honorów i godności (*honores i dignitates*); mogli zostać poddawani jakiegokolwiek torturze, bez różnicy do jakiego należeli stanu lub stopnia społecznego; przeciw nim można było założyć jakąkolwiek sprawę sądową, bez możliwości apelacji (*non de iniuria, non de adulterio, non de rebus ablatis agere possent*). Słowem, byli oni ludźmi pozbawionymi wolności i głosu¹⁴. Według Euzebiusza edykt zakładał, żeby zniszczyć kościoły, spalić Pisma, pozbawić chrześcijan wszelkiej godności, aby słudzy i wyzwolenicy chrześcijanie, którzy uporczywie obstają przy zachowaniu wierności dla swojej religii, zostali pozbawieni wolności.

«Taki właśnie charakter» kontynuuje Euzebiusz, «miał pierwszy edykt (*graphé*) przeciwko nam». Zaniedługo wyszły dwa następne dekrety (*grammata*) prześladowcze, które nakazywały pozbawić wolności wszystkich przywódców kościelnych zmuszając ich wszelkimi środkami do złożenia ofiary. Po tych dekreтах został wydany następny, w którym ustalono, że kto złożył

ofiara mógł pójść wolny, zaś kto stawiał opór zostawał poddany tysiącnym mękom¹⁵. Czy Euzebiusz zatem – w odróżnieniu do Laktancjusza – zamierza odnieść się do czterech edyktów prześladowczych, promulgowanych przez cesarza jeden za drugim w przeciagu zaledwie kilku miesięcy?

Większa część krytyki zdaje się dać wiarę tej opinii. Ostatnio jednak Frank Kolb wysunął zdecydowane zastrzeżenie wobec takiej interpretacji. Uważa on, iż *grámmata*, które zostały wydane po 24 lutego 303 r., są tylko dyrektywami skierowanymi przez cesarza do lokalnych urzędników, aby uregulować wykonanie pierwszego i jedynego edyktu (*graphê*)¹⁶.

W każdym razie zgadzam się z Kolbem w tym, że polityka religijna Dioklecjana odpowiadała dokładnie jego koncepcji tetrarchii: od teokracji tetrarchicznej (jak wiadomo imperatorzy uważali się za jedynych członków rodzin Jowisza i Herkulesa) zależała zgoda cesarzy (*concordia imperatorum*), która zapewniała zgodę żołnierzy (*concordia militum*) i spójność Imperium. W ten sposób teologia cesarska zaostrzała tendencję, zauważalną od czasów Decjusza, do coraz większej radykalizacji na polu polityki religijnej¹⁷. Prześladowanie Dioklecjana było widziane często przez historyków starożytnych i współczesnych jako najbardziej stanowcze w zamiarze wykorzenienia chrześcijaństwa. W ósmej księdze *Historii kościelnej* Euzebiusz z Cezarei, który jest źródłem współczesnym, a w wielu przypadkach również świadkiem naocznym, wspomina jego okrucieństwo oraz opisuje z podziwem bohaterstwo chrześcijan wobec męczeństwa.

1 maja 305 r. Dioklecjan zrzeka się tronu. Po jego rządach, intensywność prześladowania ulega stopniowemu osłabieniu, aż do 30-tego kwietnia 311 roku, kiedy to, już umierający cesarz Galeriusz, publikuje edykt ułaskawiający (*indulgentia*) chrześcijan. Również w tym przypadku tekst edyktu został zachowany w naszych dwóch źródłach, to znaczy u Laktancjusza w oryginale łacińskim i u Euzebiusza w tłumaczeniu greckim¹⁸. Dokument ten jest niezwykle cenny, gdyż zawiera syntezę czynników konfliktowych pomiędzy chrześcijaństwem a Rzymem oraz chce usprawiedliwić powody nowego nastawienia Imperium wobec Kościoła. Co się tego tyczy, przywołuję tutaj konkluzję do jakiej doszedł profesor Paolo Siniscalco, który niedawno przeprowadził bardzo dokładną analizę historyczno-filologiczną tekstu edyktu¹⁹. Przede wszystkim zwraca uwagę fakt, iż Galeriusz podejmuje na nowo nie tyle znaczący temat ideologii tetrarchicznej, lecz ogólniejszy temat polityki Rzymu wobec chrześcijan, której świadectwo dają najdawniejsze źródła²⁰. Na drugim miejscu, rekonstrukcja faktów, jaką proponuje edykt, wydaje się dowodzić, że główna odpowiedzialność w polityce religijnej Dioklecjana należała do Galeriusza.

Edykt ponownie przedstawia w dokładny sposób najnowsze wydarzenia, zwłaszcza poczynając od faktów zaistniałych od 303 roku, usiłując wytłumaczyć i jednocześnie uprawomocnić zmianę linii politycznej, uznanej za nieudaną.

«Zwornikiem» owej przemiany jest nowe pojęcie wyrażenia *deus Christianorum*. Bóg chrześcijan zajmuje uprzywilejowane miejsce w wizji przedstawionej przez edykt, skoro Jemu właśnie, poprzez modlitwy chrześcijan, zostaje powierzone dobro (*salus*) cesarza i samego państwa (*res publica*). Z drugiej zaś strony, na podstawie licznych oznak ujawnia się obecność dawnej ideologii religijnej cesarzy. W konkretnym przypadku naszego edyktu, te same ideologie towarzyszy wybór precyzyjnej terminologii, która demaskuje plan Galeriusza.

«Galeriusz», podkreśla Siniscalco, «a z nim i po nim też inni imperatorzy coraz to bardziej zdają sobie sprawę, że trzeba odbudować na nowo wspólnotę uczuć (*una comunione di sentimenti*) pośród obywateli społeczeństwa osłabionego problemami z wewnątrz i z zewnątrz, którym musi stawić czoła, zaczynając jednocześnie wyczuwać, iż jest możliwe, aby chrześcijaństwo stało się duszą i narzędziem reformy społecznej, tym bardziej, że dawny politeizm utracił już swoją moc. To właśnie stanowi element ogromnej wagi: sam politeizm zajmuje w nowej sytuacji pozycję i znaczenie całkowicie odmienne. Edykt, który odzwierciedla, jak się wydaje, bardziej pewien rodzaj kompromisu polityczno-religijnego niż jakąś wizję synkretystyczną, staje się symptomem nieprzewidywanych nowości, jak też punktem przejścia do Listu (*Litterae*) Konstancyjny i Licyniusza z 313 roku»²¹.

3. Przełom konstantyński. Faktycznie prawdziwy przełom w stosunkach między Kościołem a Imperium cechuje się nawróceniem Konstancyjny w 312 roku²² oraz ogłoszeniem tak zwanego edyktu mediolańskiego z 313 roku²³. To właśnie te dwa wydarzenia zdecydowały o radykalnej zmianie historii Cesarstwa i Kościoła. Tym sposobem na początku IV wieku ma miejsce jedna z największych rewolucji, jakiej zaznał Kościół: ignorowany i prześladowany w poprzednim okresie nagle zdobywa całkowitą wolność, ciesząc się coraz to większymi przywilejami. Imię cesarza Konstancyjny pozostaje bez wątpienia związane z tą rewolucją. Powołując się na Euzebiusza z Cezarei, swego gorliwego biografa, Konstancyjn określał się jako *episkopos ton ektós*, tzn. «biskup tych z zewnątrz», «biskup spoza hierarchii»²⁴. Santo Mazzarino przetłumaczył Euzebiusza w sposób szczególny, a zarazem sugestywny, określając Konstancyjny «biskupem świeckich» (*vescovo dei laici*)²⁵.

Uważam za bardziej prawdopodobne to, co tenże Mazzarino odnotowuje w tym samym kontekście: po wyeliminowaniu Licyniusza w bitwie pod Chryzopolis 18 września 324 roku, cesarz «stał się jedynym augustem. Podobnie jak w niebie zatriumfowała boska *monarcha*, jeden i prawdziwy Bóg, tak na ziemi kształtowała się absolutna jedność rządu, *monarcha* w całej *oikouménē*. Był to wymóg, który nazaczył sobą cały pryncypat a w III wieku, nabrał wybitnego znaczenia również ideologicznego. Czyż już Karakalla nie przedstawił prawa, według którego „podobnie jak jedyny Zeus posiada królestwo bogów, tak też daje je, tylko on, jednemu tylko z ludzi?” Monarchia była słowem kluczowym

w III wieku: i to zarówno w kontrowersjach teologicznych (*monarchiam tene-mus*) jak i w mozolnych próbach ustanowienia unitarnej władzy politycznej. W IV wieku owe kluczowe słowo III stulecia zostało urzeczywistnione: tak jak kiedyś Decjusz chciał być „panem całej *oikouménē*” (*pátes oikouménēs despótes*), tak Maksencjusz i Konstantyn uzyskali tytuł *totius orbis imperator*. Mimo to, pełna realizacja należała do Konstantyna, zwłaszcza po Chryzopolis. W roku 324, pokonawszy Licyniusza, stworzył on powszechną monarchię polityczną; zaś w roku 325 z okazji zwołanego przez niego soboru w Nicei, wziął udział w „formułowaniu katolickiego pojęcia boskiej monarchii w ramach dogmatu trynitarnego”²⁶. Z tego też powodu Konstantyn wspierał wszelkimi sposobami episkopat: zastosował środki ochrony, rozdawał szczerze przywileje i donacje oraz w wielu miastach Imperium nakazał budować bazyliki. Taki sam przyświecał mu cel, kiedy czynnie interweniował w dysputach teologicznych, targających wspólnotą chrześcijańską, szczególnie w kontrowersji ariańskiej, – która odegrała dużą rolę w życiu Ambrożego²⁷ i w kryzysie donaty-stycznym.

W tych wszystkich przypadkach polityka religijna Konstantyna – nie zawsze jasna i lojalna na polu doktrynalnym – okazuje się zasadniczo ukierunkowana na poszukiwanie formuł pojednawczych, na bazie których cesarz narzucał zgodność i jedność. I to właśnie ta polityka nadawała treść cytowanej już formule *episkopos tôn ektós*, lub tej *koinós episkopos*; są to formuły, które, jak pisze Giorgio Bonamente, «muszą być rozumiane w ich zamierzonej niewyrazistości, a przede wszystkim; dostosowując analizę semantyczną do obrazu historycznego odtworzonego a nie odwrotnie; tym bardziej, że chodzi tu o wyrażenia świadomie użyte w innych kontekstach. Określają one w sposób emblematyczny, skuteczny lecz niekompletny, obowiązek najwyższego moderatora religii chrześcijańskiej, którego podjął się cesarz dla pożytku imperium, ale nie w takiej formie, która ograniczałaby porządek publiczny, lecz raczej w znaczeniu szerszym i niepodważalnym, mającym na celu umieszczenie pod opieką jednej tylko religii całego świata rzymskiego. Z tego punktu widzenia cesarz był konsekwentnym obrońcą tradycji, która przyznała Augustowi funkcję pośrednika między wymiarem boskim a ludzkim: w tejże perspektywie dokonał on swojego wyboru religijnego, wciągając zarazem wszystkich poddanych i uzyskując zdecydowane uznanie tej roli również ze strony chrześcijan, aż do proklamacji, prowizorycznej i nieudanej, własnego „uświęcenia”»²⁸.

Zdają się być sprzeczne z tą analizą antypogańska polityka Konstantyna – tak bardzo płytka i pełna zmiennych decyzji –, oraz przede wszystkim reskrypt z Hispellum (335-337 r.), w którym Konstantyn wydaje zezwolenie na wybudowanie świątyni przeznaczonej dla kultu rodziny cesarskiej²⁹. W rzeczywistości celem, który dominuje w polityce religijnej Konstantyna jest uzyskanie zgodności i jedności za pomocą pojednania instancji będących między sobą w opozycji. W takiej wizji konkretności rządu tak zwany przełom konstantyń-

ski okazuje się być nie aż tak bardzo rewolucyjny, jak uważa bieżąca manualistyka³⁰.

4. Od Konstantyna do Teodozjusza: reakcja pogańska aż do edyktu z Tesalonik³¹. Zasadniczo zatem starania Konstantyna skupiały się na tym, aby zapewnić współistnienie kultu pogańskiego z chrześcijańskim. Jego następcy natomiast zaostrzyli w sensie antypogańskim ustawodawstwo cesarskie aż do ostatecznego zniesienia kultu bogów³². W tym więc znaczeniu tradycja pogańska – od Juliana Apostaty do Libaniasza – zgodnie przypisuje Konstantynowi ograbianie i znieważanie świątyń, Kostancjuszowi II (337-361)³³ natomiast ich zniszczenie³⁴. Było więc rzeczą zupełnie naturalną, że w środowiskach kulturalnych IV wieku przeważała reakcja pogańska. Stał się jej sztandarową postacią cesarz Julian, przez polemistów chrześcijańskich nazwany *Apostatą*. W ciągu kilku zaledwie lat (361-363), uwieńczonych śmiercią w wojnie przeciwko Persom, przybrał on surową politykę mającą na celu przywrócenie pogaństwa. Celem jego najślawniejszego przedsięwzięcia antychrześcijańskiego było pozbawienie profesorów chrześcijańskich możliwości nauczania³⁵. W tym celu należy poddać analizie tak zwaną konstytucję *Magistros studiorum* z 17 czerwca 362, która to później została włączona do *Codex Theodosianus* (13, 3, 5), oraz pewien tekst grecki pozbawiony tytułu, pełen luk i prawdopodobnie zmieniony, włączony przez Bidez do *Epistolarium* Juliana (61c). To drugie źródło – jedyne, które w dobitny sposób ujawnia antychrześcijańskie zamiary cesarza – zazwyczaj uważane jest jako okólnikowe objaśnienie cytowanej konstytucji.

W celu prawidłowej działalności wychowawczej zwraca się przede wszystkim uwagę na konieczność bezwzględnej zgodności pomiędzy nauczaniem a osobistymi przekonaniami wykładowcy, ponieważ według dokumentu, którykolwiek myśli o pewnej rzeczy a naucza o innej, jest daleki zarówno od prawdziwej nauki jak i od uczciwości. W myśl tego zatem, fundamentalny wymóg rygoru moralnego zabrania nauczycielom kultywowania przekonań niemożliwych do pogodzenia z praktykowaniem ich zawodu. Krótko mówiąc: z dwóch rzeczy jedna: «Jeśli [nauczyciele] uważają za mądrych tych, których tłumaczą, i których stają się – że tak powiem – prorokami, niechaj dążą przede wszystkim do tego, aby naśladować ich pobożność wobec bogów; jeżeli natomiast uważają, że [starożytni autorzy] mylili się w sprawach dotyczących bogów, niechaj idą do kościołów galilejskich, aby interpretować Mateusza i Łukasza» [w tym miejscu w manuskrypcie występuje luka: być może został wyeliminowany ustęp obelżywy wobec chrześcijan]. Polemiczny autor dzieła *Contra Galilaeos* pojawia się na nowo w prowokacyjnym sformułowaniu *albo albo*, zwłaszcza kiedy imperator dodaje: «To wy ustaliliście w waszych prawach, że należy powstrzymywać się od mięsa złożonego w ofierze. Ja zaś chcę, aby również wasze uszy i wasz język odrodziły się», oczywiście dzięki powstrzymaniu się (ale

również tutaj tekst jest niekompletny) «poprzez lekturę i od nauczanie starożytnych autorów»³⁶.

Aż do naszych czasów, w kontekście oceny wyraźnie pozytywnej osobowości Apostaty, chciano kwestionować antychrześcijański zamiar szkolnej legislacji juliańskiej, traktując oddzielnie tradycyjnie przyjętą relację między konstytucją *Magistros studiorum* a cytowanym *Listem*. Z mojej strony zgadzam się z koniecznością osłabienia związku pomiędzy dwoma dokumentami: rozbieżność, która między nimi istnieje uniemożliwia uznanie *Epistuly* jako listu okólnego objaśniającego konstytucję. Nie zgadzam się natomiast, gdy się twierdzi, że imperator Julian nie promulgował nigdy ustawy antychrześcijańskiej. Pozostaję przy zdaniu – jakie wyraziłem już swego czasu³⁷ –, że pomiędzy edyktem z 17 czerwca 362 roku a *Epistulą* mogła mieć miejsce dodatkowa antychrześcijańska interwencja prawodawcza, która odnosiła się w istocie do *aut aut* przedstawionego w *Liście*: taka alternatywa została zgodnie przyjęta przez ówczesne świadectwa chrześcijańskie, jako targnięcie się na wolność słowa.

Za wszystkie niech wystarczy świadectwo biskupa Ambrożego. Przekazuje on, że mniejszości pogańskie domagały się od imperatora przywrócenia starożytnych przywilejów: «To właśnie oni», polemizuje Ambroży, «którzy w niedawnej (*proxima*) ustawie Juliana, zanegowali nam nawet używania słowa i nauczania, które nie powinny być przywilejem dla nikogo» (*loquendi et docendi communem usum*)³⁸.

Jedynie hipoteza innych interwencji prawodawczych – o których pamięć zaginęła – pozwala zniwelować rozbieżność pomiędzy konstytucją *Magistros studiorum* i *Listem* Juliana, a równocześnie umożliwia wytłumaczenie znaczenia przymiotnika *proxima*, stosowanego przez Ambrożego odnośnie ustawodawstwa ograniczającego powszechne prawo do wyrażania się i nauczania. Już Migne zaproponował, powątpiewając wprawdzie, tłumaczenie tego przymiotnika: *Legem proximam hanc forte, dicit quam ultimam promulgaverit idem imperator*³⁹. Również z tej hipotezy wynika, że *lex*, do której odwołuje się Ambroży, nie jest edyktem z 17 czerwca 362. Jednakże owa hipotetyczna ustawa mogła być przez Ambrożego ukazana jako *proxima* – bardziej niż w znaczeniu absolutnym – w relacji do wcześniejszej szkolnej legislacji juliańskiej, a to dlatego, aby odróżnić niniejsze zarządzenie od tego z 17 czerwca 362 roku. W każdym razie – i to jest to, co nas najbardziej interesuje, pomijając wyrażoną hipotezę nie wydaje się słuszne umniejszanie wagi antychrześcijańskiego znaczenia legislacji juliańskiej, zwłaszcza w odniesieniu do świadectw przekazanych przez Ojców Kościoła oraz przez historyków pogańskich i chrześcijańskich z IV wieku. Wręcz przeciwnie, trzeba przyznać, że postępujące zaostrzanie się Imperialnej polityki religijnej jest ściśle związane z reakcją pogańską w IV wieku.

Przypadek Juliana pozostaje jednakże odosobniony. Historia kroczy w innym kierunku. Dnia 27 lutego 380 roku imperator Teodozjusz wydaje

w Tesalonikach edykt *Cunctos populos*, w którym zaleca wszystkim poddanym Cesarstwa religię przekazaną Rzymianom przez apostoła Piotra, wyznawaną przez papieża Damazego oraz przez Piotra, biskupa Aleksandrii (*Codex Theodosianus* 16, 1, 2)⁴⁰.

* * *

W *Opisie śmierci Teodozjusza* Ambroży nakreśla odważną syntezę relacji istniejących pomiędzy Kościołem a Imperium w IV wieku: «Konstantyn», pisze biskup Mediolanu, opowiadając o spotkaniu w niebie pomiędzy Teodozjuszem i samym Konstantynem, «otrzymał wielce zasłużone miejsce, ponieważ był pierwszym imperatorem, który uwierzył i innym książętom pozostawił po sobie spadek wiary». A dalej: «Stąd też pochodzą inni książęta chrześcijanie, wyjątek stanowi jedynie Julian, który porzucił Sprawcę swojego zbawienia, aby poświęcić się błędom filozofii; stąd Gracjan i Teodozjusz»⁴¹. O ile nam wiadomo⁴², w kontraście pomiędzy chrześcijaństwem a pogaństwem Ambroży odegrał na Zachodzie decydującą rolę, a jego postawa – jak wyraźnie zauważa Marta Sordi – umożliwia interpretację owej scysji w jedynej historycznie poprawnej perspektywie: to znaczy «w mentalności Rzymian IV wieku, wspólnej dla pogan i chrześcijan, oraz politycznej tradycji Imperium, nie zaś w perspektywie nowożytnych idei na temat tolerancji i dialogu pomiędzy różnymi religiami»⁴³. Tak naprawdę to edykt z Tesalonik oraz bezpośrednio po nim następujące zarządzenia nie narodziły się pod wpływem presji Ambrożego, który w tamtym okresie nie miał żadnego wpływu na Teodozjusza⁴⁴. One raczej ponownie podejmują politykę antypogańską Konstancjusza i dostosowują się do logiki, która w tradycji rzymskiej od zawsze była przyjmowana poprzez represję religijną i nie tylko w czasie *Imperium chrześcijańskiego*, ale również i przede wszystkim w czasie *Imperium pogańskiego* i Republiki: religia do, której stłumienia się dąży, jest przyrównywana, w zależności od przypadku, do bezbożności, magii lub ateizmu. Tłumienie zatem skierowane jest nie tyle przeciwko samej religii, co raczej przeciwko perwersji religijnej, przeciwko występnej i niebezpiecznej dla państwa (*res publica*) profanacji.

Celem polityki religijnej Cesarstwa było od zawsze zapewnienie opieki bóstwa dla własnego zbawienia, ofiarując mu uległość kultu sprawowanego bez przeszkód. Interwencje prawodawcze – od Galeriusza do Teodozjusza – podczas gdy stopniowo przyznają chrześcijanom pełną wolność religii, a jednocześnie ograniczają sprawowanie kultu pogańskiego, paradoksalnie znajdują się na linii tradycji rzymskiej, zwłaszcza, że po Galeriuszu została już przesądzona niestosowność prześladowania chrześcijan: zaistniała potrzeba zastąpienia kultu pogańskiego kultem chrześcijańskim, pozostawiając jednak nienaruszonym system połączenia polityki i religii, jedynej gwarancji utrzymania Ce-

sarstwa⁴⁵. To właśnie z tego powodu chrześcijaństwo z *religio illicita* i prześladowanej staje się oficjalną religią Rzymu⁴⁶. Nie możemy rozodzić się nad niezmiernymi konsekwencjami tej radykalnej zmiany relacji.

Zbyt często obstaje się przy stanowisku, iż chrześcijański cesarz zaoferował Kościołowi duszący uścisk (*abbraccio soffocante*): zresztą w sposób ewidentny uwidaczniają się niejasności i dwuznaczności procesu zastąpienia, o którym nadmieniliśmy. Tacy ludzie jak Ambroży nie mogli ich nie dostrzec, doświadczając – czasami boleśnie – uciążliwej ingerencji cesarza w sprawy Kościoła. Jednakże trzeba wziąć pod uwagę również wielkie możliwości, jakie otwierały się dla wspólnot chrześcijańskich. Mogły one wreszcie zreorganizować własne struktury wewnętrzne poczynając od różnych stopni hierarchicznych oraz formacji ministrów⁴⁷, jak również korzystnie rozstrzygnąć relacje ze środowiskiem zewnętrznym. W tym złożonym zjawisku zastąpienia kultu pogańskiego jest osadzone – z punktu widzenia historyczno-religijnego – życie biskupa Mediolanu⁴⁸. Słynna kontrowersja wokół ołtarza Wiktorii⁴⁹, symbol starcia pomiędzy pogaństwem a chrześcijaństwem IV wieku, ukazuje w sposób emblematyczny roszczenie pogaństwa do tego, by nadal być religią Rzymu⁵⁰. Po raz kolejny zatem powodem sporu chrześcijanami z poganami było zastąpienie oficjalnej religii Imperium, niezłomnie kontestowane przez reakcję pogańską.