

Il problema della politica nelle comunità cristiane del III/IV secolo (2)

Le precedenti riflessioni penso ci abbiano dato sentore circa la difficoltà del tema in questione, refrattario a semplificazioni a motivo dei cangianti contesti socio/politici, e debitore in questo anche dei diversi ambiti storici e geografici. Campione esemplificativo della variabilità di atteggiamenti nel rapporto tra Chiese e politica nei secc. III e IV è la presa di posizione cristiana verso il servizio militare. Essa rappresenta una spia di come le comunità cristiane abbiano modulato il loro rapporto con l'istituzione imperiale a partire da concrete situazioni del momento, ma anche in ragione di una particolare collocazione geografica. Se infatti si nota nei primi cristiani un marcato diniego o disinteresse legato alla loro indifferenza per le responsabilità politiche, è anche vero che una volta convertiti al cristianesimo, i soldati cristiani delle regioni di frontiera minacciate, per esempio sul *limes* dell'Eufraate, non potevano porsi il problema della loro militanza con lo stesso distacco speculativo di un maestro di Alessandria o di un prete di Cartagine o di Roma. Appena poi il cristianesimo verrà riconosciuto dall'impero, il servizio militare diventerà un obbligo e la renitenza ad esso sarà colpita con la scomunica, segno evidente - questo - che non tutti lo sentivano come un dovere di coscienza¹. Occorre perciò convincersi che questo problema è stato anzitutto vissuto e risolto nel quadro di situazioni concrete. Una verità semplice che potremmo dimenticare se ci limitassimo soltanto alle testimonianze letterarie².

Nell'intricata matassa di concuse che nel III/IV secolo hanno concorso a determinare il rapporto tra comunità cristiane e potere politico ne ho privilegiate alcune che ritengo particolarmente importanti.

¹È già nel 314 in un sinodo convocato ad Arles che si commina la scomunica per soldati che abbandonavano il servizio militare, divenuto così obbligatorio per i membri della comunità cristiana.

²Cf J. FONTAINE, *Les chrétiens et le service militaire dans l'Antiquité*, in "Concilium" 7, 99.

Una prima riguarda l'accrescimento numerico delle Chiese che pur essendo minoranze religiose, escono dall'anonimato, acquistano via via più peso e, parallelamente, autocoscienza della propria identità. Non v'è dubbio che l'incremento quantitativo ha inciso nell'autocomprendere del gruppo cristiano³. La stessa fissazione del *canone* come anche l'idea della *successione apostolica* che si hanno nel II secolo - al di là del loro carattere teologico - sono da vedere come espressioni di una crescente autocoscienza ecclesiale che l'istituto dei sinodi tende a rafforzare. Né va misconosciuto il ruolo svolto da comunità 'pilota' come quelle di Roma, di Alessandria i cui orientamenti andavano nella linea di una maggiore uniformità sia dottrinale che di prassi⁴ ed ispiravano anche i comportamenti da tenere con l'autorità. Dinanzi a tale sviluppo era impossibile per i gruppi cristiani rimanere ai margini di questo mondo. La stessa composizione sempre più variegata delle comunità cristiane con la presenza di intellettuali, di persone operanti nell'amministrazione statale e di soldati rendeva urgente il bisogno di chiarire i rapporti tra Chiesa e impero. Era lo sviluppo sociologico delle comunità a richiederlo.

A spingere in questa linea ha concorso notevolmente lo stesso affermarsi dell'autorità episcopale. Il suo consolidamento intraecclesiastico ha offerto la base su cui definire il sistema dei rapporti con forme esterne di potere. E, generalmente, s'è trattato di rapporti con chiare propensioni all'accordo, alla collaborazione, nonostante l'esperienza delle persecuzioni che nella apologetica e poi nella storiografia cristiana (Eusebio, Lattanzio) verranno addebitate a singoli imperatori malvagi e ai demoni che signoreggiano il potere statale senza però identificarsi con esso⁵. L'atteggiamento conciliante o, perlomeno, non

³Cf C. ANDRESEN, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971, 129-131. È con orgoglio che Tertulliano rileva lo sviluppo numerico dei cristiani che per i pagani assume l'aspetto di un male: "I pagani dicono che la città si può dire letteralmente assediata: che nelle campagne, nei castelli, nelle isole sono ovunque dei cristiani; e piangono come un male grave che persone d'ambio i sessi, d'ogni età e condizione, e anche chi ricopre cariche importanti nello stato, prendono pure questo nome. E tuttavia costoro non giungono a pensare che proprio per questo nella dottrina cristiana ci possa essere qualche principio di bene nascosto" (*Apologetico* 1,7s.).

⁴Si pensi qui a tutta la problematica quartodecimana e al tentativo fatto dalla Chiesa di Roma di uniformare la prassi delle Chiese asiatiche a quella che era in uso tanto nella capitale che in Alessandria.

⁵Così GIUSTINO, *Apologia* II 1,2; TERTULLIANO, *Apologetico* 27,3-5.7; ORIGENE, *Contro Celso* IV 32. Circa questa 'lettura' delle persecuzioni che riduce la responsabilità dei persecutori, cf K. ALAND, *Kirche und Staat...* 32-33.

confittuale che emerge verso lo stato da parte dei vescovi posti a capo di realtà ecclesiali sempre più vaste e strutturate, tradisce anche l'alentarsi della tensione escatologica. Ne deriva un mutamento sostanziale di atteggiamento verso la società con la quale si pensa di dover stabilmente convivere.

Queste poche considerazioni lasciano intendere quanto sia errata la contrapposizione tra età pre e post-costantiniana: la prima intesa come il periodo delle persecuzioni e la seconda come quella del trionfo del cristianesimo. Di fatto lo sforzo di buona parte del cristianesimo antico ha sempre teso, seppur con variabilità di accenti, alla soluzione che l'avvento di Costantino ha poi enfaticamente realizzato⁶. Già un secolo prima del suo regno, sotto l'impero di Commodo e dei Severi (180-235) le chiese cristiane, in particolare quella di Roma, avevano vissuto il più serio tentativo di dialogo con l'impero⁷, traumaticamente interrotto dalle persecuzioni di Decio, di Valeriano, di Diocleziano e di Galerio. Il fallimento delle misure repressive contro le Chiese è riconosciuto da quest'ultimo nell'editto di Sardica del 311 in cui si concede il perdono all'ostinazione ed alla follia dei cristiani non disposti a seguire le istituzioni degli antichi (*veterum instituta*)⁸. Tollerando che possano esistere di nuovo Galerio, con questo editto, pose termine alle persecuzioni aprendo la strada alla svolta costantiniana che progressivamente fece del cristianesimo la religione ufficiale dell'impero. È stata perciò la cosiddetta 'svolta' costantiniana a provocare la definitiva vittoria del cristianesimo e non viceversa. Con l'editto di Milano del 313 di Costantino e di Licinio che garantiva tolleranza religiosa - fino ad allora impensabile perché in contrasto con l'idea della *pax deorum* - si verificò per il gruppo cristiano un cambiamento radicale nei rapporti Chiesa-impero. La decisione di "dare ai cristiani e a tutti gli uomini libera scelta di seguire la religione che volevano" già lasciava presagire la volontà di preferenziare la religione cristiana sugli altri gruppi religiosi. Il fatto che nell'e-

⁶Cf F. BOLGIANI, *Cristianesimo e potere: spunti di riflessione per i secoli II-IV* in P. PRODI - L. SARTORI (a cura di), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986, 95.

⁷Rimando al libro di E. DAL COVOLO, *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Roma 1989. L'autore rileva i contatti tra l'orientamento teologico, generalmente monarchiano della Chiesa di Roma e il sincretismo monoteista professato dai Severi, fondamentale per l'ideologia religiosa imperiale del momento. Cf *Ivi* 60-63.

⁸Il testo dell'editto di Galerio redatto a Serdica nell'aprile del 311 è trasmesso dal *De mortibus persecutorum* (34) di Lattanzio e dalla *Storia ecclesiastica* (VIII 17, 3-10) di Eusebio.

ditto i cristiani venissero nominati per primi e si riconoscesse lo status legale delle Chiese con il diritto alla restituzione dei beni confiscati, mostra la posizione di privilegio in cui venne a trovarsi il cristianesimo⁹. Con questo editto Costantino ruppe il legame che univa la vecchia religione allo stato romano¹⁰. Ora le espressioni di ‘lealismo’ all’imperatore non richiedevano più, come per il passato, il suggerito del culto pagano.

Da questo punto di vista si può dire che il cristianesimo è risultato vincitore riuscendo ad imporre la propria idea di libertà di coscienza che nell’antichità esorbitava dal comune modo di pensare. In un mondo nel quale la religione e, in particolare, il culto all’imperatore, costituivano espressioni d’integrazione sociale, niente poteva apparire più assurdo quanto la pretesa d’essere buoni cittadini e, al tempo stesso, religiosamente liberi se non, addirittura, critici in rapporto ai culti cittadini.

Con Costantino si scioglie il legame tra culto agli dèi e lealismo civico. Eppure questa iniziale libertà di coscienza e neutralità religiosa dell’editto costantiniano venne ben presto smentita non già da altre persecuzioni, bensì da una politica di privilegi, sovvenzioni, esenzioni dai *munera civilia* riservati esclusivamente alla “legittima chiesa cattolica”, e al solo clero “dell’unica vera chiesa cattolica”, con discriminazione di eretici e di scismatici. In rapporto all’antica religione l’imperatore si mantenne su posizioni di rispetto, come ci attesta la sua lettera indirizzata nel 324 ai provinciali d’Oriente, vero e proprio editto di tolleranza verso la religione pagana¹¹. Eppure quanto egli non fece, venne operato dai suoi successori che - fatta eccezione per Giuliano (361-363) - svolsero una politica sempre più intollerante nei confronti del paganesimo divenuto, come già prima il cristianesimo, una *superstizio*¹². Tale processo raggiungerà il suo cul-

⁹Tale posizione di privilegio si approfondì dal 321 quando Costantino stabilì che le Chiese potessero ricevere legati. Fu stabilita inoltre la possibilità di ricorrere al foro ecclesiastico se attore e convenuto erano d’accordo. Si introduceva la domenica come giorno festivo, si revocavano le leggi di Augusto contro il celibato e si riconoscevano effetti giuridici alla manomissione degli schiavi effettuata nelle chiese.

¹⁰Cf F. PASCHOUD, *L’intollerance chrétienne et les païens*, in *Cristianesimo nella storia* XI 3 (1990), 554.

¹¹Il testo compare nella *Lettera di Costantino ai provinciali d’Oriente* che Eusebio presenta all’interno della *Vita di Costantino* II 48-60.

¹²Taluni testi imperiali riferentesi a misure repressive antipagane sono contenuti nel *Codex Theodosianus*. Cf CTh 16, 10,2; 16, 10,3; 16, 10,4; 16, 10,5; 16, 10,6.

mine quando la libertà di culto precedentemente affermata da Costantino, cederà il posto - per opera di Teodosio I - all'affermazione del cattolicesimo come 'religione di stato', facendo della fede della Chiesa cattolica una legge imperiale¹³. Con questo editto Teodosio imponeva il dogma cristiano in nome suo e non già a nome della Chiesa, appropriandosi delle prerogative del potere spirituale e mescolando così religione e politica¹⁴.

E dunque, nel bisogno di dare unità e coesione religiosa all'impero la moderata tolleranza di Costantino che s'accompagnava a una posizione di favore verso la comunità cattolica, si mutò con i suoi successori - fatta eccezione per Giuliano imperatore - in intolleranza nei confronti di eretici, scismatici, ebrei e pagani. Si può ben capire che il legame dell'impero con la maggioranza cattolica abbia ridotto la sua libertà di movimento rispetto agli altri sudditi pagani, giudei, eretici, rendendo difficile un rapporto con costoro. Quanto più il cristianesimo, nella sua espressione cattolica o in certi momenti finanche filoariana, appariva l'unica, vera religione, tanto meno erano ammissibili espressioni di culto diverse¹⁵.

Queste considerazioni generali ci lasciano intendere che nel IV secolo il rapporto dei cristiani con il potere politico subì notevoli mutamenti. Ancor più che nel passato il gruppo cristiano doveva porsi il problema di precisare l'ambito di Cesare da quello riservato a Dio. E tale precisazione o delimitazione era quanto mai ardua soprattutto perché da una parte si trovava uno stato-impero erede delle monarchie ellenistiche e dell'antica 'polis' e, dall'altra una Chiesa con vocazione universalistica, con sue tradizioni, leggi, organizzazione interna, insomma uno stato entro lo stato¹⁶.

Tanto per limitarsi al dopo Costantino, "il dato nuovo e decisivo in ordine alla dialettica cristianesimo/potere, è stato il peso politico che hanno assunto le grandi controversie dogmatiche, assurte a simboli di contrapposizioni culturali e ideologiche prima di singoli

¹³Cf *Editto degli imperatori Valentiniano II e Teodosio I - 27 febbraio 380*, in CTh 16.

¹⁴Così R. REMONDON, *La crisi dell'impero romano. Da Marco Aurelio ad Anastasio* (orig. franc. 1964), Milano 1975, 156-157.

¹⁵Sulla base del diritto della divinità di ricevere il culto dovutole, viene negato il principio di libertà di coscienza affermato nell'editto di Milano. E poiché la sopravvivenza e la prosperità dipende dal buon rapporto dello stato con la divinità, sarà esso a regolamentare il rapporto con Dio.

¹⁶Cf J.J. CHEVALIER, *Storia del pensiero politico. Dalla città-stato all'apogeo dello Stato monarchico* (orig. franc. 1979), Bologna 1981, 235-236.

patriarcati e di forze politico-sociali, intorno ad esse gravitanti, poi via via delle sempre più distanziantesi e contrapponentesi *partes imperii* (...). Così nell'oriente bizantino (e poi, molto dopo, in quello slavo) si apre la via alle forme di un potere che da teologico-politico diventeranno di tipo cesaropapistico (...); nell'occidente invece il crollo del potere politico, la crisi di varie istituzioni sotto la pressione dei popoli barbarici, vede, particolarmente in Italia, il sostituirsi del potere ecclesiastico ad altre forme di governo, già proprie del potere statale¹⁷. A facilitare l'intromissione del potere politico nella vita delle comunità cristiane, facendo sì che gli imperatori prendessero in mano la questione religiosa, hanno decisamente concorso le opposizioni dottrinali tra vescovi e teologi (si pensi all'arianesimo) che, viste dall'esterno, apparivano contrasti di scuole nutriti da opposizioni personali.

La ricerca di una confessione che godesse del consenso della maggior parte delle comunità cristiane proprio perché generica ma che in molti casi non poteva essere che imposta, doveva nell'intento degli imperatori che percorsero questa strada, pacificare la Chiesa. Di fatto innescò gravi conflitti rivelandosi fallimentare.

Da quanto accennato appaiono tre gli ambiti che determinarono il rapporto politico e anche il confronto tra Chiesa e Stato nel IV secolo:

1. il primo riguardava l'atteggiamento di favore verso il gruppo cattolico con tutto ciò che esso comportava

2. il secondo è legato all'esorbitante strapotere imperiale che voleva imporre una sua *formula fidei* a delle Chiese non disposte a rinunciare alla loro indipendenza e libertà di confessione

3. il terzo riguardava il diritto della Chiesa di alzare la voce nei confronti di uno 'stato cristiano' che pur reputandosi tale, operava evidenti ingiustizie¹⁸.

In rapporto ad 1. occorre anzitutto aver presente l'atteggiamento generalmente entusiastico dei cristiani sia delle chiese d'Occidente ma soprattutto di quelli delle Chiese d'Oriente (dove la persecuzione aveva mietuto più vittime), nei confronti di uno Stato che da persecutore, s'era trasformato quasi all'improvviso in sostenitore del cristianesimo. È comprensibile l'esaltazione di fedeli e di vescovi per questo cambiamento. Un documento significativo di questo inaudito

¹⁷ Cf F. BOLGIANI, *Cristianesimo e potere... 95-96.*

¹⁸ Cf H. CAMPENHAUSEN, *Die ersten Konflikte zwischen Kirche und Staat und ihre bleibende Bedeutung*, in *Urchristliches und Altchristliches - Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1979, 360.

trapasso è offerto nella descrizione che Eusebio fa del concilio di Nicea. I segni di onore di Costantino verso i vescovi che ora avevano libero accesso anche agli ambienti più interni della reggia passando tra i soldati "senza alcun timore", il fatto di sedere alla stessa mensa dell'imperatore da parte di quanti fino a poco tempo prima erano stati perseguitati, incarcerati e torturati, giustifica l'atteggiamento encomiastico del vescovo Eusebio di Cesarea che scrive: "Sembrava quasi di vedere un'immagine del regno di Dio, ed era come se quel-l'avvenimento si svolgesse 'in sogno, non già nella realtà'"¹⁹. Da parte cristiana, poi, l'entusiasmo verso questo imperatore era tale da sacralizzarne la figura fino a praticare quella *proskynesis* o adorazione che durante l'impero pagano i cristiani avevano tenacemente rifiutato²⁰.

Dinanzi a tale strepitoso cambiamento non fa meraviglia che Eusebio elabori una teologia politica, esaltando l'unità di stato e Chiesa e rilevando come monarchia e monoteismo, già a partire dalla sincronia tra la venuta di Cristo e l'affermarsi dell'impero di Augusto, sono strettamente congiunte: la monarchia terrena è immagine di quella divina. Se, pertanto il Logos è l'immagine celeste di Dio, l'imperatore ne è l'immagine terrestre. Costantino, restaurando la monarchia politica, assicura contemporaneamente la monarchia divina²¹. Come precisa Eusebio, con la vittoria su Licinio, "l'autorità dell'unico imperatore (Costantino) si diffuse in ogni luogo della terra, in modo che l'intero corpo dell'impero si uniformò ad un unico principio assoluto del potere (...). Egli ricostituì sotto il suo potere l'unità monolitica dell'Impero romano, così com'era stata un tempo. Allora iniziò ad annunciare a tutti il regno di Dio ed egli stesso prese a governare il mondo intero con l'unico potere supremo dell'autorità di Roma"²². Dunque i tre concetti: impero, pace e monoteismo sono strettamente congiunti al concetto che all'unico monarca sulla terra corrisponde l'unico monarca nel cielo²³. Queste idee di Eusebio, prima teorizzazione dei rapporti Chiesa-impero, ebbero un'enorme influenza sto-

¹⁹EUSEBIO, *Sulla vita di Costantino* III 15,2.

²⁰Cf K. ALAND, *Kirche und Staat in der alten Christenheit* in K. ALAND und W. SCHNEEMELCHER (hersg.), *Kirche und Staat - Festschrift H. Kunst*, Berlin 1967, 42.

²¹Nella *Praeparatio evangelica* 14, 2-4, EUSEBIO dichiara: "La divisione del potere venne meno, presso i romani, quando Augusto divenne l'unico signore dell'ecumene al tempo della venuta del nostro Salvatore. E da allora (...) non è stato dato di vedere, come prima, una nazione combattere contro un'altra nazione".

²²*Sulla vita di Costantino* II 19.

²³Cf E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico* (orig. ted. 1935), Brescia 1983, 61.

rica, poiché riproponevano in forma cristiana quella sacralizzazione del potere politico imperiale che i cristiani delle precedenti generazioni avevano contestato. Eusebio riporta, nel *Sulla vita di Costantino* (4, 24), un testo illuminante: "Ben a ragione - scrive - una volta, (Costantino) ricevendo a convito dei vescovi, affermò di essere anch'egli un vescovo, esprimendosi in nostra presenza all'incirca con le seguenti parole: 'Voi sovrintendete a quanti fanno parte dell'organizzazione della Chiesa; io, invece, è come se fossi stato costituito da Dio vescovo di quei di fuori'".

Conformemente a questa sua affermazione, esercitava su tutti i sudditi un premuroso episcopato, esortandoli con tutta la forza del suo animo a seguire la via della fede". Costantino precisa così che il suo potere ha lo stesso fondamento di quello dei vescovi, benché sia diverso il campo d'azione. "La teologia eusebiana è una teologia del Verbo e l'imperatore cristiano è una sorta di vicario del Verbo. Conduce i sudditi verso il Verbo, e li fa atti al suo regno"²⁴.

Di fatto, in questa concezione rimasta poi valida in Oriente, l'imperatore era il capo effettivo della Chiesa. Chi poteva convocare un concilio? A chi chiede il permesso papa Giulio per convocare un concilio se non a due imperatori? Va inoltre precisato che in questa concezione che legava monoteismo a monarchia imperiale, l'affermarsi del dogma cristiano della Trinità doveva avere riverberi anche sul piano politico. La dottrina trinitaria, infatti, metteva in questione la base ideologico-religiosa su cui si fondava l'impero romano. "Si comprende così - precisa E. Peterson - come fosse un urgente interesse politico a spingere in un primo momento gli imperatori dalla parte degli ariani e come, d'altro canto, gli ariani dovessero diventare i teologi della corte bizantina. La dottrina ortodossa della Trinità minacciava seriamente la teologia politica dell'impero romano"²⁵.

2. Il convincimento che l'imperatore fosse una sorta di vicario del Verbo, rende ragione del perché la teologia politica teorizzata da Eusebio - presumibilmente senza che egli avesse coscienza delle sue conseguenze - sia valsa come *instrumentum regni*. Senza ripercorrere tutte le vicende storiche del IV secolo, è sufficiente ricordare che le questioni teologiche dibattute entro le Chiese di questo periodo,

²⁴F. VALENTINI, *Politica I*, Firenze 1969, 216.

²⁵E. PETERSON, *Il monoteismo...* 70.

determinarono anche la politica imperiale o furono da essa determinate.

L'espressione più chiara mi pare sia offerta da Costanzo (333-361). Seguendo l'orientamento arianeggiante del padre Costantino, una volta divenuto imperatore sia della parte orientale che della parte occidentale dell'impero, cercò di unificarlo attraverso una politica religiosa che privilegiava formule di fede generiche all'interno di un cristianesimo che viveva la frattura prodotta dall'arianesimo. Tale linea, ispirata dal calcolo politico di unificare sul piano religioso le due parti dell'impero, scontentò buona parte dell'episcopato, soprattutto perché Costanzo sia nel concilio di Rimini (359) che in quello di Seleucia (360) usò pressioni per ottenere l'assenso alla sua formula di fede. "Il punto debole dell'azione così tenacemente perseguita da Costanzo stava proprio nel ricercare soluzione soltanto politica di una crisi che ormai non ammetteva soluzione reale se non sul piano religioso"²⁶. Ma è ben chiaro che a questo punto l'intreccio politica e religione, impero e Chiesa appare ormai inestricabile.

È in questo contesto che all'interno della comunità cattolica si riaffaccia la necessità di prendere le distanze dal potere politico. Se in precedenza, per voce di Tertulliano²⁷, Lattanzio²⁸ era risuonata la richiesta cristiana di libertà di coscienza, dopo l'esperienza di connubio tra Chiesa e impero iniziata da Costantino, si avverte in alcuni il bisogno di distinguere i due ambiti.

Veramente, una separazione in termini di rottura s'era mantenuta soprattutto all'interno di quei gruppi o sette cristiane che la politica imperiale aveva discriminato.

Il pensiero corre qui al donatismo, sviluppatisi nell'Africa romana a motivo di uno scisma, ma divenuto poi un fenomeno di protesta di enormi proporzioni in cui motivazioni religiose si mescolavano a ragioni di ordine socio economico. I donatisti si consideravano la

²⁶M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 348.

²⁷Così TERTULLIANO nel *Ad Scapulam*: "È un diritto umano ed una esigenza naturale che ciascuno veneri la divinità di cui è convinto; le convinzioni religiose di uno non portano ad altri né danni, né vantaggi. Inoltre la religione esige di per sé il rifiuto di ogni coazione in materia religiosa; la religione dev'essere accettata con spontaneità e non per violenza". Cf pure *Apologetico* 24-28.

²⁸Nelle *Divinae institutiones* V 20 LATTANZIO dichiara: "Noi, al contrario, non pretendiamo che uno veneri suo malgrado il nostro Dio il quale, si voglia o non si voglia, è Dio di tutti; e non ci adiriamo se non lo si venera...e non ci comportiamo come quelli che vogliono apparire quali difensori dei loro dèi ed infieriscono ferocemente contro chi non li venera".

Chiesa dei poveri, evangelica, non compromessa, antiimperiale, a differenza della Chiesa romana legata allo stato, Chiesa dei ricchi che parlava il latino. Non meraviglia di vedere come l'opposizione a questa Chiesa da parte del donatismo abbia costituito il fulcro dell'opposizione a Roma ed alla sua politica²⁹. "Quid est imperatori cum ecclesia?" Con queste parole Donato richiamava all'indipendenza della Chiesa rispetto al potere politico³⁰.

Accanto a questo fenomeno di un cristianesimo antiimperiale, si profila soprattutto in occidente³¹, la reazione di alcuni vescovi che si oppongono all'ingerenza degli imperatori in "re ecclesiali" e richiamano a quella libertà di coscienza già invocata dagli apologisti. Con una differenza, però: costoro richiedevano tolleranza alle autorità pagane; nel IV secolo questa richiesta era rivolta agli imperatori cristiani. Al proposito Ilario di Poitiers, invocando il diritto alla libertà religiosa compresa dalla politica filoariana di Costanzo, gli scriveva: "Dio insegnò la conoscenza di sé più che esigerla, chiamando all'osservanza dei suoi precetti con l'ammirazione delle opere celesti e rifiutò d'essere confessato per costrizione dell'autorità (...). Egli non abbisogna di un ossequio necessario, non richiede una confessione coatta, non va ingannato ma conquistato; non si deve venerare per sé, ma per il bene che viene a noi. Non posso accoglierlo se non a condizione di volerlo (...). Devo trattenerlo con la probità della volontà"³².

Dinanzi a queste espressioni sarebbe erroneo pensare che la voce di Ilario esprimesse il comune sentire dei rapporti tra Chiesa e stato. È proprio questo coraggioso vescovo delle Gallie a parlarci di quei vescovi che strisciano vilmente dinanzi ai sovrani in cerca di consenso o, almeno, di silenzio per i loro misfatti, spesso a ragione dei vantaggi che ne provengono, sia per sé che per le stesse Chiese. Da qui il rimprovero che muove a quanti pensano soltanto alla Chiesa nelle sue strutture murarie: "Vi ha malamente sedotto - dichiara - l'amore delle pareti, malamente venerate la Chiesa di Dio nei tetti e negli edifici, malamente parlate di pace in essa"³³. Aggiogati al carro del potere imperiale questi vescovi perdono la forza critica, la 'parresia': la capa-

²⁹Cf M. MAZZA, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III sec. d.C.*, Bari 1973 477. Sul tema cf anche L. PADOVESE, *Introduzione alla teologia patristica*, Roma 1993 (2^aed.) 195-197.

³⁰Cf OPTATO DI MILEVI, *Contra Parmenianum donatistam* III 3.

³¹Cf K. ALAND, *Kirche und Staat...* 43-45.

³²*Liber I ad Constantium* II 1.

³³*Contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem*, liber unus 12.

cità di parlare apertamente rinunciando "alla libertà della Chiesa, alla fiducia della nostra speranza, alla confessione di Dio"³⁴.

Sulla base della testimonianza d'Ilario possiamo renderci conto che anche per il IV secolo, non meno che per le epoche precedenti, il rapporto Chiesa e impero è quanto mai variegato e non riducibile ad una posizione uniforme, ma variabile a seconda del momento storico, del contesto geografico, dei personaggi.

Queste riflessioni ci orientano a una serie di considerazioni su un terzo ambito all'interno del quale si sviluppa il rapporto Chiesa e impero: quello concernente il diritto della Chiesa di alzare la voce contro gli arbitrarismi del potere imperiale "in re sociali". Anche a questo riguardo occorre precisare che i vescovi del IV secolo non furono tutti come Atanasio, Giovanni Crisostomo, Ilario di Poitiers, Ambrogio.

Judicare pertanto l'atteggiamento nei confronti dell'impero a partire da costoro, è come leggere la storia soltanto dai suoi epigoni. È nondimeno vero che questi personaggi ispirarono dei comportamenti, poi recepiti, rimanendo testimonianza almeno di un ideale. A questo proposito vorrei limitarmi a richiamare l'episodio della strage di Tessalonica del 390 che oppose Ambrogio di Milano all'imperatore Teodosio. Non sono molti gli eventi del IV secolo che hanno raccolto tanto interesse da parte di storici e teologi quanto la strage di Tessalonica del 390 e la successiva penitenza pubblica imposta dal vescovo Ambrogio di Milano all'imperatore Teodosio I a seguito della strage di Tessalonica del 390.

A seconda dei diversi indirizzi storiografici v'è chi ha visto in questo episodio la vittoria della Chiesa sullo stato³⁵, l'espressione della dipendenza totale di Teodosio da Ambrogio³⁶, il punto finale del progressivo processo di cristianizzazione dell'impero iniziato con Costantino il Grande³⁷, l'esempio classico del secondo conflitto della Chiesa con il nascente cesaropapismo bizantino³⁸, la più marcata affermazione di quella progressiva diversità tra le Chiese d'oriente a quelle

³⁴ *Tract. in ps. LII* 14.

³⁵ Di questo parere è G.W. BOWERSOCK, in A. SCHIAVONE (a cura di), *Storia di Roma*, 3*, Einaudi, Torino 1993, 543.

³⁶ Cf A. LIPPOLD, *Theodosius der Grosse und seine Zeit*, Verlag C.H. Beck, München 1980, 41.

³⁷ Cf H. VON CAMPENHAUSEN, *I Padri della Chiesa latina*, (orig. ted. 1960), Sansoni, Firenze 1969, 125.

³⁸ Cf H. RAHNER, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo* (orig. ted. 1961), Jaca Book, Milano 1979, 94.

d'occidente in rapporto al potere imperiale, diversità che alla lunga si trasformerà in scisma³⁹.

Tra le diverse letture offerte, alcune trovano un aggancio nell'opera storiografica di Rufino, di Teodoreto di Cirro e di Sozomeno. Comunque l'episodio della strage di Tessalonica ricordato dai tre storici menzionati - ricordo che Socrate neppure cita il fatto per non mettere in ombra la grandezza di Teodosio - va inquadrato all'interno del rapporto tra sacerdozio e impero, laddove si riconosce ai rappresentanti della Chiesa il diritto di criticare l'operato dell'imperatore. Dicendo questo né Rufino né Sozomeno e neppure Teodoreto pensano ad una separazione tra Chiesa e impero, ma neppure vogliono attribuire all'imperatore una funzione quasi sacerdotale (Sozomeno), come nemmeno vogliono che egli abusi della sua autorità (Teodoreto). Da questo punto di vista essi concordano con il pensiero di Ambrogio, espresso nella Lettera da lui indirizzata a Teodosio, circa il potere imperiale e il suo esercizio⁴⁰.

L'intervento del vescovo di Milano nei confronti dell'imperatore costituisce, in fondo, una prova della credibilità della Chiesa al cui interno non esistono misure diverse a secondo della nobiltà o del potere politico che si possiede, ma tutti sono uguali, tutti posseggono gli stessi diritti e sono sottomessi agli stessi obblighi. Ma v'è di più: la libertà di parola con la quale Ambrogio richiama Teodosio diviene anche la prova della legittimità del potere imperiale, infatti un regno può rimanere *res publica* e non mutarsi in tirannia soltanto quando ai vescovi è concesso di richiamare liberamente i governanti all'osservanza di quelle leggi che impegnano i legislatori non meno dei suditi⁴¹. In altre parole la scomunica di Teodosio da parte di Ambrogio e la conseguente penitenza pubblica non sembra aver sminuito il potere imperiale, ma anzi l'ha rafforzato⁴². Al tempo stesso tale episodio ha reso Ambrogio una figura simbolica soprattutto per le Chiese

³⁹Cf G. RÉMONDON, *La crisi dell'impero romano. Da Marco Aurelio ad Anastasio* (orig. franc. 1964), Mursia, Milano 1975, 163-259.

⁴⁰La *Lettera* di Ambrogio venne indirizzata a Teodosio dopo la strage dell'agosto 390. È contenuta nell'ediz. critica curata da G. BANTERLE, *Epistulae* (LXX-LXXVII), SAMEPMed opera 21, Roma 1988, 230-240.

⁴¹Cf M. SORDI, *Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo* in G. LAZZATI (a cura di), *Ambrosius episcopus I* StpatrMed, Milano 1976, 212-213.

⁴²Di questa opinione anche H.J. DIESNER, *Kirche und Staat im ausgehenden vierten Jahrhundert: Ambrosius von Mailand* in *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971, 444-445.

d'Oriente dove di continuo compaiono personalità, perlopiù monaci, che in forza della loro santità, si presentano come critici dell'autorità imperiale⁴³.

Per l'Occidente notiamo invece come l'episodio della scomunica di Ambrogio nella storiografia latina dei secoli V/VI passerà sotto silenzio. Il vescovo di Milano sarà ricordato in essa più come difensore della fede cattolica contro l'arianesimo che non come interlocutore dell'imperatore, funzione questa che con l'accrescimento dell'importanza del vescovo di Roma, sembra competere a lui più che a un vescovo di una pur grande città come Milano⁴⁴.

Se l'episodio della penitenza pubblica di Teodosio - proprio per la sua valenza simbolica - ha raccolto tanto interesse, ne ha avuto certo di meno tutto l'antefatto concernente la strage di Tessalonica che brevemente occorre richiamare. Le informazioni, riportate da diverse fonti⁴⁵, si possono così schematizzare: nel mese di maggio del 390 a Tessalonica era nata una ribellione in occasione di una gara all'ippodromo. In questa circostanza la folla aveva assassinato il barbaro Buterico *magister militum* dell'Illyricum, facendo scempio del suo cadavere. Questi, infatti, aveva imprigionato un popolare auriga, accusato di omosessualità, impedendogli di partecipare ai giochi nonostante le richieste della folla. Ci sono buone ragioni per credere che il comportamento di Buterico non sia da connettere - come comunemente si ritiene⁴⁶ - ad una legge contro gli omosessuali del 14 maggio del 390, indirizzata ad Orienzio *vicarium urbis Romae*⁴⁷, ma

⁴³Cf al proposito H. LEPPIN, *Von Constantin dem Grossen...* 264-265.

⁴⁴Al proposito cf PROSPERO D'AQUITANIA, *Chronicum integrum* II: PL 51, col. 584-585; ISIDORO DI SIVIGLIA, *Chronicon* 104-106: PL 83, col 1051. Entrambi gli autori accennano alla fede cattolica di Ambrogio come anche alla persona di Teodosio, ma non menzionano la strage. Diverso invece l'atteggiamento di CASSIODORO che parla ampiamente dell'episodio. Cf *Historia ecclesiastica tripartita. Liber IX XXX*: PL 69, coll. 1144-1147.

⁴⁵C.W.R. LARSON osserva come tutte queste fonti siano cristiane e servano a scopi edificanti o obbediscano a interessi omiletici e agiografici. Il che deve indurre a cautela nel considerare i motivi di fondo degli avvenimenti di Tessalonica. Cf *Theodosius and the Thessalonian Massacre revisited yet again* in *Studia patristica*, X/1, Berlin 1970, 301.

⁴⁶Di questo parere è, ad esempio, W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers: Theodosius d. Gr.* in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 2, München 1953, 67.

⁴⁷La legge, data alle idì di maggio del 390, a Roma nell'atrio di Minerva aveva di mira episodi di omosessualità occorsi nella città di Roma "virtutum matrem omnium". Anche se affissa il 15 maggio, non sappiamo quando venne promulgata. Stando alla legge, i colpevoli andavano condannati al rogo. Cf *De stupratoribus*, in Mos et Rom. Legum collatio 5, 3, ed. S. RICCOBONO et ALII, in *Fontes iuris romani antejustiniani*, Florentiae 1940, 556-557.

dal carattere locale, ovvero limitata alla sola città di Roma⁴⁸.

A seguito dell'assassinio di Buterico, Teodosio, dalla sede di Milano in cui si trovava, ordinò una crudele rappresaglia. Senza che vi fosse una inchiesta per appurare chi fossero i colpevoli materiali dell'episodio, fece raccogliere all'interno dell'ippodromo la folla con la scusa di uno spettacolo. In questa occasione i soldati della guarnigione, bloccate le uscite, fecero strage degli spettatori. Almeno 7000 persone vennero così brutalmente assassinate⁴⁹. L'interessamento di Ambrogio che - conoscute le intenzioni dell'imperatore - cercò di dissuaderlo da tale progetto⁵⁰, sortì effetto, ma troppo tardi, dal momento che l'ordine della rappresaglia arrivò a Tessalonica prima della sua revoca⁵¹.

Questo episodio, soprattutto il perché della efferatezza sul cadavere di Buterico da parte della plebe di Tessalonica e la reazione, a nostro avviso, sproporzionata di Teodosio, ci pone seri interrogativi ai quali s'è cercato di dare una risposta: interrogativi che ci portano in più direzioni: ci fanno considerare anzitutto il ruolo strategico di Tessalonica alla fine del IV secolo, ci portano a considerare la politica dell'imperatore nei confronti dei goti e impongono una rilettura della lettera di Ambrogio all'imperatore e di due suoi trattati di poco posteriori alla strage. Dalla somma di questi diversi aspetti è possibile capire perché ad un circoscritto episodio di rabbia popolare quale l'uccisione di Buterico, il potere politico imperiale abbia risposto con

⁴⁸Personalmente ho alcune perplessità nel connettere l'imprigionamento dell'auriga omosessuale alla legge delle idì di maggio (15) del 390. La data della sua affissione è abbastanza avanzata per connetterla con la strage di quei giorni a Tessalonica. Del resto, sembra che la legge volesse eliminare uno scandalo locale, di Roma, e non avesse una portata universale (*'non patimur urbem Romam virtutum omnium matrem diutius effeminati in viro pudoris contaminatione foedari...'*). In questo senso è da intendere anche la lode che Teodosio fa del vicarium urbis Romae Orienizio per aver proceduto saggiamente in casi analoghi (*"laudanda igitur experientia tua..."*). Evidentemente in una legge di portata generale la menzione di una persona particolare quale Orienizio non trova giusto posto. Il che confermerebbe, a mio avviso, il carattere locale della legge teodosiana, ma confermerebbe altresì l'atteggiamento più generale di Teodosio di sostenere quei magistrati che, anche senza l'appoggio di leggi esplicite, miravano a estirpare il vizio dell'omosessualità manifesta. Il caso di Tessalonica del 390 credo debba essere inteso in questa seconda prospettiva. D'altra parte la violenta reazione della popolazione di questa città lascia supporre che nell'atteggiamento di Buterico vi fosse alcunché di arbitrario, reso insopportabile anche per le ragioni che in seguito richiameremo.

⁴⁹Fonti: SOZOMENO, HE VII 25, 3ss.; RUFINO, HE II XI, 18; TEODORETO, HE V 16-18; PAOLINO, *Vita Ambrosii* 24; AGOSTINO, *De civitate Dei* V 26; AMBROGIO, *Lettera LI* 6.12.

⁵⁰Cf *Lettera LI* 6.

⁵¹Cf *Lettera LI* 6.

una rappresaglia a prima vista sproporzionata.

Non possiamo soffermarci a considerare la posizione strategica ed economica di Tessalonica, il suo ruolo di città imperiale, gli assedi subiti nel IV secolo per opera dei barbari di fede ariana, e neppure la sua importanza ecclesiastica in quanto sede metropolitana retta da vescovi niceni dipendenti da Roma⁵². Eppure è in questi elementi che va ricercata la chiave di lettura della sommossa di Tessalonica che se prende appiglio dall'intervento di Butericò contro l'auriga omosessuale, esprime però il malumore generalizzato contro quei barbari eretici che nel passato la popolazione cattolica di Tessalonica aveva ripetutamente combattuto e che ora doveva addirittura mantenere economicamente, in una umiliante situazione di dipendenza politica e militare⁵³ sostenuta dal potere centrale. Di fatto Teodosio, alfine di neutralizzare i goti li aveva accolti nell'impero⁵⁴ e nell'esercito al punto che questo era costituito in buona parte da soldati goti comandati non più da ufficiali romani ma da un accresciuto numero di ufficiali goti⁵⁵. La conseguenza era chiara: quanti avevano subito stragi e invasioni ora dovevano pagare tributi per i loro antichi invasori, i cattolici per gli ariani, i cittadini romani per dei barbari. Proprio a Tessalonica, la già difficile convivenza tra goti e romani rischiava di essere compromessa dall'assassinio di Butericò, mettendo a repentina glia la politica gotica imperiale.

⁵²Cf E. PELEKANIDÒU - C. NARDI, *Tessalonica 3431*. Sulla base di questo incarico Damaso scrive ad Acolio due lettere, mentre altre due lettere vennero indirizzate dai papi Siricio ed Innocenzo al suo successore Anisio. Nella lettera di Siricio ad Anisio, scritta tra il 385 e il 398, questi è invitato a vigilare perché nessuno presuma di ordinare vescovi nell'Illirico senza il suo permesso. Cf C. SILVA - TAROUCA, *Epistularium romanorum pontificum ad vicarios per Illyricum aliasque episcopos. Collectio Thessalonicensis*, Romae 1937, 16-21.

⁵³Diverse le letture date alla rivolta. A parere di A. PIGANIOL si trattò di un risentimento popolare contro la guarnigione germanica alloggiata a Tessalonica: cf *L'empire chrétien* 184; stessa opinione condivide N.H BAYNES, *La dinastia di Valentiniano e Teodosio il Grande*, in *Storia del mondo medievale. La fine del mondo antico I*, 240; J. MATTHEWS, *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425*, Clarendon Press, Oxford 1975, 234. Secondo M. MANITIUS le ragioni profonde della sommossa stavano nell'orgoglio ferito di greci e di romani per il fatto che le massime carichi civili e militari di Tessalonica, come anche la difesa della città, erano in mano a barbari: cf *Le migrazioni...* 254. L'interpretazione più completa mi pare quella di S. MONACHINO che individua in ragioni di ordine socio/economico/politico - a cui personalmente aggiungerei anche una ragione confessionale - i motivi ultimi della rivolta. Cf *L'impero romano III*, 740-741. La medesima opinione è espressa da O. TAFRALI che parla di una sommossa causata dalle imposte e dalle esazioni addossate sui Tessalonicesi. Cf *Thessalonique...* 129.

⁵⁴Cf G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino* (orig. ted. 1968), Torino 1993, 46.

⁵⁵Cf A.H.M. JONES, *Il tramonto...* 106.

Dietro la strage che Teodosio ordinò per non compromettere la fragile pace della regione si celava la debolezza imperiale nei confronti dei soldati goti. L'esemplarità del castigo in una città come Tessalonica doveva poi impedire che un evento del genere innescasse anche altrove una reazione contro gli 'occupanti' goti. Nella scelta di quello che probabilmente appariva come il 'male minore' era la ragione di stato a prevalere sulle convinzioni religiose personali dell'imperatore. Ed è proprio a queste convinzioni e soltanto ad esse che si appellerà poi Ambrogio nell'invitare Teodosio alla penitenza. Nella *Lettera 51* il vescovo di Milano si guarda bene dal dare una lettura 'politica' dell'episodio⁵⁶. Eppure Ambrogio non è un teorico e nei suoi interventi, mediati attraverso l'esegesi allegorica della Scrittura, v'è sempre una presa di posizione e una risposta a situazioni storiche precise⁵⁷. Questo aspetto emerge chiaramente nell'*Apologia di David* scritta dopo la strage di Tessalonica e prima della penitenza pubblica dell'imperatore⁵⁸. In quest'opera che ha temi comuni con la *Lettera 51*⁵⁹, il tema centrale è la penitenza di Davide, colpevole di adulterio e di assassinio⁶⁰, eppure - come ha notato Hadot - siamo in presenza di un'opera politica. Protestando, attraverso di essa, contro il massacro di Tessalonica e soprattutto persuadendo Teodosio a fare penitenza pubblica e a sviluppare una legislazione attenta ad evitare per il futuro il ritorno di simili eccessi (...), Ambrogio ha fatto uno di quegli atti politici (...) che attestano l'esigenza assoluta, la trascendenza, la purezza intransigente della coscienza morale"⁶¹.

La posizione di M.G. Mara che avanza l'ipotesi di datare dopo l'evento di Tessalonica anche il trattato ambrosiano *De Nabuthe*

⁵⁶Cf al proposito D. GEMMITI, *La Chiesa privilegiata nel codice teodosiano*, LER, Napoli/Roma 1991, 103, nota 39.

⁵⁷Questo aspetto è giustamente rilevato da M.G. MARA, *Ambrogio. La storia di Naboth*, Japadre, L'Aquila 1975, 22.

⁵⁸Sulla datazione rimando allo studio accurato di P. HADOT nell'introduzione a *Ambroise de Milan. Apologie de David*: SCH 239, 33-43. Sulla datazione della *Apologia di Davide* prima della penitenza pubblica di Teodosio concorda anche F. CLAUS *La datation de l'Apologie prophetae David et l'Apologia David altera. Deux œuvres authentiques de Saint Ambrose*, in *Ambrosius Episcopus*. Atti del congresso internazionale di studi ambrosiano nel XVI centenario dell'elezione di S. Ambrogio alla cattedra episcopale Milano 1976, II, 168-193; identico parere mostra F. LUCIDI, *Sant' Ambrogio, Apologia del profeta David a Teodosio Augusto - Seconda apologia di David*, Bibliotheca Ambrosiana - Città Nuova, Milano 1981, 45-46.

⁵⁹Cf P. HADOT, *Ambroise de Milan...* 37-38.

⁶⁰Cf P. HADOT, *Ambroise de Milan...* 39; F. LUCIDI, *Apologia...* 46-47.

⁶¹P. HADOT, *Ambroise de Milan...* 43.

potrebbe offrirci qualche elemento in più nell'individuare i motivi di fondo della strage⁶². In effetti, la presentazione biblica di Naboth, oppresso e ucciso dal re Achab su consiglio della moglie Gezabele per impadronirsi della sua terra, l'intervento del profeta Elia che condanna Achab, il pentimento del re che però si lascia ancora influenzare dalla moglie e viene ucciso non per il delitto commesso ma per l'aver disobbedito a Dio anche in seguito, possono richiamare i diversi personaggi presenti nella vicenda di Tessalonica: Nabot richiama i poveri oppressi e sfruttati, Achab rimanda a Teodosio, Gezabele ai consiglieri dell'imperatore, il profeta Elia ad Ambrogio che riconosce il pentimento dell'imperatore e lo invita a non seguire i suoi consiglieri per non fare la fine di Achab. Quand'anche il *De Nabuthe* non si collegasse esplicitamente con la strage di Tessalonica e fosse databile tra il 386 e il 390, il trattato resta ugualmente un documento di un osservatore attento come Ambrogio sulla situazione del momento e sulle ragioni ultime che abbiamo trovato a base della strage: l'esasperazione dei piccoli proprietari e dei contadini contro un potere politico che non li tutela, ma si mantiene dissanguandoli economicamente.

Il *De Nabuthe* getta dunque luce sulla connessione non soltanto tra potere religioso e potere politico, ma anche tra politica ed economia e come tale conferma l'opinione di chi vede nella rivolta di Tessalonica la reazione di una popolazione stanca di subire i soprusi economici del potere imperiale. Nel contempo questo trattato lascia emergere la funzione sociale del vescovo che in situazioni d'instabilità economica viene visto come il garante della giustizia, il protettore dei deboli: l'unico che ha l'autorità morale di opporsi ai soprusi dell'autorità⁶³.

Da questo punto di vista la responsabilità morale-politica della comunità cristiana, mediata nell'antichità dai suoi capi, non è cam-

⁶²L'illustre studiosa, dopo una breve e attenta analisi della situazione storica scorge nel *De Nabuthe* un preciso intento politico-pastorale che contrassegna l'opera ambrosiana almeno nel decennio tra il 386 e il 396. A suo avviso "l'opera potrebbe trovare comodamente il suo posto verso il 390-391; Achab sarebbe Teodosio, Jezabel i consiglieri fraudolenti, Naboth Ambrogio, colpito dall'isolamento, e in lui, dapprima, gli esuli della sconfitta da Massimo, a favore dei quali Ambrogio interviene; poi la Chiesa resa più povera dai continui provvedimenti di Teodosio, il profeta non ascoltato per la nuova alleanza con i pagani, le moltitudini trucidate con l'inganno nel circo di Tessalonica", *La Storia di Naboth* 46.

⁶³Cf P. BROWN, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità* (orig. ingl. 1992), Bari 1995, 144-145.

biata. Se la Chiesa ha imparato a rinunciare allo statuto costantiniano di essere 'privilegiata' con tutto ciò che questa scelta comportava; se ha imparato a tutelarsi da indebite ingerenze del potere politico come da tentazioni teocratiche, non può tuttavia venir meno alla sua responsabilità in ambito morale-politico contro ogni forma di ingiustizia perpetrata nella vita pubblica. Anche oggi, dunque, conserva tutto il suo valore l'espressione di Pietro dinanzi al sinedrio: "Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini" (At 5, 29).