

La libertà religiosa di Costantino con gli occhiali del giurista d'oggi *

di Nicola Colaianni
(6 giugno 2013)

Sommario: 1. Sul metodo di approccio ad un antico documento – 2. L'apparente contenuto dell'Editto: la libertà per tutti - 3. L'effettivo contenuto: dal politeismo al monoteismo ufficiale – 4. La libertà religiosa di Costantino e quella dei moderni - 5. Libertà negativa e libertà positiva – 6. *Incursus*: il *kat-echon* paolino contro il *Mysterium iniquitatis* – 7. I dilemmi della libertà: alleanza o opposizione? – 8. La «dote» di Costantino: meno libertà più felicità? – 9. La libertà nel diritto globale – 10. Perché non possiamo dirci costantiniani: il costituzionalismo.

1. Ogni centenario del cosiddetto editto di Milano (in realtà, piuttosto una circolare: Jossa, 2006, 197 ss.), quest'anno il diciassettesimo, nella chiesa cattolica si celebra con comparazioni - nel passato ancor più disinvolte ed anacronistiche - tra il «mito», che avvolge la figura di Costantino, e il moderno diritto di libertà religiosa. Lo sfondo, infatti, è il conflitto tra chiesa cattolica e modernità che con una *vis polemica* inaudita si coglie, per esempio, nel discorso fatto dal papa Pio X (1913) un secolo fa in occasione del sedicesimo centenario. Rivolgendosi ai «non degeneri figli di coloro, che primi gustarono i frutti dell'Editto salutare», il papa lamentava di dover «reclamare indarno anche dai Governi cristiani quella libertà», data da Costantino in misura «piena» ma ora «in tanto vantato progresso di civiltà e in tanta luce di scienza» negata alla «Chiesa anche nei paesi cattolici»: dalla libertà di culto a quella di insegnamento, dalla libertà di stampa a quella di proprietà.

La coincidenza dell'attuale centenario con l'«anno della fede», iniziato nella chiesa cattolica in occasione del cinquantesimo anniversario dell'apertura del Concilio Vaticano II, ha consentito un approccio non oppositivo ma garantistico. Infatti, «l'aspirazione a *confessare* la fede in pienezza», coltivata dal papa Benedetto XVI, (2011, 9), presuppone condizioni di libertà che effettivamente in varie parti del mondo non sono assicurate. Basti pensare – anche limitando l'osservazione dal punto di vista della chiesa di Roma e tacendo della situazione di altre religioni, come quella del buddhismo nel Tibet sotto il dominio cinese - alle persecuzioni che subiscono i cristiani in diversi paesi del «terzo mondo» (circa un milione di martiri nel primo decennio di questo secolo, secondo il «International Bulletin of Missionary Research», 2011, n. 1).

Tuttavia, lo sfondo non oppositivo ma comunque rivendicativo a senso unico emerge dalla mancanza di attenzione verso questi contesti stragisti a favore di una polemica, certo non con i toni accesi di un secolo fa, verso le supposte limitazioni che la libertà religiosa subirebbe negli stati liberali per effetto di leggi intrise di secolarismo e irrispettose dell'identità stessa delle entità ecclesiastiche e delle organizzazioni di tendenza confessionale, costrette a

*Relazione al convegno sul tema *L'editto di Costantino 1700 anni dopo*, Bari 11-12 aprile 2013, organizzato dall'Università degli studi di Bari «Aldo Moro» e dalla Facoltà teologica pugliese.

contraddire i propri principi. Si tende così a porre sullo stesso piano la spada e la legge: questa nell'Occidente sarebbe lo strumento con cui – invece che con la spada, come nel resto del mondo - si combatte la religione: «forme più sofisticate di ostilità contro la religione»¹.

Ad esempio, s'è parlato (Scola, 2012) di «ferita alla libertà religiosa» negli Stati Uniti per il fatto che, a dire di quella Conferenza episcopale, non tutte le istituzioni religiose sarebbero state esentate dall'obbligo, imposto generalmente dal cosiddetto *Obama-care*, di offrire ai propri dipendenti polizze di assicurazione sanitaria, inclusive anche di contraccettivi, abortivi e procedure di sterilizzazione. Si tratta di una legge, come qualunque altra, discutibile ed emendabile (per un aggiornamento, anche su condotte contraddittorie di imprese di tendenza cattolica, Otterman, 2013, A15), ma impressiona che la si porti ad esempio di ineffettività dell'esercizio della libertà religiosa nel mondo occidentale alla stregua di un parametro, l'editto costantiniano, giuridicamente improbabile perché sconta i limiti e la fortuna della ricezione della figura di Costantino nell'età moderna (Bonamente, 2009; Veyne, 2010).

L'impiego che dei vari «miti» di questa figura si è fatto e si fa tuttora è prevalentemente agiografico (Costantino come prototipo del sovrano cristiano) ed evocatore di controverse implicazioni generali sul rapporto tra la Chiesa, la storia e il potere. Di questa «relazione di dipendenza da/col potere» delle chiese cristiane Costantino è diventato un «segno teologico-politico, (...) privato di ogni consistenza storica» (Melloni, 2013, 230), che mal si presta a valutazioni comparative. Se prescindere dal tempo, annullare i tempi della storia e decontestualizzare, espone al rischio dell'anacronismo, questo diventa una certezza quando il termine di paragone da storico s'è trasformato in ideologico: in un concetto giuridico astratto senza legami con la situazione storica da cui è emerso.

Indubitabile è la saggezza degli antichi e capace di orientare l'interpretazione anche del presente. Ma nel caso si è di fronte ad una fonte del diritto, per giunta non ad una fonte del diritto comune o di settore, come potrebbero essere la proprietà o le obbligazioni, ma ad una fonte dei diritti di libertà, che i moderni collocano tra i diritti fondamentali: in particolare, quello che è considerato «matrice e primo esempio» (Barile, 1984, 203) della libertà di manifestazione del pensiero, radice storica del costituzionalismo (Alicino, 2011, 169 ss.). Qui la distanza temporale e di contestosi fa davvero sentire. L'affermazione delle libertà si deve all'incessante lotta dell'umanità per conquistare almeno la tolleranza contro le sempre risorgenti tensioni alimentate dai sostenitori, sedicenti possessori, della verità: che da sempre abusano di un'interpretazione distorta del *compelle intrare* del vangelo di Luca (14, 23). E, di conserva, si deve, quell'affermazione, alle sempre più appropriate distinzioni della giurisprudenza, alla teoria e prassi giuridica, aduse da secoli a lavorare con criteri e orientamenti, riconoscimenti e negazioni, sentenze e note critiche a sentenze.

¹ Così Benedetto XVI, 2010, in relazione al «rinneamento della storia e dei simboli religiosi nei quali si rispecchiano l'identità e la cultura della maggioranza dei cittadini»

Certo, abbiamo ereditato le parole del passato e spesso le usiamo indossando gli occhiali dell'interpretazione astratta, ignorando storie ed idee cui sono legate. Ma nel maneggiare un documento del passato l'atteggiamento del giurista positivo non può essere diverso da quello dell'archeologo di Einstein (2012, 80), che si trova tra le mani un manuale di geometria euclidea senza figure: egli non capirà il fondo reale di quella geometria fin tanto che «non potrà figurarsi qualche cosa corrispondente alle parole punto, retta, piano, ecc.», pur correnti nel suo linguaggio, e cioè «rappresentarsi il contenuto dell'esperienza al quale corrispondono quelle parole».

2. La necessità di questo metodo si pone anche per le espressioni contenute nell'Editto (versione di Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, XLVIII, 2-12), correnti nel nostro uso comune e, quindi, facilmente suscettibili di interpretazioni compiacenti e fuorvianti dal contesto storico.

Così, a leggere quelle espressioni con le categorie odierne, nella disposizione che «*neque cuiquam honori neque cuiquam religioni detractum aliquid a nobis*» potrebbe sembrar risuonare *ante litteram* il principio della incompetenza dello Stato in materia religiosa, della sua aconfessionalità nel rispetto della libertà di coscienza di ognuno². Analogamente, da affermazioni quali «*nulli omnino facultatem abnegendam putaremus, qui vel observationi christianorum vel ei religioni mentem suam dederet quam ipse sibi aptissimam esse sentiret*» ovvero «*ut in colendo quod quisque delegerit habeat liberam facultatem*» potrebbe ritenersi che «emergono per la prima volta nella storia le due dimensioni che oggi chiamiamo “libertà religiosa” e “laicità dello Stato”»³.

A continuare con le discese ardite verso i nostri tempi si potrebbe sentir riecheggiare il divieto di speciali limitazioni legislative o gravami fiscali a cagione del fine ecclesiastico o religioso di un ente o di un'associazione, di cui agli artt. 8 e 20 della nostra Costituzione (e di altre, ovviamente), nella disposizione secondo cui «*priore tempore aliqui vel a fisco nostro vel ab alio quocumque videntur esse mercati, eadem Christianis sine pecunia et sine ulla pretii petitione, postposita omni frustratione atque ambiguitate, restituant*». E si scoprirebbe così

² Per un'applicazione di questi concetti v., p. es., Sordi, 2004, 182, secondo cui l'editto «delinea l'immagine di uno stato che si definisce religioso e ritiene anzi il suo rapporto con la divinità fondamentale problema politico e si proclama nello stesso tempo aconfessionale, non in nome di un razionalismo scettico ma in nome della sua confessata incompetenza a decidere, in quanto Stato, la natura teologica della divinità, il *quicquid est divinitatis in sede coelesti*, di uno Stato in cui il rapporto fra religione e politica nasce non da una legge scritta ma dalla legge non scritta, e il diritto della divinità ad essere adorata come vuole fonda la libertà di tutti a praticare il proprio culto e la propria fede religiosa secondo coscienza».

³ Scola, 2012, che peraltro obiettivamente riconosce essersi trattato di un «un inizio (...) mancato» vista la «storica, indebita commistione tra il potere politico e la religione», che ne è seguita (cfr. Colaianni, 2013): riconoscimento che marca la distanza con i discorsi ecclesiastici di un secolo prima, che «la lotta dello Stato paganeggiante contro la Chiesa» al fine di ottenere «la menomazione della libertà della Chiesa» (così «La civiltà cattolica», 1913, n. 64, pp. 3 ss.).

che - certo, *mutatis mutandis* – non sarebbe che una semplice riformulazione delle disposizioni costantiniane la celebre definizione di Francesco Ruffini (1967, 11), secondo cui la libertà religiosa è la «facoltà dell'individuo di credere a quello che più gli piace, o di non credere, se più gli piace, a nulla».

Ma le situazioni storiche distano, com'è intuitivo, le mille miglia. Il dato fondamentale è che l'impero di Diocleziano era ancora una società prevalentemente politeista corrispondente al «commonwealth di città», che costituiva la rete dell'impero (Lane-Fox, 1991, 64 s.). La *res publica* non avrebbe potuto sostenersi senza il *cultus deorum*, garante di quella *pax deorum*, che assicurava la protezione divina sulle sorti dell'Impero. Ciò era reso possibile dal convincimento che gli dei non si escludevano l'un l'altro, non pretendevano l'unità ma la pluralità, non implicavano l'osservanza di una particolare morale o filosofia nè ambivano ad un culto universale piuttosto che modestamente particolare, circoscritto ad una città o ad una categoria di lavoratori o ad un genere sessuale o, ancor più modestamente, ad una *gens* o ad una *familia*. Le varie *religiones* offrivano un culto propiziatorio e riconoscente dei «benefici apportati» ai propri adepti e perciò il loro stato giuridico «per lungo tempo fu utile alla cosa pubblica» (Quinto Aurelio Simmaco, 384, in Del Ponte, 2008).

A questo sentimento comune si appiglia Costantino, la cui «conversione» fu una conversione molto «romana», dovuta al convincimento che egli «doveva la sua vittoria alle porte di Roma a uno specifico e unico segno proveniente dall'unico Dio» dei cristiani (Brown, 2006, 73). Che non era conveniente perciò escludere dal *pantheon*, anche perché il suo culto s'era largamente diffuso nell'impero. Garantendo anche ai cristiani la libertà di culto («*liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem isdem Christianis dedisse*») e riconoscendo il cristianesimo come «*religio licita*», si incrementava la protezione divina di Roma: «*Hactenus fiet ut, sicut superius comprehensum est, divinitus iuxta nos favor, quem in tantis sumus rebus experti, per omne tempus prospere successibus nostris cum beatitudine publica perseveret*».

Porte aperte, quindi, anche al Dio dei cristiani.

Senonché questo «Signore si chiama Geloso: egli è un Dio geloso» (*Esodo* 34, 14), è differente dagli altri dei, vuole che il suo popolo appartenga solo a lui e non ammette altri dei (*Esodo* 20, 3: «Non avrai altro dei di fronte a me»⁴); è pervasivo, perché non si accontenta di atti di culto (anzi dichiara che «voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti»: *Osea* 6,6) ma detta una legge morale; è universalistico e non particolaristico (Bonanate, 1997, 163 ss.), perché si propone a tutte le genti, non solo ad una città o categoria o genere di persone ma a gruppi variegati diffusi su tutta la terra: «andate e insegnate a tutte le genti (...) a osservare tutto ciò che vi ho ordinato» (*Matteo* 28, 20), è l'ultimo comandamento di Gesù.

Jahvè, quindi, non può che entrare in conflitto con gli altri dei fino allora

4 «L'idea di una Verità (con la 'V' maiuscola) esclusiva ed empatica, che separa Dio da tutto ciò che non è Dio e che non deve essere venerato, che divide la religione da ciò che viene bollato come superstizione, paganesimo o eresia (...) trova la sua espressione più chiara non nella frase 'Dio è uno!', ma nel comandamento 'Non avrai altro Dio!': Assmann, 2009, 7.

pacificamente conviventi nel *pantheon*; la nuova *religio* è completamente diversa dalle *religiones* fino allora pacificamente convissute nell'impero (Brown, 2006, 85 ss.), è – diremmo con le nostre categorie - una «dottrina comprensiva»⁵. Aggiungere un posto a tavola, al banchetto degli dei – come apparentemente fa l'Editto – non è sufficiente perché, nel caso, *inclusio unius est exclusio alterius* o *alterorum*.

3. Risulta evidente che il campo semantico-politico della costantiniana *libera atequae absoluta colendae religionis facultas* è completamente diverso da quello del moderno costituzionalismo. Siamo fuori, dal punto di vista dei moderni, del tema della tolleranza (termine, questo, con il quale non di rado viene qualificato l'Editto) già per il fatto che la *facultas* viene situata nel campo della convenienza politica. Ci aggiriamo nella categoria dell'utile, completamente all'interno di un mondo caratterizzato dalla bilateralità del rapporto con gli dei, da un *do ut des*, ormai, e per fortuna, scomparso ai nostri giorni: il dramma di Auschwitz⁶ ha tolto ogni speranza di interventi divini nella storia umana.

Men che meno si può parlare di aconfessionalità. Ammessa la correttezza, per approssimazione, della comparazione tra le antiche *religiones* e le moderne confessioni, è evidente che quello disegnato dall'editto è al massimo un impero pluriconfessionale ma sempre (strumentalmente) religioso, privo, ovviamente, dei dispositivi di garanzia apprestati dagli ordinamenti costituzionali per disciplinare le pari opportunità ed impedire abusi di posizione dominante. Nulla di tutto ciò è rinvenibile nell'Editto, che anzi dà l'impressione di volere proprio porre le basi per l'esclusione delle *religiones* tradizionali e la loro sostituzione con la nuova *religio*: ciò che farà ufficialmente Teodosio qualche decennio più tardi.

Non è priva di significato, invero, l'inversione delle posizioni tra le altre religioni, preesistenti, e il cristianesimo: non la libertà già riconosciuta a quelle viene estesa al cristianesimo ma invece, sulla base della libertà concessa ai cristiani, viene concessa altrettanta libertà *anche* ai seguaci delle altre religioni e al rispettivo culto⁷. Ci si sarebbe aspettato il contrario: sulla base della libertà concessa alle religioni preesistenti si concede uguale libertà anche al cristianesimo. Viceversa, è la nuova religione la base, il termine di paragone, della libertà delle altre e del diritto di ciascuno di praticare liberamente la

5 Rawls, 1994, 31: «è comprensiva se contiene una concezione di ciò che ha valore nella vita umana, della personalità ideale, dei rapporti familiari e associativi ideali e di molte altre cose che devono informare di sé la nostra condotta e al limite tutta la nostra vita».

6 «Hai nascosto il tuo volto» grida a Dio il combattente del ghetto di Varsavia: Koltz, 1997, 24. Ma fatt'è che Dio non è (più) onnipotente perché, concedendo all'uomo la libertà, ha rinunciato alla sua potenza, argomenta Jonas, 1991, 34 ss.

7 «*Quod cum isdem a nobis indultum esse pervideas, intellegit dicatio tua etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertam et liberam pro quiete temporis nostri esse concessam, ut in colendo quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem*».

religione che ha scelto.

Non stupisce, quindi, che ad onta della pari libertà di tutti i culti, gli anni successivi all'Editto – ben prima di Teodosio - videro la concessione di uno statuto giuridico privilegiato alla chiesa cattolica: efficacia civile delle sentenze del tribunale episcopale, anche in materia puramente civile, capacità successoria delle chiese, con possibilità quindi di sviluppo del loro patrimonio, donazioni ai cristiani di palazzi e terreni per l'edificazione di chiese, a cominciare da quella di san Pietro, concessioni di sussidi, adozioni di simboli cristiani sulle monete o della domenica come giorno di riposo (Marrou, 1980, 284 s.). E, corrispettivamente, quegli anni videro chiusure di oracoli, profanazioni di templi pagani (come ormai venivano definiti i non cristiani: credenze proprie di contadini privi di cultura), statue di divinità fatte a pezzi, ecc. (MacMullen, 1989, 89 ss.): insomma, una reazione uguale e contraria a quanto in precedenza perpetrato nei confronti dei cristiani (Pincherle, 2006, 154).

Nè stupisce che l'effettività del diritto di seguire la religione che ciascuno voglia rimanesse lettera morta, quando non un ostacolo da eliminare, non solo per i pagani ma anche per i cristiani o gruppi di cristiani eretici o scismatici secondo il giudizio dell'unica *Ecclesia*, che Costantino, avendo riunificato l'Impero, voleva unita anche organizzativamente: superando lo storico rifiuto romano delle *religiones* organizzate, che covavano in sé il germe della *superstitio*. Si spiega così il rinvio a giudizio dei donatisti prima davanti al papa Milziade e poi davanti al concilio di Arles (Pincherle, 1960), nonché la convocazione dello stesso concilio di Nicea.

In realtà, l'editto «sotto specie di dichiarazione di tolleranza apriva le porte alla nuova fede, preparandone il riconoscimento come religione ufficiale dell'impero» (Arangio Ruiz, 1964, 319; Sordi, 2004, 183) nel momento in cui i rapporti di forza lo avessero permesso.

Se questa, a molto grandi linee, è l'esperienza storica sottostante all'Editto di Milano, possiamo parlarne come di un atto di tolleranza o addirittura di un inizio - sia pure, come detto, «mancato» - della libertà religiosa e della laicità dello stato?

Che quell'editto abbia impresso una svolta epocale nella politica romana riguardo alle religioni e al conflitto tra quelle politeiste e il cristianesimo, il momento di rottura con il mondo antico⁸, è indubbio. Ma esso costituì solo una fase transitoria nei rapporti fra impero e cristiani e, già pochi mesi dopo la sua stesura, Licinio e Costantino si trovavano in disaccordo: per il primo, infatti, tale concessione era la massima possibile da parte dello Stato; per il secondo, invece, si trattò, come s'è visto, solo di una base di partenza in vista di più ampie agevolazioni nei confronti dei cristiani.

Poiché fu quest'ultima interpretazione politica ad affermarsi e, superato il tentativo di Giuliano di ritornare allo *statu quo* dell'eguale libertà dell'editto

⁸ «Nella storia dell'umanità non c'è stato alcun momento di rottura più importante di quello che segna la fine del mondo antico e il conflitto finale tra paganesimo e cristianesimo»: Bloch, 1968, 200 ss.

costantiniano ⁹, ad essere sancita giuridicamente da Teodosio, sembra corretto parlare non dell'inizio di una nuova era, quella della libertà religiosa, ma di una sostanziale continuità con la politica imperiale precedente: salva – e questo è «il fatto di maggior momento» (Le Goff, 2006, 99) - la sostituzione a livello ufficiale del politeismo con il monoteismo cristiano. Bisognava, insomma, gattopardescamente cambiare tutto per non cambiare niente.

4. L'assunzione di una religione ufficiale senza tolleranza per gli altri culti, pur di più antico insediamento, è una storia che si protrarrà per tutto il medioevo e l'inizio dell'età moderna con le sanguinose guerre di religione. Una «controtestimonianza nei confronti del cristianesimo», per la quale - oltre che per singoli casi, come quelli di Galileo e Jan Hus – il papa Giovanni Paolo II a più riprese formulò domande di perdono¹⁰.

Non si può parlare di inizio della libertà religiosa, e men che meno della laicità. Quell'editto riconobbe, bensì, la libertà religiosa ai cristiani ma in quanto appartenenti al grande corpo universale dei fedeli, come immediatamente dopo fu chiaro nel ricordato caso dei donatisti. Si trattava, quindi, piuttosto che di una libertà individuale, di una *libertas Ecclesiae*, che “racchiudeva in germe tutti i poteri e tutti i privilegi che la chiesa sarebbe andata d'ora in poi rapidamente guadagnando” (Buonaiuti, 2002, 153).

Pensare che – non la libertà dei cristiani, che secondo l'apostolo Paolo è libertà da ogni legge, non solo la mosaica, originata dal battesimo (Lyonnet, 1967, 197 ss.; Schlier, 1965, 319 ss.), ma – la «*libera atque absoluta colendae religionis facultas*» di Costantino sia una base positiva, ancorché elementare, magari dello stesso liberalismo politico è anacronistico e fuorviante.

La libertà dei moderni si basa «sul pacifico godimento dell'indipendenza privata», sulla libertà individuale prima di tutto negativa, quella nei confronti dello Stato e dei pubblici poteri, sicché anche con riferimento alla libertà religiosa potremmo ripetere con Benjamin Constant: «Diffidiamo, dunque, Signori, di questa ammirazione per certe reminiscenze antiche. Giacché viviamo nei tempi moderni voglio la libertà che conviene ai tempi moderni» (Constant, 2001).

Senza indugiare in valutazioni comparative dei diversi aspetti, alla ricerca di improbabili coincidenze, è sufficiente in fondo ricordare che il «rapporto tra Chiesa e Impero era essenzialmente diverso da quello, successivo, del rapporto tra Chiesa e Stato, giacché Stato avrebbe significato il superamento delle guerre civili di religione, possibile solo a partire dal secolo XVI e ottenuto attraverso un processo di neutralizzazione» (Schmitt, 1991, 45).

⁹ Invero, Giuliano si limitò a vietare ai cristiani l'insegnamento della retorica perché gli sembrava «assurdo che degli uomini insegnino quanto non ritengano degno di approvazione», cioè gli dei che veneravano gli autori latini e greci (Omero, Esiodo, Demostene, Erodoto, Tucide, Isocrate, Lisia): Giuliano, *Epistola 42*, in Salustio, 2000, 87 s.

¹⁰ In particolare, secondo la bolla di indizione del giubileo del 2000 *Incarnationis mysterium*, “è doveroso riconoscere, tuttavia, che la storia registra anche non poche vicende che costituiscono una”, per cui “portiamo il peso degli errori e delle colpe di chi ci ha preceduto”.

Le moderne idee di tolleranza e di libertà, individuale e collettiva, che noi variamente decliniamo nelle nostre Costituzioni, appartengono ad un diritto concepito come universo concettualmente autonomo (Berman, 1998, 285), diverso e distinto dalla religione, dall'etica e dalla stessa società civile o vita sociale, nella quale, invece, durante il medioevo la scienza giuridica era «incarnata» (Grossi, 2007, 46). Sono il frutto della scienza giuridica che, per usare una celebre immagine (Schmitt, 1987, 71 s.), figlia di «nobili genitori» - il rinato diritto romano e la Chiesa di Roma - appunto all'epoca delle guerre civili di religione «scelse di stare con il padre, il diritto romano, e abbandonò la dimora materna. Cercò una nuova casa e la trovò nello Stato».

Quelle idee si traducono in norme giuridiche appunto negli Stati. Sono gli Stati che mettono fine alle guerre di religione con la pace di Westfalia, che stabilisce che perfino se un Principe «volesse passare alla religione dell'altra parte (...) ciò non potrà avvenire a spese o a pregiudizio dei suoi sudditi»¹¹. Certo, il principio *cuius regio eius et religio*, se storicamente è riconducibile alla conclusione della fase iniziale della riforma protestante segnata dalla dieta imperiale di Augsburg, si pone in ideale continuità con il *ius superioritatis* riconosciuto al principe, anche in materia religiosa, sul proprio territorio, affermatosi nel diritto vivente scaturito dall'editto costantiniano: ne costituisce l'applicazione ai singoli stati, nel frattempo formati dalla disgregazione dell'impero, nel nuovo contesto pluristatale e pluriconfessionale.

Solo in questi però il temperamento dell'assolutezza del principio di territorializzazione di una religione nei confronti delle altre religioni è stato effettivo perché, ponendo fine alle guerre di religione, esso «secolarizzava, per così dire, la guerra spogliandola delle sue radici religiose» (Padoa Schioppa, 2007, 250). Nel diritto vivente costantiniano, subito affermatosi e di poi formalizzatosi con Teodosio, le conseguenze per le altre *religiones* preesistenti furono invece, come s'è detto, diametralmente opposte a quelle minuziosamente disciplinate da Westfalia.

5. La tesi dell'editto come inizio di libertà si potrebbe, tuttavia, sostenere ad un livello più raffinato e suggestivo: quello della libertà positiva. La libertà negativa, invero, siccome affermata «contro l'oppressione politica e sacerdotale, contro le due grandi istituzioni che inglobavano tutta la vita dell'uomo» (Bobbio, 1995, 93), non esaurisce il campo della libertà, non è senza limiti: anzi vale finché è utile.

Che senso, quale utilità - ci si chiede da parte dei sostanzialisti, autoinvestiti della missione di redimere la società e salvare il genere umano dalla catastrofe - ha in fondo la libertà negativa, da interferenze dello Stato, se

¹¹ In particolare, secondo il Trattato di Westfalia del 24 ottobre 1648, VII, 1-2 (in Mariani Marini e Vincenti, 2013, 36) «non sarà legale che muti la religion praticata ufficialmente o le leggi o le costituzioni ecclesiastiche precedentemente in vigore, o che sottragga a tale religione i suoi templi, scuole, ospedali o rendite, pensioni o stipendi, per concederli ai membri della propria religione e ancor meno che costringa i propri sudditi ad accogliere come propri i ministri di altra religione»,

non consente di raggiungere la felicità, come è scritto nella dichiarazione d'indipendenza americana, o la salvezza eterna, come predicano le religioni, o la giustizia nei rapporti sociali, come promettono i movimenti socialisti? Pur di realizzare questi grandi ideali è ben ammissibile, anzi doverosa, una compressione della libertà individuale attraverso un intervento dei pubblici poteri. A costo – è la posizione del Grande Inquisitore - di correggere il Cristo liberatore e di sostituirsi a lui: bene operano “quelli che hanno corretto la Tua opera”, convinti e convincendo gli altri che “saranno liberi soltanto quando rinunzieranno alla loro libertà in nostro favore e si sottometteranno a noi” (Dostoevskij, 1998, 342 ss.).

In quest'ordine di pensiero, tornando all'editto costantiniano, si colloca il giudizio positivo del teologo Danielou (1993, 39): esso, «lungi dal falsare il cristianesimo, gli ha permesso di perfezionarsi nella sua natura di popolo», perché «un popolo cristiano è possibile soltanto se esiste un ambiente che lo sostenga. In un mondo nel quale le istituzioni sono moralmente pervertite o ideologicamente falsate, un popolo Cristiano non è possibile». L'editto avrebbe eliminato appunto gli ostacoli costituiti da strutture istituzionali e culturali ostili al cristianesimo, in presenza delle quali l'adesione alla nuova fede da parte dell'uomo della strada «richiedeva quindi una forza di carattere di cui la maggior parte degli uomini è incapace».

Il rapporto con il potere, secondo questa lettura, è determinante per la diffusione del Vangelo: «una grande menzogna», questa, secondo Karl Barth e, in generale, i critici dell'era costantiniana¹². In effetti, riecheggiano nelle parole di Danielou piuttosto gli argomenti opposti a Gesù dal Grande Inquisitore: «Che colpa ne hanno tutti gli altri, tutti gli uomini deboli, se non hanno potuto sopportare quello che hanno sopportato i forti? Che colpa ne ha un'anima debole, se non ha la forza di contenere doni così terribili?». Perciò, per liberare dall'angoscia la massa degli uomini deboli e per la loro felicità, «noi abbiamo accettato *da lui* Roma e la spada dei Cesari»¹³.

Ma il raffronto letterario, che si può cogliere esteriormente nelle parole di Danielou, ha anche un volto interno, una risonanza più intrinseca per la sua radice biblica: quella dell'enigmatica immagine paolina del *kat-echon* di fronte al «mistero dell'iniquità»¹⁴, della «forza frenante» che contrasta il Male ma che «nel

12 Il giudizio di Barth è riportato da Ruggieri, pref. a Zamagni, 2012, 5: in questo libro si esamina appunto il saggio (insieme a quelli paralleli di Heer, Gilson, Mounier, Maritain, Buonaiuti, Peterson) di Chenu, 1968: *infra*, par. 10.

13 Dostoevskij, 1998, 344. La felicità del Grande inquisitore non è evidentemente la croce che Cristo invita i suoi seguaci a prendere su di sé ma una liberazione dal peso dalla croce: una «spensieratezza» la definisce Zagrebelsky, 2003, 55.

14 *Il Tessalonesi. 2, 6-7*: «E ora voi sapete che cosa lo trattiene perché non si manifesti se non nel suo tempo. Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene»

suo tempo» - che non ci è dato sapere, perché «sapete bene che il giorno del Signore verrà come un ladro di notte», e non ne conosce l'ora «neppure il Figlio, ma solo il Padre» (*I Tessalonicesi* 5.2, *Matteo* 24, 36.43) - deve essere «tolto di mezzo» perché l'Anticristo si disveli e sia sconfitto nel giorno del Signore. Nel frattempo bisogna frenare un Male dal quale è difficile difendersi perché non sempre è visibile nei suoi effetti e si identifica piuttosto nella «forza sotterranea e invisibile che lo propaga» (Quinzio, 1995, 83).

Il tema del male immanente nella società non è solo teologico (-politico) ma anche storico-sociale. Esso ricompare in forme secolarizzate ma con analoghe forme apparenti di irresistibilità, perché ammantate di inconfutabile giustificatezza, che rievocano il potere delle tenebre. Di recente, per esempio, Bauman ha descritto il male insito nella Ragione, assurta con Rousseau a *religion civile* con «dogmi positivi», quali «la vita futura, la felicità dei giusti e la punizione dei malvagi; la santità del contratto sociale e delle leggi» (Rousseau, 1997, 205), ma diventata, con il progredire della tecnica, «una stazione di servizio in cui ci si rifornisce di potere», cioè della «capacità del soggetto di raggiungere obiettivi nonostante la resistenza frapposta - che si tratti di materia inerte o di soggetti che perseguono scopi differenti»¹⁵. Le «sventure» sofferte dagli altri a causa della ragionevole determinazione di raggiungere il fine con il minimo mezzo o, se non possibile, ad ogni costo «non ci appaiono – scrive Bauman, riecheggiando il pensiero sul potere della tecnica dopo Auschwitz¹⁶ - come un prezzo eccessivamente alto da pagare per abbreviare il percorso, tagliare i costi e aumentare gli effetti» (Bauman, 2013, 74).

6. Che fare di fronte al male strutturale, camuffato anche all'epoca di Costantino sotto le mentite spoglie della normalità, della *pax deorum* sostenuta e creduta dalla maggioranza, quindi del bene? Poteva la Chiesa non reagire, ponendosi come *kat-echon* essa stessa, o meglio, data la forza schiacciante dell'Iniquità, adottandolo – verrebbe di dire: formandolo - nel mondo circostante? Non poteva e perciò ha individuato il «potere storico che riesce a *trattenere* l'avvento dell'Anticristo» nell'*Imperium romanum* e nella sua «prosecuzione cristiana». Così «l'impero del Medioevo cristiano dura fintanto che è viva l'idea del *kat-echon*» (Schmitt, 1991, 43 s.).

Questa figura biblica è forse il nucleo più resistente della «teologia politica» di Carl Schmitt, al centro di un dibattito ormai secolare svoltosi però

¹⁵ Bauman, 2013, 37, il quale altrove (p. 34) osserva come «i principi dell'azione più ragionevoli e meritevoli di attenzione sono quelli che mandano a vuoto o aboliscono la simmetria fra gli attori e gli obiettivi delle loro azioni; o perlomeno quelli che riducono al minimo le possibilità di reciprocazione».

¹⁶ Che non solo Eichmann ma anche i tanti altri che si erano macchiati dei crimini nazisti (delitti «castali», secondo la definizione di Dossetti, *Introduzione* a Gherardi, 1994, XVI s. - fossero «terribilmente, spaventosamente normali» è notato da Arendt, 2004, e Anders, 1995.

quasi esclusivamente sulla teoria della sovranità mentre su questo punto non accenna a chiudersi e arriva, infatti, fino ai giorni nostri (Cacciari, 2013; Esposito, 2013). Senza pretesa di riassumerlo in poche righe, è tuttavia opportuno accennarvi per i riflessi più specificamente giuridici che una simile visione del mondo e della storia può avere avuto (al tempo di Costantino) e può tuttora avere sull'esercizio della libertà religiosa. Il tempo dell'attesa dello scontro finale con il *Mysterium iniquitatis*, consentita dal *katechon*, è un tempo eccezionale e ciò giustificerebbe una compressione, e perfino una sospensione, delle libertà, compresa quella religiosa, per sostenere al massimo il Potere che frena il dilagare del Male e conserva, quindi, la possibilità del Bene: di qui la possibile attualità dell'editto costantiniano, pur con la descritta concezione limitativa della libertà religiosa, quale espressione schmittiana dell'*Imperium* in funzione catecontica.

Per vero, la consustanzialità, o almeno la compatibilità, di *Imperium* e *katechon* dal punto di vista filosofico e teologico è piuttosto vacillante. La «provvisorietà» dell'azione catecontica (il potere che frena deve, infatti, prima o poi, come s'è detto, «togliersi» o «essere tolto di mezzo») è incompatibile con l'*imperium sine fine*, con la sua pretesa di «costituire il destino di un'epoca», di «un tempo in cui la storia sembra quasi essersi compiuta, in cui il divenire sembra assumere il sigillo dell'esser» (Cacciari, 2013, 27 ss.). Queste contraddizioni intime, scandagliate in lungo e in largo, consentono a Cacciari di aprire uno squarcio suggestivo sulla dissolvenza, dall'interno suo stesso, dell'ordine catecontico e sull'inizio di «uno spazio di permanenti crisi, di passaggio da crisi a crisi senza soluzione di continuità»: un evo di *in-securitas*, che segna la «grandiosa rivincita di Epimeteo» su quanto di prometeico il *katechon* contiene (*ibid.*, 117 ss.).

Ma, anche sotto il profilo teologico, che il *katechon* costituisca l'unica «immagine della storia» posseduta dalla «fede cristiana originaria» (Schmitt, 1991, 44) non appare tesi molto convincente. Nella radicale critica, cui a distanza di pochi anni la sottopose Erik Peterson (1983, 29, 70; Ruggieri, 1983), essa fu ricollegata piuttosto al monoteismo di tipo giudaico, mentre la fede nel Dio trino del cristianesimo «si pone al di là di giudaismo e paganesimo» e perciò «minacciava seriamente la teologia politica dell'impero romano». La «relazione antinomica dell'Unità con le potenze concorrenti del Due e del Tre»¹⁷, insita nella dottrina trinitaria, non può trovare nessuna forma di potere politico adeguata a rappresentarla e dunque non può non rimanere nell'attesa escatologica del «non ancora», dell'unico e vero regno, il regno di Dio.

A questa conclusione perviene, in una prospettiva ebraica, anche Jacob Taubes (1997, 9 ss.), dal momento che il concetto di Messia contiene quello dell'*eschaton*, dell'attesa della redenzione, e perciò non è rappresentabile da alcuna istituzione terrena. La comune visione del «tempo e della storia come termine» non toglie che Schmitt, secondo Taubes, «pensa da apocalittico, ma

¹⁷ Esposito, *Due*, cit., p. 61, che nel suo ricco saggio ripercorre la polemica sulla teologia politica come espressione di un «incrocio violento – la presenza del Due all'interno dell'Uno, la prepotenza di una parte che si vuole tutto cancellando l'altra» (p. 5).

dall'alto, a partire dai poteri costituiti; io penso a partire dal basso»: dalla comunità, dal «popolo di Dio», che è appunto il popolo del tempo e dell'attesa e che perciò possiede una carica sovversiva nei confronti dei poteri costituiti. Ponendosi, invece, dal punto di vista di questi ultimi, delle istituzioni ecclesiastiche e imperiali, il *kat-echon* di Schmitt «è già un primo segno di come l'esperienza cristiana del tempo della fine venga addomesticata, adattandosi al mondo e ai suoi poteri» (Taubes, 1996, 33). Duro giudizio, questo, e riduttivo della complessità del pensiero schmittiano ma essenzialmente teso a sottolineare l'assoluta necessità della dualità fra potere temporale e potere spirituale¹⁸.

La «impossibilità teologica della “teologia politica”» (Peterson, 1983, 103), dimostrata sul versante teologico, non toglie, tuttavia, legittimità al tentativo, svolto sul versante politico, di dimostrare la «teologicità del politico»¹⁹. È ciò che riconosce lo stesso Taubes nell'ammettere che «un conto è essere teologo, un conto è essere filosofo, un conto è essere giurista» e che Schmitt è un giurista, vale a dire «quello che in seguito egli chiama il *kat-echon*, colui che trattiene, che impedisce al caos di emergere»²⁰. E proprio dal riconoscimento di questo ruolo del giurista e del diritto Taubes pone lucidamente la domanda: «quale aspetto avrà il diritto, posto che l'ateismo è il nostro destino? Privato del diritto divino l'Occidente dovrà soffocare nel sangue e nella follia, o possiamo noi, da soli, “dalla situazione terrestre e mortale dell'uomo”, distinguere il giusto dall'ingiusto?»²¹

7. Nella prospettiva giuridica si coglie meglio la funzione del *katechon*: se non equivale all'Impero, per l'incompatibilità che s'è detta, se non ne esaurisce la forza, «resta infatti essenziale alla sua costituzione», in quanto «energia frenante, quella che abbraccia e comprende in sé le pulsioni della moltitudine» (Cacciari, 2013, 31): preserva dal caos, appunto. Ciò spiega perché nei primi

18 «Capite che cosa volevo da Schmitt? Volevo mostrargli che la divisione fra potere terreno e potere spirituale è assolutamente necessaria e che senza questa delimitazione l'Occidente esalerà il suo ultimo respiro. Questo volevo che capisse, contro il suo concetto totalitario» (Taubes, 1997, 186).

19 Nicoletti, 1990, 627 s., che così continua: « Il politico non può eliminare il problema della propria legittimità: esso non si autofonda, e dunque esso rimanda ad un riferimento ad una realtà altra da sé che non può eliminare né che esso può produrre»

20 Taubes, 1996, 131, dove riconosce la differenza di prospettiva: «Mi interrogo sul potenziale politico delle metafore teologiche, così come Schmitt si interroga sul potenziale teologico dei concetti giuridici».

21 Taubes, *Lettera ad Armin Mohler*, 1997, 44. Allo «smontaggio della macchina teologico-politica» si dedica il saggio di Esposito, 2013, 89 ss.

secoli del cristianesimo, almeno fino al V-VI secolo cioè a Cassiodoro, gli esegeti (v. antologia *ibid.*, 141 ss.) abbiano ravvisato il *kat-echon* proprio nell'Impero, capace, spiega Gerolamo, almeno di «tenere insieme tutte le genti».

D'altro canto, a revocare in dubbio quella esegesi non valeva il dogma trinitario, che nel pensiero di Peterson rende impossibile la legittimazione di un potere autocratico e pone il cristianesimo nell'attesa della *parusia*. Invero, in quegli anni il monoteismo cristiano era giudaizzante e continuò verosimilmente ad essere creduto in quella versione, per forza d'inerzia, anche dopo la definizione niceno-costantinopolitana del dogma. Si potrebbe anzi dire che proprio il fatto che la Chiesa nei secoli successivi – e tuttora nelle sue correnti maggioritarie, almeno in occidente – ai fini catecontici abbia trascurato la novità trinitaria e la forza dell'evangelizzazione e preferito l'ideologia della *Pax augustea*, dell'alleanza con il potere ritenuta indispensabile e provvidenziale poiché consente al mondo l'accoglienza del messaggio evangelico, le ha fatto perdere di vista l'attesa della *parusia*.

Di qui l'inquietante conclusione di Sergio Quinzio (1995, 84) secondo cui era un compito, quello catecontico, al quale la Chiesa non poteva strutturalmente adempiere da sola a causa della sua apostasia, consistente «nel porre se stessa come Regno di Dio già in atto»: che è appunto il motivo dell'ammirazione schmittiana per la forma romana del cattolicesimo, pregno di valenza politica per la sua capacità di «rappresentazione» della «*civitas humana*» e del «rapporto storico con l'incarnazione e con il sacrificio in croce di Cristo»²². Senonché, una volta assegnatogli la funzione catecontica, di uguale forza di «rappresentazione» veniva ad essere dotato anche l'*Imperium*. Un potenziale conflitto.

La visione irenica di un'unità sostanziale tra Chiesa e Impero, «fondata fin dall'inizio sulla distinzione tra *potestas* e *auctoritas* quali principi d'ordine diversi ma facenti capo alla medesima unità complessiva» (Schmitt, 1991, 45), reggerebbe in pieno solo se la chiesa non si fosse rappresentata come Regno, pretendendo anche la *potestas*, e l'impero non avesse preteso anche *auctoritas*, limitando la *potestas* alle *necessitates saeculi*, nel senso profondo del «Date a Cesare quel ch'è di Cesare» (*Marco* 12, 17). Ma «concedendo anima e volontà anche all'*aurum*» e, all'opposto, «'assolutizzando' il Regno»²³ il conflitto era inevitabile e ha attraversato, infatti, tutta l'esperienza millenaria della *Respublica christiana*.

22 Schmitt, 2010, 38, che paragona la Chiesa ad «ogni imperialismo universale» somigliante a quello incarnato dal Grande Inquisitore (p. 63): quale appariva lo stesso Schmitt a Taubes, che ne riferisce l'affermazione che «chi non riconosce che il "Grande Inquisitore" ha semplicemente ragione contro i tratti esaltati di una religiosità come quella di Gesù non ha capito (...) cos'è la Chiesa» (Taubes, 1996, 27).

23 Cacciari, 2013, 58. Che la *potestas* civile si riduca all'*aurum* è deducibile dall'esortazione finale di *Romani*, 13 («date a tutti loro quello che loro, il tributo a chi dovete il tributo, la gabella a chi dovete la gabella, l'onore a chi l'onore»), perciò «banale e priva d'interesse» nel commento di Barth, 1974, 472.

Bisogna però riconoscere che questa non è stata una storia di conflitto permanente. La *pax augustea* ha regnato per lunghi periodi. Il conflitto sulla primazia, per cui «un polo tende ad includere l'altro nella propria sfera di competenza, escludendolo dall'esercizio cui è ordinato» (Esposito, 2013, 87), nasconde, e ammette a seconda della convenienza politica, una «sacra alleanza» di fondo, una *concordia discors* tra due città - quella di Dio e quella dell'uomo - *perplexae et permixtae* (Agostino) fin dall'origine.

Quell'alleanza, pertanto, è l'effettiva «dote» di Costantino, per dirla in termini danteschi²⁴. A quella dote la Chiesa ha sempre attinto, in misura maggiore o minore secondo i tempi e le opportunità: alleandosi, pur tra alti e bassi nel tentativo di inglobarlo o di non esserne inglobato, prima con l'Impero e la sua prosecuzione cristiana, poi, dopo la dissoluzione di quel mondo, con gli stati «cattolicissimi» e non – grazie ai concordati. La rivendicazione della conseguente legittimità della sua *temporalis potestas indirecta* (Fantappiè, 2011, 233 ss.) finalizzata ad «ammonire il potere civile a comportarsi, circa alcuni rapporti (propri di competenza di esso), in modo che non risultino violati gl'interessi spirituali dei singoli e della collettività»²⁵, era compensata dalla rinuncia ad ogni volontà di contrapposizione al potere, alla *parresia* o all'impazienza escatologica.

In quella logica vantaggi e privilegi storicamente accumulati dall'apparato ecclesiastico per le proprie strutture costituiscono solo strumenti per avvalersi dell'energia degli stati in funzione catecontica: una chiesa non povera, bensì ricca, ma ricca per i poveri, per esercitare – come osservava Danielou - la sua opzione preferenziale per i poveri. Una Chiesa «*societas perfecta*», non amante dei diritti umani. La libertà religiosa per sé escludeva ogni altra fede o convinzione e anzi ogni dissenso all'interno dell'unica religione. Non era ammissibile la parità di trattamento, anche solo nel diritto di fare propaganda, di tutte le religioni, giacché «la libertà civile di qualsiasi culto conduce a corrompere più facilmente i costumi e gli animi dei popoli e a propagare la peste dell'indifferentismo» (Pio IX, 1864, LXXIX). *Pestilentissimus error*, quindi, la libertà religiosa: *absurda sententia, seu potius deliramentum* (Gregorio XVI, 1832). Non può esservi, infatti, conflitto tra diritto positivo dello Stato e diritto divino assicurato dalla Chiesa, essendo entrambi ordinati ad assicurare (il primo indirettamente, la seconda direttamente) il destino eterno dell'uomo, di modo che in uno stato coerentemente cattolico la religione cattolica è la *sola religio*, con tutti i diritti e i privilegi della situazione, *quocumque alio cultu excluso*.

24 "Ahi, Costantin, di quanto mal fu madre,/ non la tua conversion, ma quella dote / che da te prese il primo ricco padre!" (Dante, *Inferno*, canto XIX, vv. 115-117). Sul falso storico v. ora Vian, 2010.

25 Così in una classica opera preconciliare Del Giudice, 1962, 407, il quale aggiungeva che, in caso di non allineamento del potere civile, era lecito alla Chiesa «costringerlo a modificare quanto, nell'esercizio della potestà legislativa, giurisdizionale e d'amministrazione, già risulti in contraddizione con tali interessi».

8. La tesi, dunque, era la negazione della libertà religiosa. Questa degradava ad ipotesi da prendere in considerazione solo in quegli stati deconfessionalizzati o rigidamente separatisti, in cui – non avendo la chiesa cattolica la possibilità di interferire sulle scelte governative e poter esercitare la sua potestà indiretta *in temporalibus* – era d'uopo accontentarsi della libertà di tutti e di ciascuno. Una libertà asimmetrica, quella religiosa: da negare agli altri nei paesi cattolici, da affermare per la Chiesa nei paesi in cui non ne è riconosciuta «l'esclusività della missione» ed essa «allora si contenta di reclamare in nome di quella tolleranza, di quella parità e di quelle comuni garanzie, cui si ispirano le legislazioni dei paesi in questione» (Ottaviani, 1954, 500).

Ecco la persistente «dote» di Costantino! Non solo l'*Imperium*, ma anche tanti stati moderni hanno assicurato e assicurano quella dote, secolarizzando la missione catecontica, alla Chiesa. Ma si trattava di stati monoculturali, in senso lato etici, quando non proprio confessionistici, ormai messi in crisi dalle odierne società policulturali. Nel nuovo contesto lo Stato non può adottare una «visione del mondo» particolaristica escludendo le posizioni diverse e contrarie se non rinnegando la propria storia e la propria essenza e generando nuove intolleranze religiose e politiche (Nussbaum, 2012). Le costituzioni pluralistiche del nostro tempo non tolgono legittimità alle riproposizioni nel dibattito pubblico di «dottrine comprensive» anche quando si traducano in separatezze o fondamentalismi²⁶ ma non possono adottarle come criterio orientativo per educare la ragione, piegarla alle ragioni della lotta contro il Male, per realizzare una vita asseritamente migliore.

Certo, c'è una versione iperindividualista della libertà negativa che, aggirando le normali e ordinate procedure democratiche, ha invaso i tribunali e il dibattito pubblico nordamericano²⁷. Ma nella versione europea (Resta, 2010, 277 ss.), affermata dopo la seconda guerra mondiale, essa è indivisibile dalla libertà positiva, che implica un intervento dello Stato per limitare l'abuso della libertà, non solo, ma anche per prevenire tali abusi con misure opportune e con prestazioni sociali indispensabili per soddisfare i bisogni primari dei consociati. In questa visione, peraltro, la libertà non è un valore divisibile dagli altri o ad essi superiore, si tiene con gli altri, per esempio con la giustizia. «La libertà e la giustizia sono le due idee con cui opera la politica» – ha lapidariamente scritto Friedrich Dürrenmatt (1995, 22) - «Senza libertà essa diventa disumana, e senza giustizia pure». La soluzione dell'eventuale conflitto è nel loro contemperamento in funzione di modelli di vita complessivi, di un ideale sociale più generale, del

26 Cfr. Rawls, 1994, 12 e *passim*. Com'è stato osservato in un argomentato studio sul *leading case* in occidente - la sentenza della Corte suprema americana *Roe v. Wade* del 1973 sull'aborto - «in a democracy, voting and persuasion are all we have» (Tribe, 1990, 240).

27 Cfr. Glendon, 1998, 611: «a hyper-individualistic concept of freedom that was invading our courts and our public discourse», favorito dalla «atrophy of ordinary politics» in modo da «to bypass normal democratic process».

quale gli stessi principi di giustizia non sono che una parte²⁸: così come una parte è anche la libertà (o l'eguaglianza, o la dignità), non separata dalle altre ma in una reciproca permeabilità, attraverso un dosato bilanciamento.

Tuttavia, non di rado la politica non bilancia i principi, ne sceglie uno a preferenza dell'altro o degli altri: la felicità, ad esempio, con sacrificio della libertà. Rinunciando alla libertà, osserva il Grande Inquisitore, "tutti saranno felici e non si ribelleranno più, nè si ammazzeranno più fra di loro per tutta la terra, come hanno fatto al tempo della Tua libertà".

Si consuma qui, sul rapporto libertà / felicità, i due grandi ideali illuministici, la netta separazione tra la libertà degli antichi e il liberalismo politico moderno. Dove l'immortale figura del teorico del potere – un capolavoro della letteratura di ogni tempo -, creata da Fëdor Dostoevskij, vede una subordinazione, fino all'annientamento, della prima alla seconda, John Stuart Mill negli stessi anni teorizza l'opposto: la felicità non è una ragione sufficiente per costringere l'individuo a fare o non fare qualcosa, a meno che ciò non provochi danno ad altri. Diminuire la libertà in vista del bene individuale o della società, assoggettare i consociati ad una morale eteronoma integra una violazione della libertà di coscienza, giacché «su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano»²⁹.

Certo, principi del genere non erano ignoti alla saggezza degli antichi. Anche negli anni successivi all'alleanza catecontica di Costantino, per esempio, alla mistica cristiana era chiaro che "Non abbiamo nessun diritto sull'altro". Neanche per servire la Verità, neanche per fare il suo bene, men che meno per affermare il nostro pur legittimo diritto: "Per amore infatti –afferma il monaco Doroteo di Gaza – dobbiamo lasciar perdere ogni nostro diritto, dobbiamo assolutamente rinunciarvi". Perché la libertà dell'altro è inviolabile, non può essere compressa neppure quando s'indirizza allo sconveniente o allo svantaggioso per lui stesso, neppure quando non riconosce e non corrisponde all'amore con cui lo trattiamo. "Nessuno dice al suo prossimo: "perché non mi ami?", ma compie gesti d'amore e così trascina all'amore anche il prossimo"³⁰.

28 «Anche se forse la più importante», argomenta Rawls, 1982, 26, secondo cui «una concezione completa che definisca i principi per tutti i requisiti della struttura fondamentale, insieme ai loro valori relativi in caso di conflitto, è qualcosa di più di concezione della giustizia: è un ideale sociale».

29 Mill, (1861), 2002, 13, di cui si riporta il contesto immediato: «Il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri. Il bene dell'individuo, sia esso fisico o morale, non è una giustificazione sufficiente. Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché è meglio per lui, perché lo renderà più felice, o perché, nell'opinione altrui, è opportuno o perfino giusto. Questi sono buoni motivi per discutere, protestare, persuaderlo o supplicarlo, ma non per costringerlo o per punirlo in alcun modo nel caso si comporti diversamente».

30 Doroteo di Gaza, 1980. Significativo che all'insegnamento di questo monaco abbia fatto riferimento l'attuale papa: cfr. Bergoglio (Francesco), *Umiltà, la strada verso Dio*, Emi,

Ma principi del genere erano confinati nell'ambito della spiritualità religiosa mentre la storia politica, come s'è detto, prese tutt'altra direzione: compressione della libertà individuale in funzione del bene comune individuato eteronomamente. È solo con i principi fondativi del liberalismo politico che si diffonde la consapevolezza, anche a livello normativo e costituzionale, che «chiunque abbia attribuito un valore alla libertà in sé ha creduto che essere liberi di scegliere senza che qualcun altro scelga per noi sia un aspetto inalienabile di ciò che rende umani gli esseri umani» (Berlin, 2005, 53).

9. La distanza praticamente incolmabile tra la libertà religiosa dei contemporanei e quella dell'editto va oltre lo stato, non è condizionata da una visione statalistica, ormai datata vista la fase attuale di crisi dello Stato inteso nella visione kelseniana ³¹ quale unico detentore del diritto. Non solo nel diritto internazionale, in cui si assiste ad una diminuzione del ruolo degli Stati, ma anche nel diritto globale – lo si ritenga parte o fiancheggiatore del diritto internazionale – la situazione non cambia perché le barriere della sovranità statale divengono sempre più porose e non valgono a frenare l'irruenza del costituzionalismo (Cassese, 2006, 185 ss.; Azzariti, 2006).

Pur nell'assenza di un territorio e di una società di riferimento –per non parlare di quella di un legislatore ben e pre-determinato – che caratterizza il diritto globale (Ferrarese, 53), il costituzionalismo procede nel riconoscimento di diritti umani fondamentali in capo a persone, gruppi, minoranze di vario tipo, quale che sia il territorio e la società di riferimento e a prescindere da un'accoglienza formale dei rispettivi legislatori: che forse è il substrato profondo, agevolato certo dallo strumento della «rete» (Rodotà, 2012, 380 ss.), delle manifestazioni di popolo che, ad esempio, hanno contrassegnato le «primavere arabe». Le procedure decisionali all'interno dei singoli Stati sono sempre meno autoreferenziali e assolutistiche e, in applicazione del principio *lex (constitutionalis) facit regem*, sempre più condizionate proprio dalla Costituzione e dalle Costituzioni, grazie al «comparative constitutionalism» e alla conseguente apertura delle giurisprudenze a reciproci intrecci esemplare la sentenza sul caso di Eluana Englaro: Cass. 21784/2007).

Non potrebbe essere diversamente. Il costituzionalismo nasce in epoca moderna con l'affermazione degli Stati nazionali e come riflesso dei movimenti liberali (Barbera, 1997, 3 ss.; Fioravanti, 2009, 5 ss.). Anche per esso, certo, come per le libertà, si può parlare di un costituzionalismo antico, quale «limitazione legale del governo (...) antitesi del governo arbitrario (...) al di sopra della legge» (McIlwain, 1990, 44), valido anche per il tempo presente; ma il costituzionalismo moderno pone a base di quella limitazione il principio di uguaglianza di tutti i cittadini, anche se appartenenti a minoranze, per garantirli

Bologna, 2013, con postfazione di Bianchi, *Discepoli del mite e umile di cuore*.

31 «Lo Stato è una società politicamente organizzata, perché è una comunità costituita da un ordinamento coercitivo, e questo ordinamento coercitivo è il diritto»: Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas, Milano, 2009, p. 194.

contro il dominio politico delle maggioranze. In questa nuova dimensione la garanzia costituzionale della libertà di coscienza si tematizza «rispetto alle religioni dominanti e alle politiche pubbliche nei confronti di scuole e confessioni religiose»³². Nella Costituzione, infatti, confluiscono e si intrecciano pluralisticamente le aspirazioni e gli interessi di tutti: credenti compresi, ma anche non credenti o diversamente credenti.

Ciò spiega perché debba salvaguardarsi in ultima analisi la libertà e l'indipendenza etica delle singole persone in materie fondamentali come quelle riguardanti questioni di vita e di morte - quali la procreazione, artificiale o interrotta, il matrimonio, l'orientamento sessuale, ecc. -, le cui discipline normative pure non possono che basarsi su una visione morale condivisa. Come ha scritto Ronald Dworkin, «non possiamo dichiarare un diritto alla libertà di religione e poi rifiutare i diritti alla libertà di scelta in queste altre materie fondazionali senza un'evidente contraddizione. (...) Non dobbiamo trattare la libertà religiosa come *sui generis*»³³.

10. Questo, in definitiva, è il portato della laicità, che in nessuna delle sue possibili definizioni³⁴ possiamo sia pur embrionalmente rinvenire nell'Editto di un assetto istituzionale autocratico come l'Impero costantiniano. Invero, com'è riconosciuto anche in ambienti cattolici significativi, «la laicità trova nella democrazia il suo pendant inseparabile»³⁵. Perché il principio di laicità - ha osservato la Cassazione nella sentenza (6 aprile 2000, n. 4273) sull'esposizione del crocifisso - «si pone come condizione e limite del pluralismo, nel senso di garantire che il luogo pubblico deputato al conflitto tra i sistemi indicati sia neutrale e tale permanga nel tempo: impedendo, cioè, che il sistema

32 Zagrebelsky, 2006, 300: l'eccezione è costituita dalla Corte suprema americana, tendenzialmente legata alla dottrina dell'«originalism» o del «textualism», che ha avuto molta influenza sulle «religion clauses» e sui «recent Supreme Court debates» (Nussbaum, 2008, 31).

33 Dworkin, 2013, 428. Altrove (423) l'A. rileva che morale ed etica «cooperano, non competono», la prima stabilendo quali diritti di libertà le persone abbiano, la seconda lasciando alla singola persona la responsabilità di decidere in ultima istanza ciò che è richiesto dalla dignità e dal rispetto di sé (27).

34 V. per tutti Barbera, 2007, 33 ss., che individua «sei volti della laicità (più uno)» (il metodo laico), progressivamente affermatosi nella storia del costituzionalismo occidentale. Per l'accezione pluralista del principio di laicità affermato dalla nostra giurisprudenza costituzionale si può vedere, volendo, Colaianni, 2012, 50 ss.

35 Costa, 2013, 97, che così continua: «Fa molta differenza collocare il discorso sulla libertà religiosa in un contesto di democrazia costituzionale invece che in una realtà statale autocratica come l'Impero costantiniano».

contingentemente affermatosi getti le basi per escludere definitivamente gli altri sistemi».

Tutt'all'opposto dell'Editto, che pose le basi perché il cristianesimo contingentemente affermatosi in posizione dominante, perché adottato dall'imperatore, escludesse definitivamente le vecchie *religiones* e – come si sarebbe verificato successivamente con l'islam – le nuove. Il sistema entrò in crisi, come detto, quando la *respublica christiana* si divise al proprio interno e scoppiarono in Europa le guerre di religione tra cristiani. Da allora soltanto ha inizio il cammino della libertà religiosa e, successivamente, della laicità: come reazione all'assolutezza, o alla non negoziabilità, dei valori da ciascuna fazione propugnati.

Perciò appunto quell'editto è noto piuttosto come l'inizio dell'era costantiniana, cui la dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* ha posto fine senza dubbio in quanto periodo storico ma con molti dubbi in quanto “complesso mentale e istituzionale nelle strutture, nei comportamenti e perfino nella spiritualità della chiesa; e tutto ciò non solo di fatto, ma come un ideale”, di cui il medievista domenicano Marie-Dominique Chenu auspicava (e come perito conciliare contribuì a preparare) la fine³⁶. Anche il suo confratello e collega, poi divenuto cardinale, Congar la pensava allo stesso modo, come risulta dalle pagine del suo diario conciliare (Melloni, 1996, 37 ss.).

Non solo la critica storica, però, ma anche gli occhiali del giurista d'oggi, le cui lenti si graduano nell'ottica di una libertà religiosa modernamente intesa, consentono di distinguere nettamente quello ch'è di Costantino, l'alleanza tra chiesa e impero incurante, sia pure a fini catecontici, della libertà di tutti, e quello che è del costituzionalismo: una libertà individuale, che non ignora la dignità e l'eguaglianza, la quale si ricicla, come è stato ben osservato, in diritto a fare usi differenti della libertà senza risentirne danno³⁷. Si tratta della necessaria condizione e dell'unica visione non catastrofica in una società, quale la nostra, in cui, come riconosce anche una fondamentale dichiarazione conciliare (*Dignitatis humanae*, 15), “si fanno sempre più stretti i rapporti fra gli esseri umani di cultura e religione diverse” e perciò – ha scritto Corte cost. 440/1995 - «hanno da convivere fedi, culture e tradizioni diverse».

36 Chenu, 1968, 16. Perciò Melloni, 2013, 244, parla di fine non della, ma di *una* era costantiniana e di «sempre novellate età costantiniane».

37 «Because of liberty, equality is the claim to make different uses of one's liberty and non suffer from that»: così Baer, 2009, 417.

BIBLIOGRAFIA

- Alicino, F., *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, Cedam, Padova, 2011;
- Anders, G., *Noi figli di Eichmann. Lettera aperta a Klaus Eichmann*, Giuntina, Firenze, 1995. v.
- Arangio Ruiz, V., *Storia del diritto romano*, Jovene, Napoli, 1964;
- Arendt, H., *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2004;
- Assmann, J., *Dio e gli dei. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, Il Mulino, Bologna 2009;
- Azzariti, G., *Costituzionalismo e globalizzazione*, Aracne, Roma, 2006;
- Baer, S., *Dignity, Liberty, Equality: A Fundamental Rights Triangle of Constitutionalism*, in «University of Toronto Law Journal», 2009, n. 4 (59);
- Barbera, A., *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, in Id. (a cura di) *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1997;
- Barbera, A., *Il cammino della laicità*, in *Laicità e diritto*, a cura di S. Canestrari, Bononia University Press, Bologna 2007 ;
- Barile, P., *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali*, Il Mulino, Bologna, 1984;
- Barth, K., *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano, 1974;
- Bauman, Z., *Le sorgenti del male*, Erickson, Trento, 2013;
- Benedetto XVI, *Libertà religiosa, via per la pace*, in www.vatican.va, 2010;
- Benedetto XVI, *lettera apostolica Porta fidei*, in www.vatican.va, 2011;
- Bergoglio (Francesco), J.M., *Umiltà, la strada verso Dio*, con postfazione di E. Bianchi, Emi, Bologna, 2013;
- Berlin, I., *Libertà*, a cura di H. Hardy, a cura di M. Ricciardi, Feltrinelli, Milano, 2005;
- Berman, H.J., *Diritto e rivoluzione, I, Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1998;
- Bloch, H., *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in A. Momigliano (ed.), *Il conflitto tra Paganesimo e Cristianesimo nel secolo IV*, Einaudi, Torino, 1968;
- Bobbio, N., *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 1995;
- Bonamente, G., Cracco, G., Rosen, K. (edd.), *Costantino il grande tra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2009;
- Bonanate, U., *Il Dio degli altri. Il difficile universalismo di Bibbia e Corano*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997;
- Brown, P., *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Laterza, Roma-Bari, 2006;
- Buonaiuti, E., *Storia del cristianesimo*, a cura di C. Marongiu Buonaiuti, Newton & Compton, Roma, 2002;
- Cacciari, M., *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano, 2013;
- Cassese, S., *Costituzionalismo nazionale e globale*, in Id., *Oltre lo Stato*, Laterza, Roma-Bari, 2006;
- Chenu, M.-D., *La fine dell'era costantiniana*, in Id., *Il Vangelo nel tempo*, A.v.e., Roma, 1968;
- Chenu, M.-D., *Diario del Vaticano II. Note quotidiane al Concilio 1962-1963*, Il Mulino, Bologna, 1996;
- Colaiani, N., *Diritto pubblico delle religioni. Eguaglianza e differenze nello Stato costituzionale*, Il Mulino, Bologna, 2012;
- Colaiani, N., *L'editto e la dote: un anniversario della libertà religiosa?*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica (www.statoechiese.it) , n. 1/2013;
- Constant, B., *La libertà degli Antichi paragonata a quella dei Moderni*, Einaudi, Torino, 2001;
- Costa, G., *Editto di Milano: libertà religiosa e percorsi di democrazia*, in «Aggiornamenti sociali», 2013, n. 2;
- Danielou, J., *L'orazione problema politico*, Arkeios, Roma, 1993;
- Del Giudice, V., *Nozioni di diritto canonico*, 11²³⁸/₉₂ ed., Giuffrè, Milano, 1962;
- Del Ponte, R. (ed.), *In difesa della Tradizione*, Arya, Genova 2008;
- Dossetti, G., *Introduzione a L. Gherardi, Le querce di Monte Sole. Vita e morte delle comunità martiri fra Setta e Reno. 1898-1944*, Il Mulino, Bologna, 1994;
- Dostoevskij, F., *I fratelli Karamazov*, Rizzoli, Milano, 1998;
- Dworkin, R., *Giustizia per i ricci*, Feltrinelli, Milano, 2013;
- Doroteo di Gaza, *Scritti ed insegnamenti spirituali*, a cura di L. Cremaschi, Paoline, Milano, 1980;

Dürrenmatt, F., *I dinosauri e la legge. Una drammaturgia della politica*, Einaudi, Torino, 1995;

Einstein, A., *Come io vedo il mondo – La teoria della relatività*, Newton, Roma, 2012;

Esposito, R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino, 2013 ;

Fantappiè, C., *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Il Mulino, Bologna, 2011;

Fioravanti, M., *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Laterza, Roma-Bari, 2009;

Ferrarese, M.R., *Prima lezione di diritto globale*, Laterza, Roma-Bari, 2012;

Glendon, M.A., *Rights Babel: The Universal Rights Idea at the Dawn of the Third Millenium*, in «Gregorianum», 1998, vol. 79/4 ;

Gregorio XVI, enciclica *Mirari vos*, 15 agosto 1832;

Grossi, P., *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2007;

Jonas, H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il melangolo, Genova, 1991;

Jossa, G., *Il cristianesimo antico. Dalle origini al Concilio di Nicea*, Carocci, Roma, 2006 ;

Kelsen, H., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas, Milano, 2009;

Kolitz, Z., *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, Adelphi, Milano, 1997;

Lane- Fox, R., *Pagani e cristiani*, Laterza, Roma-Bari, 1991;

Le Goff, J., *Il Dio del medioevo*, conversazioni con J.-L. Pouthier, Laterza, Roma-Bari, 2006;

Lyonnet, S., *Libertà cristiana e legge dello Spirito secondo s. Paolo*, in I. de la Potterie – S. Lyonnet, *La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano*, A.v.e., Roma, 1967;

MacMullen, R., *La diffusione del cristianesimo nell'Impero romano. 100-400*, Laterza, Roma-Bari, 1989;

Mariani Marini, A., e Vincenti, U. (edd.), *Le carte storiche dei diritti. Raccolta di Carte, Dichiarazioni e Costituzioni con note esplicative*, Pisa University press, Pisa, 2013;

Marrou, H.-I., *Dalla persecuzione di Diocleziano alla morte di Gregorio Magno (303-604)*, in *Nuova storia della Chiesa*, , 1, *Dalle origini a S. Gregorio Magno*, Marietti, Torino, 1980;

McIlwain, C.H., *Costituzionalismo antico e moderno*, Il Mulino, Bologna, 1990;

Melloni, A., *I diari nella storia dei Concili*, in Chenu, 1996;

Melloni, A., *In hoc signo. Cristianesimo e potere dopo Costantino*, in *La sapienza del cuore. Omaggio a Enzo Bianchi*, Einaudi, Torino, 2013;

Mill, J.S., *Saggio sulla libertà*, (1861), Net, Milano, 2002;

Nicoletti, M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990;

Nussbaum, M.C., *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York, 2008;

Nussbaum, M.C., *La nuova intolleranza. Superare la paura dell'Islam e vivere in una società più libera*, Il Saggiatore, Milano, 2012;

Ottaviani, A., *Doveri dello Stato cattolico verso la religione*, in «Il diritto ecclesiastico», 1954;

Otterman, S., *Archdiocese Pays for Health Plan That Covers Birth Control*, in «The New York Times», May 26, 2013;

Padoa Schioppa, A., *Storia del diritto in Europa. Dal medioevo all'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2007;

Peterson, E., *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983;

Pincherle, A., *Introduzione al cristianesimo antico*, Roma-Bari, Laterza, 2006;

Pincherle, A., *Il donatismo*, Ricerche, Roma, 1960;

Pio IX, *Numquam fore*, 1856, riprodotta nel *Syllabus*, allegato all'enciclica *Quanta cura*, 1864.

Pio X, *Discorso ai fedeli convenuti a Romain occasione del XVI centenario della promulgazione dell'editto di Costantino*, 23 febbraio 1913, in www.vatican.va;

Quinzio, S., *Mysterium iniquitatis*, Adelphi, Milano, 1995;

Rawls, J., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982;

Rawls, J., *Liberalismo politico*, Edizioni di comunità, Milano, 1994;

Resta, G., *La dignità*, in *Trattato di biodiritto*, diretto da S. Rodotà e P. Zatti, *Ambito e fonti del biodiritto*, a cura di S. Rodotà e M. Tallacchini, Giuffrè, Milano, 2010;

Rodotà, S., *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012;

Rousseau, J.-J., *Il contratto sociale*, (1762), Laterza, Roma-Bari, 1997;

Ruffini, F., *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, (1901), Feltrinelli, Milano, 1967;

Ruggieri, G., *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*, in Peterson, 1983;

Ruggieri, G., *L'era costantiniana: un concetto di lotta e di testimonianza*, in Zamagni, 2012;

Salustio, *Sugli dèi e il mondo*, Adelphi, Milano, 2000;

Schlier, H., *Il tempo della Chiesa. Saggi esegetici*, Il Mulino, Bologna, 1965;

Schmitt, C., *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano, 1987;

Schmitt, C., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano, 1991;

Schmitt, C., *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna, 2010;

Scola, A., *L'Editto di Milano: initium libertatis*, in www.chiesadimilano.it, 2012;

Sordi, M., *I cristiani e l'Impero romano*, Jaca book, Milano, 2004;

Taubes J., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata, 1996;

Taubes, J., *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano, 1997;

Taubes, J., *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano, 1997;

Tribe, L.H., *Abortion. The Clash of Absolutes*, W.W. Norton & Company, New York–London, 1990;

Veyne, P., *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394). Costantino, la conversione, l'impero*, Garzanti, Milano, 2010;

Vian, G.M., *La donazione di Costantino*, Il Mulino, Bologna, 2010

Zagrebelsky, G., *La leggenda del grande Inquisitore*, a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia, 2003;

Zagrebelsky, G., *Corti costituzionali e diritti universali*, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», 2006;

Zamagni, G., *Fine dell'era costantiniana. Retrospectiva genealogica di un concetto critico*, Il Mulino, Bologna, 2012.