



Meloni, Pietro (1978) *Il Rapporto fra impegno politico e fede religiosa in Simmaco e Ambrogio*. Sandalion, Vol. 1 (1978), p. 153-169.

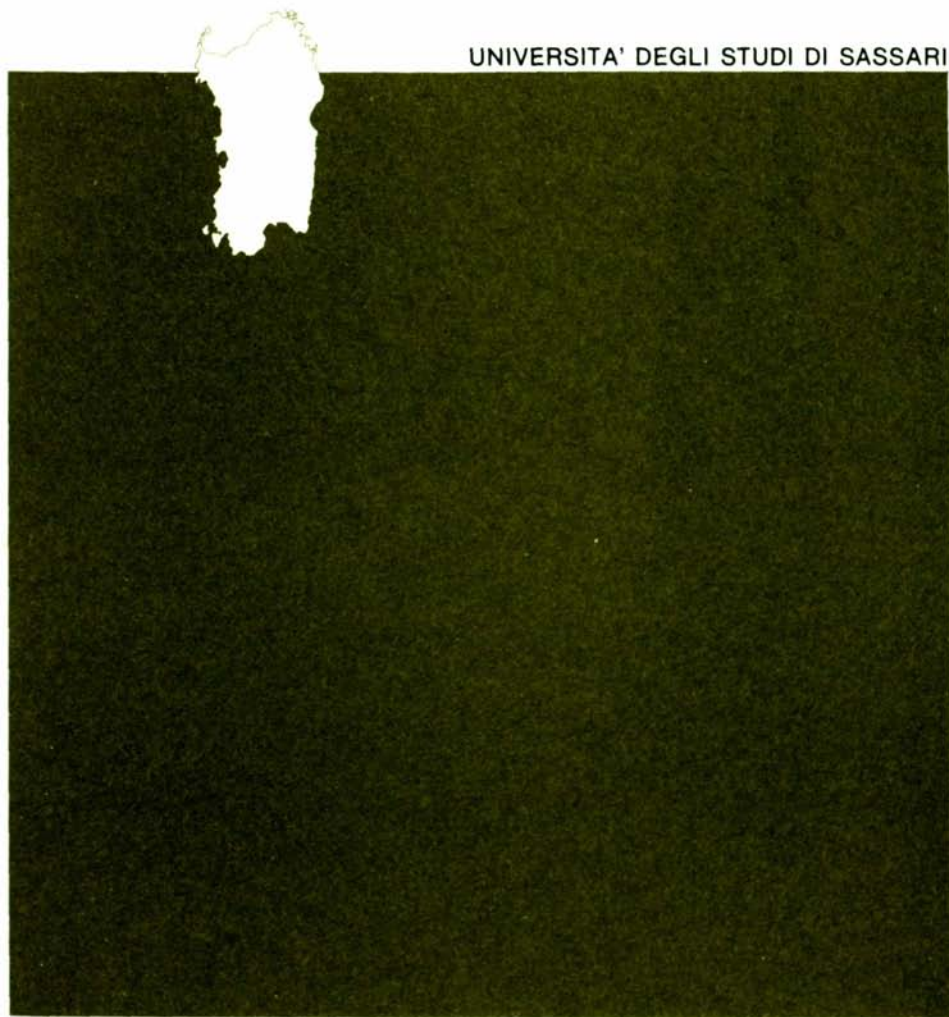
<http://eprints.uniss.it/5527/>

SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SASSARI



SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE



a cura di

Antonio M. Battezzatore, Ferruccio Bertini e Pietro Meloni

ANTONIO M. BATTEGAZZORE, La funzione del « gesto » e la concordia civica. Una nuova interpretazione del fr. 1 di Eraclito alla luce di un passo plutarco □ ENZO CADONI, Il « Laocoonte » di Sofocle □ BENEDINO GEMELLI, L'amicizia in Epicuro □ LUCIANO CICU, L'originalità del teatro di Terenzio alla luce della nuova estetica e della politica del circolo scipionico □ PAOLA CUBEDDU, Natura e morale in Seneca. Il dibattito sulle « Naturales quaestiones » negli anni 1900-1970 □ PIETRO MELONI, Il rapporto fra impegno politico e fede religiosa in Simmaco e Ambrogio □ PAOLO GATTI, I manoscritti dell'elegia pseudo-ovidiana « De Lombardo et lumaca » □ STEFANO PITTALUGA, L'epistola di Francesco a Brigida, ovvero « Epistola perornata cuiusdam amantis ad quandam puellam » □ FERRUCCIO BERTINI, Riflessi di polemiche fra letterati nel prologo della « Lidia » di Arnolfo di Orléans.

Sassari 1978

PIETRO MELONI

IL RAPPORTO FRA IMPEGNO POLITICO E FEDE RELIGIOSA IN SIMMACO E AMBROGIO

A Roma i senatori, all'inizio di ogni seduta dell'assemblea del Senato, prestavano giuramento di fedeltà allo stato offrendo sacrifici all'altare della Vittoria. Nell'anno 382 d.C. l'imperatore cristiano Graziano fece rimuovere l'altare dall'aula delle adunanze. Quando due anni dopo il prefetto di Roma Simmaco, a nome dei senatori, si rivolse al nuovo imperatore Valentiniano II per chiedergli la ricostruzione dell'altare, Ambrogio, vescovo di Milano, scrisse all'imperatore per impedire la ricostruzione (¹).

La statua della Vittoria riassume simbolicamente a Roma la storia dell'alleanza fra politica e religione. Roma, considerata la patria della politica e del diritto più che della religione (²), aveva costruito la sua storia nello stretto rapporto fra la sfera politica e la sfera religiosa. Fin dalle sue origini lo stato si era andato co-

(¹) La statua della Vittoria era il simbolo dell'unità di tutti i culti religiosopolitici dell'impero romano. La controversia fra Simmaco e Ambrogio sulla ricostruzione dell'altare ad essa dedicato può essere considerata simbolo del confronto fra le differenti concezioni della storia e del rapporto fra politica e religione presso i pagani e presso i cristiani. Sulla concezione della storia negli scritti dei due protagonisti ho proposto qualche spunto di approfondimento nel mio articolo *Il tempo e la storia in Simmaco e Ambrogio*, « Studi storico religiosi » I 1 (1977), pp. 105-123; nel presente lavoro desidero suggerire alcune riflessioni sulla controversia vista come punto d'arrivo di due diversi modi di concepire il rapporto fra la politica e la religione.

Per il testo della *Relatio* III di Simmaco e delle *Epistulae* XVII e XVIII con le quali Ambrogio rispose all'imperatore seguirò l'edizione di R. KLEIN, *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius*, Darmstadt 1972.

(²) Non si dimentichi però che i Romani antichi furono definiti *religiosissimi mortales* (SALL. *Cat.* 12) e che della stirpe romana Virgilio affermava: *supra homines, supra ire deos pietate videbis* (*Aen.* XII 839). Lo stesso Ambrogio sotto-

struendo sulle fondamenta del culto pubblico alle divinità. Gli dei della società contadina arcaica si erano gradualmente fusi con le divinità importate dalla Grecia e dall'Oriente, ma era rimasto incessante il culto alle divinità come patto bilaterale di riverenza e di protezione fra i Romani e gli dei ('). Delle cerimonie religiose organizzate dallo stato i personaggi politici si erano autoproclamati sacerdoti (').

Augusto con la sua riforma aveva potenziato e consacrato definitivamente il legame fra il potere politico e il potere religioso. Per celebrare la vittoria di Azio egli aveva fatto erigere dinanzi alla statua della Vittoria, nel Senato, un altare: segno della restaurazione religiosa che si univa alla restaurazione politica ('). La riorganizzazione dello stato era avvenuta attraverso la ricostruzione dei templi e soprattutto attraverso il potenziamento del cerimoniale religioso, del quale il principe aveva personalmente assunto la sovrintendenza con la carica di *pontefice massimo* ('). Il rilancio della

linea la religiosità dei suoi contemporanei: *Omnibus in templis arae, ara etiam in templo victoriarum. Quoniam numero delectantur, sacrificia sua ubique concelebrant*; e alla richiesta della ricostruzione dell'altare risponde con la domanda: *Non illis satis sunt lavacra, non porticus, non plateae occupatae simulacris?* (Ep. XVIII 31).

(') L'utilitarismo sul quale si fondavano le pratiche religiose romane era stato messo bene in chiaro da Cicerone: *Quae porro pietas ei debetur a quo nihil acceperis...?* (De nat. deor. I 116). Simmaco affermava ora che la strada per giungere alla conoscenza delle divinità era quella di ricordare i benefici da esse ricevuti, dal momento che la via della ragione era stata poco fruttuosa: *Nam cum ratio omnis in aperto sit, unde rectius quam de memoria atque documentis rerum secundarum cognitio venit numinum?* (Rel. III 8).

(') Si trattava in genere di patrizi. Ancora al tempo che sarà oggetto della nostra indagine Simmaco ascriveva a merito dell'imperatore Costanzo l'aver scelto dei nobili per le cariche sacerdotali: *decrevit nobilibus sacerdotia* (Rel. III 7).

(') La Vittoria (Νίκη), considerata in Grecia una divinità (HES. Theog. 383-384), era il simbolo di tutte le vittorie. A Roma fu importata attorno al 294 a.C. e le fu eretto sul Palatino un tempio, nel quale molti condottieri vittoriosi dedicarono ad essa delle statue. Una statua della Vittoria, capolavoro dell'arte ellenistica, fu trasportata a Roma da Taranto e collocata nell'aula del Senato ad accogliere il giuramento di fedeltà dei senatori allo stato. Dopo la battaglia di Azio Augusto la fece collocare nella *Curia Julia* e nel 29 a.C. fece erigere dinanzi ad essa il famoso altare. Cfr. J.J. SHERIDAN, *The Altar of Victory. Paganism's last battle*, « Ant. class. » 35 (1966), pp. 186-187 e H.A. POHLSANDER, *Victory: the story of a statue*, « Historia » 18 (1969), pp. 588-597.

(') Il pontificato massimo nei quattro secoli da Augusto a Graziano — che lo abolì nel 382 d.C. — « resterà, nella titolatura imperiale, la 'sanzione'

religione come « strumento di potere » passava per la strada del sincretismo religioso-liturgico, che apriva le porte a tutte le divinità, permettendo di armonizzare i culti nuovi con quelli arcaici e di conciliare le tendenze culturali del popolo con le esigenze filosofico-religiose degli intellettuali (¹). In realtà la divinità più concretamente emergente cominciava ad essere il *princeps*, che si presentava come armonizzatore delle diverse tendenze politiche e religiose (²), mentre i ministri del culto divenivano in tutto l'impero — come erano stati nella città — pilastri della struttura politica ed amministrativa (³).

Il cristianesimo veniva affermando intanto una diversa dimensione della religione. I suoi aderenti si consideravano cittadini del mondo sul piano politico, ma sul piano religioso cittadini di un regno che non poteva essere soggetto al potere delle pubbliche autorità; essi affermavano, nei princípi e nella pratica di vita, la neces-

sacerdotale del potere monarchico » (S. MAZZARINO, *L'impero romano*, I, Bari 1976, p. 78). Il Mazzarino mette a fuoco con chiarezza l'aspetto centrale della svolta augustea: « Solo un fatto religioso e costituzionale a un tempo poteva fondare il principato » (*Ibid.*, p. 70); se la carica di pontefice massimo sottolineava la funzione sacerdotale del principe, il titolo di *Augustus* dava « al *charisma* religioso un contenuto costituzionale » (*Ibid.*, p. 71).

(¹) Simmaco farà pronunziare a Roma in persona la necessità di questo atteggiamento ecumenico: *Aequum est, quidquid omnes colunt, unum putari* (*Rel.* III 10). Egli faceva parte di quella corrente conservatrice che voleva salvare le tradizioni ma che insieme « mostrava di adoperarsi concretamente per ottenere una possibile convivenza con il cristianesimo » (MARCELLA FORLIN PATRUCCO-S. RODA, *Le lettere di Simmaco ad Ambrogio. Vent'anni di rapporti amichevoli*, in *Ambrosius episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, II, Milano 1976, p. 297). Si veda anche LELLIA CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, « Augustinianum » 14 (1974), p. 420.

(²) Il principe, del quale venivano onorati il *genio* e la *fortuna*, diveniva una divinità « tutta immanente, quindi pragmatica e statuale, saldamente vincolata alla sfera della politica e del diritto » (L. CANALI, *Il 'manifesto' del regime augusteo*, « Riv. Cult. Class. Med. » 15 [1973], p. 156). I popoli dell'impero, ai quali fu concesso dai Romani di continuare ad offrire sacrifici alle proprie divinità tradizionali, dovevano chiedere ad esse protezione per l'imperatore, contribuendo così alla sua divinizzazione; dovevano venerare inoltre anche gli dei di Roma. Per il rapporto fra la divinizzazione di Roma e quella del sovrano si veda R. KLEIN, *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt 1971, pp. 99-107.

(³) Simmaco afferma che i *fatalium sacrorum ministri* hanno il compito di « attirare la protezione celeste sull'eternità dell'impero » (*Rel.* III 14); perciò difende i loro diritti dinanzi agli imperatori, che sono considerati ugualmente sacerdoti: *iustitiae sacerdotes* (*Rel.* III 13).

sità di una radicale distinzione fra politica e religione. La controversia fra pagani e cristiani sull'altare della Vittoria nel IV secolo era l'ultimo atto che, nel suo significato simbolico, racchiudeva la sostanza delle due diverse concezioni sul rapporto politica-religione.

L'ordine di tributare onore alle divinità romane ed alla stessa Roma divinizzata era stato accolto con relativa docilità da quei popoli dell'impero che erano abituati al politeismo. Non vi si era invece piegato il popolo ebraico, radicalmente monoteista⁽¹⁰⁾. Eppure, riguardo al rapporto fra politica e religione la tradizione ebraica aveva una concezione corrispondente a quella romana; per gli Ebrei, come ricorda Augusto Segre, il monoteismo « è unità assoluta ed esclude perciò ogni separazione tra religione, legge morale e legge civile »⁽¹¹⁾. I cristiani invece, il nuovo popolo che era sorto dal seno di Israele, se pure pagavano le tasse a Cesare secondo l'invito di Gesù⁽¹²⁾ e pregavano « per il re e per tutti coloro che sono costituiti in dignità » secondo l'invito di Paolo⁽¹³⁾, facevano questo nella più lucida distinzione fra Cesare e Dio, atteggiamento fondamentale di giustizia che dava all'uno e all'altro ciò che era loro dovuto.

Le comunità cristiane avevano manifestato fin dagli inizi la tendenza alla costruzione di un popolo universale, che poteva sembrare simile a quella romana; si trattava invece di una scelta specificamente religiosa, che non poteva coincidere con l'universalismo politico-religioso dell'impero, anzi veniva spesso a minacciarlo col suo rifiuto di identificazione delle due sfere⁽¹⁴⁾. Anche dopo la

⁽¹⁰⁾ Per gli Ebrei i Romani avevano adottato una formula di compromesso, concedendo loro il « privilegio » di offrire sacrifici al loro Dio a favore di Roma e dell'imperatore, senza costringerli ad adorare le divinità romane. I cristiani, confusi all'origine in molte zone dell'impero e nella stessa Roma con gli Ebrei, fruirono inizialmente del privilegio; ma quando parve ai Romani che essi si espandessero troppo e che la loro aspirazione ad una comunità universale fosse di natura diversa dai progetti imperiali, il privilegio fu loro negato.

⁽¹¹⁾ A. SEGRE, *Il sabato nella storia e nella tradizione ebraica*, in *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Brescia 1975, p. 79. Nell'antico testamento il popolo d'Israele aveva considerato come volontà di Dio la costruzione della sua storia politica in stretto legame con la storia religiosa.

⁽¹²⁾ Mt. 22, 21.

⁽¹³⁾ *1 Tim. 2, 2*. Anche Ambrogio ricorda che i cristiani pregano per gli imperatori: *nos ipsis imperatoribus a Christo pacem rogamus* (*Ep. XVIII 8*): « il cuore del re infatti è nelle mani di Dio » (*Ep. XVIII 10*, che cita *Prov. 22, 1*).

⁽¹⁴⁾ I cristiani dovevano sapersi adattare a qualsiasi regime riguardo alla partecipazione politica, mentre sul piano religioso si consideravano appartenenti

pace costantiniana alcuni vescovi, e non soltanto fra quelli che rimanevano ostili alla politica dell'imperatore, rivendicavano la distinzione fra politica e religione⁽¹⁵⁾. Il senatore Simmaco, il massimo portavoce della Roma tradizionale nel IV secolo, aveva ben capito che gli imperatori, coinvolgendo le comunità cristiane nella politica dello stato dopo secoli di lotta contro di esse, non erano riusciti a far cambiare del tutto questa caratteristica che la cristianità manteneva in opposizione alla tradizione romana e che metteva in forse quella unione della città al cielo che anche un filosofo greco aveva esaltato in quegli anni come una delle più alte conquiste della storia di Roma e dell'umanità⁽¹⁶⁾.

Simmaco, a nome della Roma pagana del suo tempo, che nell'urbe e nel Senato rappresentava ancora una maggioranza, chiedeva a Valentiniano la ricostruzione dell'altare⁽¹⁷⁾ affinché i senatori dinanzi ad esso potessero ancora prestare giuramento di fedeltà all'imperatore e allo stato: *Ubi in leges vestras et verba iurabimus? ... Illa ara concordiam tenet omnium, illa ara fidem convenit singulorum*⁽¹⁸⁾. La simbolica unità nel culto religioso era stata fino

solo al regno di Dio. Questo atteggiamento li portava ad un pluralismo di vedute nel giudizio sulle forme concrete dei regimi politici e ad una univocità di concezione sul regno di Dio.

⁽¹⁵⁾ Si veda in proposito M. SIMONETTI, *La politica antiariana di Ambrogio*, in *Ambrosius episcopus, cit.*, I, p. 277, il quale ricorda che Costantino « nel giro di pochi anni aveva integrato completamente la chiesa nell'apparato statale e aveva fatto dell'imperatore il vero capo di essa, *de facto* se non *de iure* ». Riguardo alla distinzione fra politica e religione reclamata da Ambrogio (e rivendicata in precedenza sia da Lucifero, Atanasio e Ilario, che erano ostili all'imperatore, sia da Ossio di Cordova, che era a lui favorevole), il Simonetti precisa che « nessuno poteva pensare neppure lontanamente ad una separazione fra stato e chiesa di tipo moderno: ma mentre in oriente l'episcopato in sostanza accetterà disciplinatamente la tutela, spesso oppressiva, dell'imperatore, considerandolo effettivo capo della chiesa, in occidente il corso delle stesse vicende politiche avrebbe favorito altra soluzione. Spetta ad Ambrogio il merito di aver percorso questa soluzione... » (*Ibid.*, p. 278).

⁽¹⁶⁾ Il filosofo Temistio, che nel 376 d.C. aveva fatto una visita a Roma al Senato: cfr. LELLIA CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche*, *cit.*, p. 420.

⁽¹⁷⁾ Era stato l'imperatore Costanzo nel 357 d.C. a far togliere per la prima volta l'altare, che ben presto era stato ricollocato nella Curia. Dopo la seconda rimozione decretata da Graziano nel 382, il Senato, per mezzo di Simmaco, ne aveva chiesto la ricostruzione; poiché la richiesta non era stata accolta, il prefetto di Roma l'aveva ripresentata nel 384 al nuovo imperatore Valentiniano II.

⁽¹⁸⁾ *Rel.* III 5.

ad allora l'indispensabile fondamento dell'unità politica. Essere leali verso la politica di Roma aveva significato per tutti i cittadini dell'impero fare la volontà divina, della quale l'imperatore era il principale esecutore sulla terra. La parte pagana del parlamento senatoriale, che dallo strapotere dell'imperatore era stato ridotto poco meno che ad un simbolo, invocava ora la conservazione del *signum* della lealtà verso l'imperatore come unica possibilità per salvare la gloria della romanità ⁽¹⁹⁾.

Ai pagani era già parso di intravedere che il rallentamento della devozione liturgica statale alle divinità antiche aveva stornato dai Romani il favore di queste divinità ⁽²⁰⁾. Lo stato aveva bisogno come sempre, affermava Simmaco, degli « arcani presidi di tutte le religioni » ⁽²¹⁾ e per questo doveva continuare a gestire in proprio il culto che armonizzava le devozioni a tutte le divinità, altrimenti gli dei non avrebbero avuto, come per il passato, una speciale predilezione per i Romani. La tradizione culturale doveva esser mantenuta viva *ad magnas utilitates rei publicae*, come aveva ricordato Cicerone ⁽²²⁾ e come confermava ora Simmaco: *Accedit utilitas, quae maxime homini deos adserit* ⁽²³⁾. La validità di questo atteggiamento era garantita dalla sua « antichità »: *Iam si longa aetas auctoritatem religionibus faciat* ⁽²⁴⁾. Gli uomini che sulla terra interpretavano la volontà degli dei erano naturalmente coloro che davano

⁽¹⁹⁾ Che il Senato poco contasse nella politica imperiale lo si può sentire anche nelle affermazioni di Simmaco, il quale ricorda che i senatori si gloriavano di esser stati valorizzati dall'imperatore Costanzo, venuto a Roma nel 357 d.C., come accompagnatori nella visita ai templi: *per omnes vias aeternae urbis laetum secutus senatum vidit placido ore delubra* (Rel. III 7). Eppure i senatori, a detta di Simmaco, si affaticavano giorno e notte per l'imperatore: *noster autem labor pro clementia vestra ducit excubias* (Rel. III 2).

⁽²⁰⁾ Simmaco afferma chiaramente che dal sacrilego abbandono dei culti antichi e dalla sospensione dei sussidi ai ministri di quei culti *orta sunt cuncta Romani generis incommoda* (Rel. III 15).

⁽²¹⁾ Rel. III 19. Ambrogio replica dicendo che questo sincretismo, una delle cui espressioni è l'adorazione della Vittoria, è un'incoerenza anche nei confronti delle tradizioni romane: *Quid ... captarum simulacra urbiu[m] victosque deos et peregrinos ritus sacrorum alienae superstitionis aemuli receperunt? ... Sic deam esse et victoriam crediderunt* (Ep. XVIII 30).

⁽²²⁾ *De div.* II 70.

⁽²³⁾ Rel. III 8.

⁽²⁴⁾ *Ibidem*.

maggiore garanzia di « antichità », i senatori, la *pars melior humani generis* ⁽²⁵⁾: all'imperatore essi avevano il dovere di ricordare il *mos parentum* e gli *instituta maiorum* ⁽²⁶⁾. Nel dibattito sull'altare della Vittoria Simmaco si ritiene in dovere di intervenire poiché si tratta di una *civilis causa* ⁽²⁷⁾: la divinità è lo strumento, il cui fine è garantire la fedeltà politica ⁽²⁸⁾.

Ambrogio, venuto a conoscenza della perorazione di Simmaco, interviene con forza sull'imperatore: se si tratta dell'ossequio da tributare ad una divinità, l'affare è secondo lui *causa religionis* e non *civilis causa* ⁽²⁹⁾. Egli fa leva sul fatto che Valentiniano II è cristiano per imporgli la sua visuale. Sul piano di principio si rifà alla tradizione cristiana tendente alla distinzione fra il potere politico e quello religioso per chiedere la neutralità dello stato in materia religiosa. Non s'accorgeva che, proprio nel momento in cui proponeva il superamento della visione romana, egli stesso apriva la strada ad una nuova contaminazione fra politica e religione ⁽³⁰⁾?

La storia era ad un bivio importante. L'ago della bilancia dei rapporti fra stato e chiesa rimaneva in equilibrio: « né la pagana

⁽²⁵⁾ Così Simmaco chiama il Senato nell'*Ep.* I 52. Questa stima è condivisa da Ambrogio, il quale era di famiglia senatoria; cfr. *Exam.* V 21, 66.

⁽²⁶⁾ *Rel.* III 2. Sulla difesa del *mos maiorum* da parte di Simmaco cfr. R. KLEIN, *Symmachus, cit.*, pp. 57-67.

⁽²⁷⁾ AMBR. *Ep.* XVII 13.

⁽²⁸⁾ Simmaco si meraviglia che si voglia mettere in dubbio questa finalità: *Ergo Romanae religiones ad Romana iura non pertinent?* (*Rel.* III 13).

⁽²⁹⁾ *Ep.* XVII 13. Riguardo al rapporto di Ambrogio con gli imperatori romani si veda J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933, in particolare alle pp. 129-138.

⁽³⁰⁾ Era in atto da tempo il capovolgimento dei rapporti fra impero e cristianesimo, che non sempre avvenne nel rispetto della distinzione fra politica e religione. In Oriente fin dal 380 con l'editto di Tessalonica Teodosio aveva proscritto i culti non cristiani. Pare che questo fosse avvenuto senza sollecitazioni da parte di Ambrogio: « Né l'editto di Tessalonica né quello di Costantinopoli sono nati certamente dalle pressioni di Ambrogio, che a quell'epoca non aveva nessuna influenza su Teodosio » (MARTA SORDI, *L'atteggiamento di Ambrogio, cit.*, p. 220); la novità degli editti che Teodosio emanerà nel 391 e nel 392 sarà infatti costituita « dall'estendersi a tutto l'impero, anche all'Occidente, delle misure già valide per l'Oriente » (*Ibid.* p. 221). Nell'intervento sull'altare della Vittoria Ambrogio vuole ancora distinguere: riafferma l'obbedienza politica dei cristiani agli imperatori (*Ep.* XVIII 32), ma chiede la libertà religiosa affinché i cristiani non siano costretti a giurare dinanzi ad un idolo (*Ep.* XVII 9).

Riguardo alla legge di Graziano che nel 382 aveva tolto dei beni ai sacerdoti pagani, Ambrogio, che l'aveva sollecitata, vuol dimostrare che i beni sono stati

era più la religione dello stato, né la cristiana era ancora da considerarsi tale »⁽³¹⁾.

Per la durata di millenni in tutto il mondo si erano sviluppati regni nazionali col fermo principio dell'unità fra politica e religione. L'impero romano aveva ora realizzato la più vasta comunità politica internazionale valorizzando il medesimo principio; la sovranazionalità romana, modellata sulla visione stoica dell'armonia universale garantita da un direttore d'orchestra immanente all'universo, aveva come capo l'imperatore, che, mantenendosi in comunicazione col mondo degli dei, si presentava ai sudditi come realizzatore del progetto divino. Il cristianesimo annunciava invece una salvezza universale che avrebbe radunato tutta l'umanità in un popolo sovranazionale il cui sovrano era soltanto Dio. L'impero non aveva tollerato questo sganciamento dal progetto unitario romano, che doveva esser garantito dal riconoscimento di una potestà divina anche all'imperatore: perciò aveva colpito per secoli i cristiani.

La clamorosa inversione di rotta operata da Costantino nella speranza che l'unità dei cristiani contribuisse all'unità dell'impero aveva aperto ai cristiani le porte della partecipazione politica. Anche se fino al tempo di Ambrogio la maggioranza dei funzionari dello stato era di estrazione pagana, al momento della controversia sull'altare della Vittoria un gran numero di senatori era di fede cristiana⁽³²⁾. A nome loro Ambrogio chiedeva all'imperatore che accogliesse il principio della distinzione fra politica e religione: i senatori cristiani sarebbero stati leali verso l'imperatore senza bisogno di giurarlo⁽³³⁾ dinanzi alla statua di una divinità che per essi era

loro tolti perché non li usavano a fini religiosi: *Sola sublata sunt praedia, quia non religiose utebantur his, quae religionis iure defenderent* (Ep. XVIII 16); egli sottolinea anche il positivo valore sociale del provvedimento, in forza del quale « si cominciò a porre al servizio di tutti, i beni che prima recavano vantaggio soltanto ai sacerdoti » (Ep. XVIII 17).

⁽³¹⁾ F. CANFORA, *Simmaco e Ambrogio o di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza*, Bari 1970, p. 11.

⁽³²⁾ Sull'interpretazione del riferimento ambrosiano alla composizione del Senato (Ep. XVII 9) si veda F. CANFORA, *Simmaco e Ambrogio, cit.*, p. 174, n. 10.

⁽³³⁾ La *fides* è « atteggiamento interiore di fedeltà a Dio ... che spinge l'uomo ad essere leale anche con gli altri al di là del giuramento rituale » (P. MELONI, *Il tempo e la storia, cit.*, p. 109).

un idolo, l'ossequio al quale li avrebbe allontanati dalla volontà del loro Dio (³⁴).

Ambrogio pone un'alternativa al progetto di Simmaco, il quale si ergeva a difensore dell'impero. Egli afferma che i cristiani non vogliono distruggere l'impero, ma vogliono operare in esso l'unica svolta che possa preservarlo dalla distruzione: l'impero deve essere reso più giusto e più umano attraverso la catarsi della prassi politica passata (³⁵). Per questo è necessario che esso accolga la nuova visione dell'uomo introdotta dal cristianesimo. La richiesta è rafforzata dall'utilizzazione del rivoluzionario discorso sul significato della storia dell'umanità: la storia non può ancorarsi alla ripetizione del passato, ma deve proiettarsi nel futuro con la certezza che lo sviluppo si trasformerà in crescita verso un'umanità migliore fino alla pienezza della comunità eterna (³⁶). L'universo, infatti, « progredisce e si rinnova per l'uomo. La storia umana cresce perennemente verso un futuro nel quale tutte le realtà si trasformano *in melius* ... Anche Roma deve progredire e rinnovarsi. Non con un ritorno all'indietro, ma con un balzo in avanti: la società può compierlo attraverso la totale rinascita degli uomini che si innestano nel principio di pro-

(³⁴) Che la statua della Vittoria fosse per i cristiani un idolo (*idolum, simulacrum*) è affermato varie volte da Ambrogio: *Ep.* XVII 2; 9; 14; XVIII 2; 10.

(³⁵) L'impero romano è l'ambiente che ha favorito la diffusione del messaggio cristiano: questa è la convinzione di Ambrogio, che egli confermerà esplicitamente qualche anno più tardi affermando che « gli uomini, vivendo tutti sotto un unico regno terrestre, hanno imparato a riconoscere con confessione sincera la sovranità dell'unico Dio onnipotente » (*Expl. Ps. XLV* 21). Questa visione positiva dello stato era già stata propugnata nei primi secoli da molti cristiani, i quali sostenevano la necessità di un accordo con le autorità civili e di un maggiore impegno nella partecipazione politica. Il problema veniva riproposto soprattutto nei periodi di tregua dalle persecuzioni. Dopo la definitiva tregua costantiniana esso era divenuto più urgente che mai. Il modo di affrontarlo creava forti divergenze all'interno dei cristiani: alcuni diffidavano di ogni collaborazione per la paura che la parola di Dio rimanesse incatenata nei ceppi della politica imperiale, altri troppo entusiasticamente consideravano l'impero come ambiente indispensabile alla costruzione del regno di Dio. Sulla storia di queste concezioni si vedano A. QUACQUARELLI, *La concezione della storia nei Padri prima di S. Agostino*, I, Roma 1955 e G. JOSSA, *La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Napoli 1965.

(³⁶) *Quid, quod omnia postea in melius profecerunt?* (*Ep.* XVIII 23). È il famoso discorso intessuto di espressioni virgiliane contenente la teologia della storia di Ambrogio, che ho cercato di mettere in luce nel mio articolo *Il tempo e la storia in Simmaco e Ambrogio*.

gresso portato da Cristo. L'imperatore stesso riceve da Cristo una grandezza ed una funzione nuova » (37).

A Simmaco, il quale supplica l'imperatore che permetta ai Romani di « tramandare ai posteri le tradizioni ereditate fin da fanciulli » (38) e sostiene che Roma non ha niente di cui pentirsi poiché *contumeliosa est emendatio senectutis* (39), Ambrogio risponde: *Verum certe est, quia nulla aetas ad perdiscendum sera est. Erubescat senectus, quae emendare se non potest ... Nullus pudor est ad meliora transire* (40). Perché avvenga la nuova svolta della storia dell'impero « è necessario un giudizio sul passato per purificarlo da tutto ciò che non è stato secondo Dio » (41). La storia umana non progredisce senza la *correzione dell'uomo*: se invece il suo orgoglio, che sul piano politico si concretizza nella *libido dominandi* (42), viene purificato, anche il male avvenuto nel passato può divenire strada di salvezza. Questo messaggio di rinnovamento dell'umanità Cristo l'ha annunciato ai cristiani, i quali hanno il compito di comunicarlo a tutti gli uomini affinché divenga comprensibile il significato della storia passata e la storia presente sia orientata alla storia futura in un clima di speranza.

La sua concezione della storia Ambrogio non la assume dal mondo, ma dalla Sacra Scrittura e dalla tradizione cristiana. In un momento in cui la tragicità degli avvenimenti lo conduceva sul piano naturale al più cupo pessimismo (43), la loro trasfigurazione sugge-

(37) P. MELONI, *Il tempo e la storia*, cit., p. 112. Sulla teologia politica di Ambrogio si veda F. PASCHOUD, *Roma Aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans l'occident latin a l'époque des grandes invasions*, Roma 1967, pp. 196-208.

(38) *Rel.* III 4.

(39) *Rel.* III 10.

(40) *Ep.* XVIII 7.

(41) P. MELONI, *Il tempo e la storia*, cit., p. 115.

(42) Della *libido dominandi* parlerà più esplicitamente Ambrogio qualche anno più tardi, ad es. in *Exam.* V 52; cfr. MARTA SORDI, *L'atteggiamento di Ambrogio*, cit., pp. 207-208.

(43) Fin dagli inizi del suo episcopato (374 d.C.) Ambrogio aveva assistito a drammatiche vicende politiche. In Oriente l'imperatore ariano Valente, non riuscendo a contrastare i Visigoti incalzati alle spalle dagli Unni, aveva loro permesso di passare il Danubio nel 376 ed aveva tentato di concludere con essi un'alleanza, lasciando nello sconcerto moltissimi Romani; tornato allo scontro coi Goti, era stato vinto ed ucciso nel 378 ad Adrianopoli, mentre i « barbari » giungevano alle porte di Costantinopoli e divenivano padroni dei Balcani, senza

rita da una visione superiore degli eventi terrestri gli infondeva speranza in un futuro migliore. L'intervento sull'altare della Vittoria lo impegnò probabilmente ad una profonda riflessione teologica sul significato della storia, che gli fece ritrovare una carica di ottimismo, nella riscoperta del valore provvidenziale degli eventi, anche i più tragici, della storia presente, come la Scrittura insegnava per gli eventi della storia passata. Questa riflessione, valorizzata immediatamente nella risposta all'imperatore, diventerà per Ambrogio il fondamento per la comprensione della storia anche nel futuro, quando con la sua parola e con la sua azione la arricchirà di nuove testimonianze.

La storia è « storia dell'alleanza di Dio con gli uomini ». Gli eventi che realizzano la giustizia fra gli uomini e creano l'incontro fra gli uomini e Dio hanno reale valore, poiché perdurano in eterno. La vera storia non coincide con quella tramandata dagli storiografi, che spesso è solo la storia dei vincitori, dei potenti, o degli eventi clamorosi: vera storia è quella degli umili e dei poveri che camminano nella strada della giustizia indicata da Dio, come i patriarchi dell'antico testamento, anche se il loro cammino rimane nascosto agli occhi del mondo⁽⁴⁾. Tutti gli uomini possono esserne protagonisti⁽⁵⁾. Anche gli uomini politici hanno la possibilità di costruirla

che l'imperatore d'Occidente Graziano, incitato da Ambrogio, potesse far altro che nominare successore di Valente il militare Teodosio. Lo scoraggiamento di Ambrogio giunse al massimo quando nel 383 Graziano fu travolto ed ucciso dall'usurpatore Massimo nei pressi di Lione.

(4) Questa visione della storia contribuisce a dotare Ambrogio di un *habitus* pastorale molto efficace. Nella sua predicazione egli, alla proposta teorica dei principi della condotta morale, preferisce anteporre la presentazione dei personaggi che hanno « tessuto » la storia dell'alleanza vivendo l'esperienza terrestre nell'attuazione di quella onestà e di quella giustizia che hanno come frutto la « storia » eterna. I suoi trattati biblici traggono il nome proprio da questi personaggi: Noé, Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe, David, Elia, Naboth, Tobia, Giobbe. Anche nel trattato più teorico *De officiis ministrorum* egli conferma la sua preferenza per i *verissima exempla iustorum virorum* (*De off. min.* III 5, 29). Ogni fatto della storia, oltre al valore che possiede in sé, è un messaggio per le generazioni future ed insieme è fondamento della storia eterna. Sul valore degli *exempla virtutis* si veda G. LAZZATI, *Il valore letterario dell'esegesi ambrosiana*, Milano 1960, pp. 72-84.

(5) L'uomo che si fa obbediente al progetto di Dio sulla storia diviene un protagonista, perché il progetto non può essere realizzato senza la collaborazione dell'uomo. L'insieme di questi umili protagonisti era chiamato dalla Scrittura il *resto d'Israele*: Ambrogio estende questa concezione al tempo della Chiesa.

e di ottenere l'*aeterna victoria* (⁴⁶), ma solo se realizzano la vera giustizia.

L'imperatore ha la missione di costruire l'unità del popolo universale per favorire lo sviluppo del « regno » progettato da Dio per tutta l'umanità. L'unità dell'impero romano non deve fondarsi sul segno esteriore del culto alla Vittoria, ma sulla giustizia interiore di tutti i cittadini. Ambrogio afferma con fierezza che i cristiani, in piena lealtà interiore verso la missione dell'impero, stanno mettendo in pratica la vera giustizia, orientando le azioni della terra alla trama eterna della storia. Quest'impegno si manifesta nel contemporaneo e complementare atteggiamento di *valorizzazione* e di *distacco* nei confronti dei beni della terra, che pone gli uomini in grado di attuare la giustizia verso gli altri uomini. La distribuzione delle ricchezze ai poveri e la consacrazione dell'esistenza umana nella verginità sono presentate da Ambrogio come una forma concreta di giustizia, poiché costituiscono l'offerta delle singole persone al vantaggio materiale e spirituale di tutta la società (⁴⁷).

Il senso alla storia lo dà Cristo nel sacramento della sua incarnazione e della sua morte. Ricapitolatore dell'universo e della storia, egli proietta l'umanità verso la perfezione futura valorizzando tutto ciò che anche nel passato è avvenuto secondo la giustizia. Il

Per Simmaco il fatto che gli *humiliores* diventino edificatori della società è il crollo della tradizione romana, nella quale i protagonisti erano gli *optimates*; cfr. R. KLEIN, *Symmachus, cit.*, pp. 129 e 164 ss.

(⁴⁶) *Ep. XVII 16*. La visione cristiana, almeno in teoria, si proponeva di valorizzare i *merita clarorum virorum* (AMBR. *Ep. XVII 6*) e salvare i valori del passato, compresi i monumenti, tra i quali la stessa statua della Vittoria; una legge del 399 dirà esplicitamente: *sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari* (*Cod. Theod. XVI 10, 15*). Ben diversamente si erano comportati in genere i rappresentanti dei regimi politici tradizionali, i quali tendevano a radicare le memorie dei regimi precedenti e a cancellare le tracce umane dei vinti. Secondo i cristiani, per far nascere una nuova società era necessario cambiare il cuore dell'uomo più che il vessillo politico.

(⁴⁷) La Chiesa ha come unico possesso la fede e il sostentamento dei poveri (*Ep. XVIII 16*). Queste affermazioni erano talvolta contraddette dalla realtà, poiché non mancavano fra i cristiani (e fra gli ecclesiastici) coloro che pensavano solo ad accumulare ricchezze, come è testimoniato per il tempo di Ambrogio dal suo stesso biografo Paolino: « E che dire del fatto che esercitano la loro avidità persone siffatte, che mettono avanti il pretesto dei figli e dei parenti per trovare scuse al loro peccato, dal momento che tale avidità ha contagiato anche molti celibi, sacerdoti e leviti, la cui parte è Dio? » (*Vita Ambrosii 41*).

suo legarsi alla carne umana è assunzione nella sua carne di tutta la storia compiuta secondo il disegno di giustizia e consumazione nella sua morte di tutte le opere di ingiustizia. La sua presenza nel tempo si dilata quindi al futuro di tutta l'umanità, che sarà cammino di autentico progresso verso la perfezione finale se vissuto secondo il modello dell'esistenza di Cristo sulla terra. L'umanità futura sarà il tempo del compimento del suo corpo, cioè della comunità degli uomini che si innestano in lui nella partecipazione alla sua croce e alla sua risurrezione.

L'umanità di Cristo, segno visibile di una realtà invisibile, è « sacramento » della sua divinità: umanità di Cristo è la sua presenza nella storia. La storia umana vivificata dalla presenza di Cristo diviene segno visibile della giustizia di Dio, «sacramento» della storia eterna. L'ingiustizia non è storia. Solo provvisoriamente la non-storia si sviluppa insieme con la storia. La storia vera è la storia di coloro che donano tutti i beni terrestri agli indigenti, che consacrano tutta l'esistenza nella verginità « gratuita », che offrono tutta la loro vita ai fratelli e a Dio nel martirio, che partecipano alla costruzione della società nella vera giustizia.

Nel passato la crescita dei cristiani è avvenuta attraverso la donazione della vita fino a morire: *per supplicium nos crevimus* (*). Questa crescita continua nel presente attraverso la « donazione della vita » nel distribuire i propri beni ai poveri, nel consacrare la propria verginità all'elevazione della comunità, nel approfondire le proprie energie al servizio dei cittadini nella società. I cristiani si gloriano di questa donazione come si gloriano per il sangue versato dai loro padri. È la loro « vittoria »: *Nos sanguine gloriamur ... Nos haec victoriae loco ducimus* (**). Costruire questa « storia » è sempre alla portata anche dei più piccoli: *parvuli etiam Christum intrepido adversus persecutores ore confessi sunt* (**). La storia ha valore di progresso se vissuta nella donazione della vita fino alla morte. Fondamento di questo valore è la storia di Cristo: egli ha cambiato il volto della storia umana poiché con la sua morte ha vinto la morte

(*) AMBR. Ep. XVIII 11.

(**) *Ibidem*.

(***) Ep. XVII 15.

degli uomini, trasformando ogni azione umana di dono della vita in « vita che non muore »: *mors illa carnis ... fecit, ut credentium iam nemo moriatur* ⁽³¹⁾.

Nel tempo in cui i cristiani « erano minacciati nella loro stessa esistenza » ⁽³²⁾ essi avevano scelto come modo eminente per testimoniare la giustizia quello di versare il sangue nel martirio; era giunto ora il tempo di trasformare la sete di giustizia in impegno di presenza nelle responsabilità civili. La comunità rimane a fianco dei suoi testimoni: come ieri dei martiri, oggi degli uomini politici. Quando è in gioco un'importante *causa religionis* i senatori cristiani si esprimono unanimemente secondo le esigenze della fede della comunità, esigenze che vengono riassunte da Ambrogio perché non le dimentichi l'imperatore di fede cristiana. Il vescovo precisa che il suo pensiero è quello di tutti i cristiani, in particolare dei vescovi e dei senatori. Se infatti la questione non fosse emersa così « incredibile e repentina », si sarebbero presentati all'imperatore tutti i vescovi: *Omnes conveniremus episcopi* ⁽³³⁾. Il parere dei senatori poi era ben chiaro da quando, due anni prima, essi avevano inoltrato una lettera al vescovo di Roma Damaso, affermando che non avrebbero più partecipato alle riunioni del Senato se fosse stato riedificato l'altare alla Vittoria ⁽³⁴⁾.

L'intervento di Ambrogio, pur così illuminante per la sua fiducia nel progresso dell'umanità, nascondeva una pericolosa ambiguità riguardo al rapporto fra politica e fede. Teoricamente egli sosteneva il principio della libertà religiosa: *libere enim debet defendere unusquisque fidele mentis suae et servare propositum* ⁽³⁵⁾. All'imperatore mostrava che nessuno veniva obbligato a un culto nel quale non credeva: *Invitum non cogitis colere, quod nolit* ⁽³⁶⁾. I senatori

⁽³¹⁾ *Ep.* XVIII 9.

⁽³²⁾ *Ep.* XVIII 15.

⁽³³⁾ *Ep.* XVII 10.

⁽³⁴⁾ *Nam et ante biennium ferme ... misit ad me sanctus Damasus, Romanae ecclesiae sacerdos, ... libellum, quem Christiani senatores dederunt, et quidem innumeri ... Questi etiam publice privatimque se non conventuros ad curiam, si tale aliquid decerneretur* (*Ep.* XVII 10). La situazione era considerata dai cristiani un grave pericolo per la fede: *Totus hic Christianorum periclitatur senatus* (*Ep.* XVII 8).

⁽³⁵⁾ *Ep.* XVII 7.

⁽³⁶⁾ *Ibidem.*

pagani non venivano costretti a prestare ossequio ad una divinità cristiana; con la ricostruzione dell'altare, invece, i senatori cristiani sarebbero stati costretti a prestare ossequio ad una divinità pagana: *inviti Christiani interesse sacrificiis cogentur* ⁽⁵⁷⁾. A Valentiniano Ambrogio diceva che sarebbe stato sconcertante se fosse stato un imperatore cristiano a costringergli a ciò: *Te ergo imperatore christiani in aram iurare cogentur?* ⁽⁵⁸⁾. Per questo gli chiedeva di fare la sua scelta politica pensando a ciò che avrebbe recato vantaggio alla sua salvezza dinanzi a Dio: *peto, ut id facias, quod saluti tuae apud deum intellegis profuturum* ⁽⁵⁹⁾.

Non s'accorgeva Ambrogio che il suo discorso era una spada a doppio taglio? La necessità che l'imperatore cristiano scegliesse ciò che era giusto sul piano religioso egli la presentava come dettata dall'esigenza di distinguere la religione dalla politica. Ma così facendo, sul piano pratico riapriva la strada a quella contaminazione fra le due sfere che sul piano teorico desiderava eliminare. L'insistenza sulla distinzione fra potere politico e potere religioso preludeva alla teoria che la Chiesa è al di sopra di ogni potere temporale ⁽⁶⁰⁾. Il fatto poi che, nel momento in cui l'impero stava per disgregarsi, la Chiesa possedesse una struttura organizzativa e amministrativa articolata in tutto il mondo e che nella capitale imperiale d'Occidente fosse al governo un vescovo di altissime capacità amministrative e politiche, oltre che di robusta tempra morale, rendeva breve il passo verso la valorizzazione dell'organizzazione ecclesiale a sostegno della fatiscante struttura statale. Se al presente Ambrogio sosteneva che « ogni persona deve liberamente salvaguardare e di-

⁽⁵⁷⁾ *Ep.* XVII 16a.

⁽⁵⁸⁾ *Ep.* XVII 9. Se egli così facesse, la Chiesa lo dovrebbe accogliere comunicandogli che l'altare di Cristo non può gradire i doni di chi costruisce altari agli idoli: *Ara Christi dona tua respuit, quoniam aram simulacris fecisti* (*Ep.* XVII 14).

⁽⁵⁹⁾ *Ep.* XVII 17.

⁽⁶⁰⁾ Afferma Agostino Saba, citando l'*Ep.* X relativa agli avvenimenti del 381: « Mentre si proclama altamente l'indipendenza spirituale dell'autorità ecclesiastica, si richiede che lo Stato le dia un appoggio necessario contro i perturbatori dell'ordine religioso; è evidente l'intenzione di marcare la superiorità della Chiesa sullo Stato » (A. SABA, *L'opera politica di Sant'Ambrogio*, in *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, p. 544). Il Saba saluta con entusiasmo questo atteggiamento dell'opera politica ambrosiana, che « divenne provvidenzialmente una norma per l'avvenire della Chiesa e dell'Impero » (*Ibid.*, p. 569).

fendere la propria convinzione di fede » ⁽⁶¹⁾ e niente obiettava a che i pagani onorassero ancora le loro divinità ⁽⁶²⁾, otto anni più tardi, a conclusione di una serie di interventi autoritativi sull'imperatore, avrebbe favorevolmente accolto in Occidente i provvedimenti promulgati da Teodosio nell'editto di Costantinopoli, con i quali si negava ai non-cristiani ogni libertà di culto ⁽⁶³⁾.

Il principio della distinzione fra religione e politica, principio che cominciava a rivelarsi di grande efficacia per l'armonica convivenza fra gli uomini, per il quale molti cristiani avevano lottato per secoli considerandolo come messaggio di Cristo, quando la storia giungeva al giro di boa del IV secolo che portava i cristiani a emergere sul piano della partecipazione politica, diveniva il seme della negazione di se stesso. Metterlo in pratica una volta raggiunta la maggioranza si palesava più difficile di quanto non fosse stato l'elaborarlo quando ci si trovava in minoranza, così come più difficile appariva, una volta divenuti alleati del potere, assicurare a tutti quella libertà religiosa tanto auspicata quando dal potere si veniva perseguitati. Soprattutto si cominciava ad sperimentare quanto fosse irta di problemi la strada della conciliazione fra l'impegno religioso

⁽⁶¹⁾ *Ep. XVII 7*. Secondo il Paschoud le « belle frasi sulla libertà di coscienza e la tolleranza » sono in Ambrogio solo dei « procedimenti diplomatici » (F. PASCHOUD, *Roma Aeterna, cit.*, p. 190).

⁽⁶²⁾ *Ep. XVIII 16*.

⁽⁶³⁾ Le « buone intenzioni » erano contraddette dai fatti. Se è vero che alcune prese di posizione di Ambrogio erano altamente positive sul piano umano e sociale, è anche vero che egli, mentre propugnava la distinzione dei poteri, tendeva a rendere operante « la rottura di ogni rapporto o legame tra lo Stato e la religione pagana », come afferma il Canfora parlando dei provvedimenti di Graziano (F. CANFORA, *Simmaco e Ambrogio, cit.*, p. 12); col « ritorcere contro i gentili i metodi dai gentili usati in passato contro i cristiani » (*Ibid.*, p. 28), implicitamente Ambrogio afferma « il principio, contestato ai pagani, della religione di Stato, rivendicato per sé, per la religione ch'egli professa » (*Ibid.*, p. 34). Questo si risolveva, in definitiva, in una perdita d'identità da parte della comunità cristiana. Ma non fino al punto che « la Chiesa sia divenuta, già nel volgere del quarto secolo, organo complementare e, anzi, integrativo dell'organismo statale » (F. CANFORA, *Simmaco e Ambrogio, cit.*, p. 97) e che per Ambrogio « le Dieu des chrétiens est romain avant d'être universel » (F. PASCHOUD, *Roma Aeterna, cit.*, p. 208). Giudizio severo ma certamente più obiettivo era stato quello espresso da Girolamo (*Vita Malchi 1*), il quale afferma che, con la progressiva politicizzazione, la Chiesa « divenne più forte nella potenza e nelle ricchezze, ma più debole nelle virtù ».

e l'impegno politico, una volta stabilita la necessità di distinguere le due realtà (*).

I cristiani, dal desiderio di svelare agli uomini il progetto divino sulla storia umana per invitarli a realizzarlo con l'entusiasmo che nasce dalla libertà, sarebbero spesso passati ad obbligare gli uomini a realizzare quel progetto, ripetendo nella storia — talvolta con conseguenze tragiche — la confusione fra religione e politica, per eliminare la quale i loro padri avevano sparso il proprio sangue.

(*) Che la strada fosse ardua era ben comprensibile, perché la necessità della distinzione e la contemporanea esigenza dell'impegno in entrambe le realtà altro non era che l'attualizzazione cristiana dell'eterna misteriosa dialettica fra l'immanenza e la trascendenza dell'uomo.