

ANNA MORISI

La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate

Firenze, Sansoni, 1963

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 29)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



**PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO
XXIX**

ANNA MORISI

LA GUERRA
NEL PENSIERO CRISTIANO
DALLE ORIGINI ALLE CROCIATE

SANSONI · FIRENZE

COPYRIGHT © 1963 BY G. C. SANSONI EDITORE S.P.A. *Firenze*

CAPITOLO PRIMO

LA GUERRA E I PRIMI SCRITTORI CRISTIANI

I primi secoli della nostra era videro il cristianesimo impegnato a definire i rapporti della nuova fede con il vecchio mondo e con la vita civile nelle sue varie e molteplici manifestazioni; tuttavia i documenti dell'epoca, che ci portano la eco di numerosissime discussioni, su tutti gli altri aspetti del vivere sociale (stato e famiglia, schiavitù e lavoro, e perfino digiuni ed altre particolarissime questioni) sono, per quanto riguarda il problema della guerra, quasi del tutto muti.

Solo poche frasi, a volte poche parole, che si trovano qua e là nei testi, e che sono state variamente e spesso arbitrariamente interpretate, sembrano alludere, almeno vagamente, all'esistenza di questo problema; tuttavia non pongono mai apertamente la questione.

La mancanza di quel che A. Harnack definisce una *Soldatenfrage*¹, fra tanto fervore di discussione, può stupire; non sembra possibile infatti che tutti i testi concernenti quest'argomento siano andati perduti, e non è neppure molto probabile che venisse accettato, per quanto riguarda un problema così delicato ed importante, uno stato di fatto, senza che fosse sottoposto minimamente a giudizio.

C'è chi, come il Vacandard² e il Leclercq³, ha voluto leg-

¹ A. HARNACK, *Militia Christi, Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905.

² E. VACANDARD, *Études de critique et d'histoire religieuse*, Parigi 1914 (suppl. III ed.).

³ H. LECLERCQ, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I (1907),

gere nelle parole di uno dei primi autori cristiani, un elogio aperto ed incondizionato dell'esercito romano.

Verso l'anno 96 infatti, Clemente Romano scriveva alla comunità di Corinto, che minacciava uno scisma, per esortare i fedeli all'ordine e all'obbedienza, e poneva loro dinnanzi, come esempio da imitare, la perfetta organizzazione gerarchica dell'esercito romano e la sua tradizionale disciplina: « στρατευσώμεθα οὖν, ἄνδρες ἀδελφοί, μετὰ πάσης ἐκτενείας ἐν τοῖς ἀμώμοις προστάγμασιν αὐτοῦ. (2) Κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν, πῶς εὐτάκτως, πῶς εὐκτικῶς, πῶς ὑποτεταγμένως ἐπιτελοῦσιν τὰ διατασσόμενα. (3) Οὐ πάντες εἰσὶν ἑπαρχοὶ οὐδὲ χιλιάρχοι οὐδὲ ἑκατόνταρχοι οὐδὲ πεντεκόνταρχοι οὐδὲ καθεξῆς, ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ »¹.

Indubbiamente è un aperto riconoscimento alla disciplina e alla solida organizzazione militare romana, doti queste, che nessuno ha mai disconosciuto a quell'esercito che era riuscito a conquistare il mondo; non mi sembra tuttavia che ciò implichi un giudizio definitivo sulla questione della guerra in rapporto alla morale ed alla religione.

Probabilmente Clemente Romano non aveva qui nessuna intenzione di mettere in campo tale problema; quello che lo interessava era un fatto disciplinare: in una delle maggiori comunità cristiane, la discordia interna minacciava di provocare tra i membri della comunità stessa uno scisma, con grave danno sia per i fedeli, sia per coloro ai quali, estranei a quella chiesa, veniva offerto un esempio così poco edificante.

Tutta la lettera, nella quale solo di scorcio entrano problemi teologici e filosofici vari, è scritta esclusivamente allo scopo di ricondurre all'ordine i dissenzienti.

col. 294, voce *Accusations contre les chrétiens*, § 8, *La répugnance au service militaire*, e t. XI (1934), col. 1108, voce: *Militarisme*.

¹ « Obbediamo dunque, fratelli, con ogni impegno ai suoi ordini (di Dio); prendiamo esempio dai soldati che obbediscono agli ordini dei nostri comandanti, che disciplina, che zelo, che sottomissione nella esecuzione degli ordini! Non tutti sono prefetti, né chiliarchi, né pentecontarchi, né tribuni, ma ognuno secondo il suo grado esegue gli ordini del re e dei comandanti » (*I Ep. ai Corinzi*, c. 37, 1-3, ed. H. HEMMER, Parigi 1926, p. 78).

L'autore cerca di persuaderli del male che stanno compiendo, e li esorta, portando uno degli esempi più chiari che gli si potessero offrire.

Forse la scelta di quest'esempio non è del tutto casuale, ma il suo valore credo non vada ricercato al di fuori di quella tradizione di linguaggio per così dire « militarista », che pervade tutta la tradizione cristiana, che ha le sue radici nei Vangeli e, ancor più indietro, nell'Antico Testamento, e che crea il concetto della *Militia Christi*.

Già il giudaismo, nel quale il cristianesimo ha la sua matrice, possiede un linguaggio in cui parole ed espressioni tratte da un « vocabolario militare », sono frequentissime, ed hanno un duplice valore e significato: da un lato sono l'esaltazione della guerra e delle virtù guerresche del popolo ebreo, il popolo eletto, dall'altro esprimono una concezione della vita intesa come milizia al servizio di Dio contro le forze del male.

La lingua dei salmisti e dei profeti è ricca di simili allegorie, che poi vengono in gran parte ereditate dal cristianesimo.

Ciò è particolarmente evidente nei primi testi cristiani, e soprattutto nell'*Apocalisse*, in cui l'escatologia messianica è la guerra del Cristo; ma la tradizione è particolarmente viva in Paolo che spesso si serve di immagini tratte dagli antichi profeti ¹.

Egli concepisce tutta la vita come una battaglia. Chiama *commilitoni* i compagni di fede ², parla di *stipendia* e di *castra* ³, ma è un linguaggio del tutto spirituale, come dimostra chiaramente il più importante di questi passi, quello della lettera agli Efesii ⁴, che in nulla contrasta con il « Vangelo della pace ».

Il concetto del *Miles Christi* è chiaramente espresso nella lettera a Timoteo ⁵ dove, secondo l'interpretazione di A. Harnack, Paolo teorizza la sua concezione dell'apostolato come milizia svolta per Dio nella vita civile, anticipando così una definizione del monachesimo.

¹ *I Tess.* 5, 8; *II Cor.* 6, 7; *Rom.* 6, 13-23; e 13,12; *Efes.* 6, 10-18.

² *Rom.* 16, 7; *Coloss.* 4, 10; *Filipp.* 23.

³ *II Cor.* 10, 4 e 11, 8.

⁴ 6, 10-18.

⁵ *I,* 1, 18 e 11, 2, 3.

Questa *Militia Christi* deve organizzarsi con una sua disciplina, e l'esempio può essere preso dalla disciplina e dalla vita che soldati ed atleti conducono nei loro campi.

Sulla linea di questa tradizione credo vada accolto il passo di Clemente. Che tale concetto non gli sia estraneo, si può vedere anche in altri passi della stessa lettera ¹ e, se è sua, nella seconda epistola ai Corinzi ².

Che poi qui abbia voluto portare un semplice esempio, lo si capisce dal seguito del capitolo, nel quale, sulla scorta di Paolo ³, paragona ancora la vita della Chiesa alla vita dell'uomo, che ha bisogno di un corpo integro in tutte le sue membra.

Mi sembra quindi che in questo passo non vada ricercato alcun giudizio esplicito sul problema della guerra, ma il Leclercq, che peraltro valorizza solo un passo avulso da tutto il resto del capitolo, pone l'accento su quel possessivo ἡμῶν, riferito a τοῖς ἡγουμένοις, per concludere che Clemente accettava senza discussione il comando di questi ufficiali e quasi se ne gloriava.

Non so se si possa arrivare così semplicemente a questa conclusione, tanto più che il testo, proprio in questo punto presenta una lacuna che molti filologi vorrebbero completare con αὐτῶν, mentre altri, e tra questi il Migne, accettano la vecchia lezione dello Junius del 1632, e mantengono ἡμῶν, interpretando però ἡγουμένοι come *Imperatori* e non come *capi militari*, sull'esempio di un passo analogo della stessa lettera ⁴.

Che Clemente non fosse né un oppositore né un fautore entusiasta del servizio militare lo dimostra anche un passo delle costituzioni apostoliche che gli è attribuito ⁵.

¹ Cap. 21, 4: « Δίκαιον οὖν ἐστίν, μὴ λειποτακτεῖν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θελήματος αὐτοῦ (scil. θεοῦ) », ed. cit. p. 50, e cap. 28: « ποῖος δὲ κόσμος δέξεται ἕνα τῶν αὐτομολούντων ἀπ' αὐτοῦ », p. 62.

I verbi λειποτάσσω e αὐτομολέω, indicano la diserzione militare.

² *II ai Corinzi*, cap. 18: « ἔτι ὧν ἐν μέσοις τοῖς ὀργάνοις τοῦ διαβόλου σπουδάζω τὴν δικαιοσύνην διώκειν ». Ed. cit. p. 166.

³ *I Cor.* 12, 14, 27.

⁴ Cap. 5, 7, ed. cit. p. 16.

⁵ *Costituzioni apostoliche*, VIII, 32, a proposito delle persone alle quali non si può dare il battesimo, è detto: « ... Στρατιώτης, προσιῶν διδασκέσθω " μὴ ἀδικεῖν μὴ συκοφαντεῖν, ἀρκεῖσθαι δὲ τοῖς διδομένοις ὀφωνίοις " πειθό-

Un valore analogo hanno le parole di Ignazio di Antiochia che, qualche decennio più tardi, scrivendo a Policarpo, diceva : « Ἀρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίζεσθε · μή τις ὑμῶν δεσέρτωρ εὐρεθῆι · Τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὄπλα, ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονή ὡς πανοπλία, τὰ δεπόσιτα ὑμῶν τὰ ἔργα ὑμῶν, ἵνα τὰ ἄκκεπτα ὑμῶν ἄξια κομίσησθε »¹.

Anche qui si tratta di un linguaggio metaforico : la milizia è milizia divina, i *deposita* sono le buone opere dalle quali il cristiano trarrà beneficio alla fine del servizio.

Di maggior importanza è l'opera di Giustino, l'apologista che verso il 150, rivolgendosi ad Antonino il Pio, precisa la posizione dei cristiani di fronte all'impero che nel cristianesimo potrà trovare il più valido sostegno ed alleato : « Ἀρωγοὶ δ' ὑμῖν καὶ σύμμαχοι πρὸς εἰρήνην ἐσμὲν πάντων μᾶλλον ἀνθρώπων »², tema questo che sarà ripreso spesso in seguito, e che costituirà uno dei motivi dell'apologetica del cristianesimo come dottrina conciliabile anche con le esigenze della vita civile e politica. Il fine di questa comune azione è, come si vede, l'instaurazione della *pax terrena*. Il cristiano, prosegue l'apologista, riconosce ed adora un solo Dio³, ma per il resto è ligio agli ordini dell'imperatore e prega perché questi possa adempiere con l'aiuto divino, ai suoi doveri ; altrove⁴, parlando del cam-

μενος προσδεχέσθω ἀντιλέγων δὲ ἀποβαλλέσθω ». (Se si presenta un soldato, gli si insegni a non commettere ingiustizie né estorsioni e ad accontentarsi del suo compenso [cfr. Luca III, 14], se accetta lo si battezzì, se rifiuta, no). F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, v. I, pp. 543-46, Paderborn 1905. Ma l'attribuzione di questo canone non è sicura.

¹ IGNAZIO, *Ad Polycarp.* VI, 2 : « Amate colui per il quale combattete, e che vi compensa, non si trovi tra di voi nessun disertore, che il battesimo vi serva da spada, la fede da elmo, l'amore da lancia e la perseveranza da armatura, i vostri "deposita" siano le buone azioni, perché possiate conseguire cose degne » Ed. P. TH. CAMELOT, Parigi 1951, p. 176.

² « Noi vi siamo amici ed alleati più d'ogni altro uomo per il conseguimento della pace », *Apol.* I, XII, 1 — *Corpus apologetarum christianorum*, v. I, parte I, ed. DE OTTO, 3ª ed., Jena 1876, p. 36.

³ *Apol.* I, XVII, 3, p. 54.

⁴ *Apol.* I, XIV, 3, p. 44 : « ... καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι καὶ τοὺς ἀδίκως μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι, ὅπως οἱ κατὰ τῆς τοῦ χριστοῦ καλᾶς

biamento di vita iniziatosi dopo la morte del Cristo, dice che dovere del cristiano è di amare anche quelli che lo perseguitano.

Qual'è allora la posizione di Giustino di fronte al problema della guerra?

In genere il suo atteggiamento nei confronti dell'impero è conciliante. Egli non ne rinnega la cultura come non ne rinnega la vita, ma la concepisce tutta alla luce della nuova fede. Dell'esercito parla con stima, gli sembra di riconoscere lo stemma di Cristo nei *Vexilla* e nei trofei delle legioni, nei *Signa* « che dovunque precedono la vostra autorità e la vostra potenza »¹.

Altrove, commentando la profezia di Isaia (65, 2), dice che i cristiani sopportano ogni martirio e per Cristo sanno anche morire, ma « γελοῖον ἦν δὲ πρᾶγμα, ὑμῖν μὲν τοὺς συντιθεμένους καὶ καταλεγομένους στρατιώτας καὶ πρὸ τῆς ἑαυτῶν ζωῆς καὶ γονέων καὶ πατρίδος καὶ πάντων τῶν οἰκείων τὴν ὑμετέραν ἀσπάζεσθαι ὁμολογίαν, μηδὲν ἀφθαρτον δυναμένων ὑμῶν αὐτοῖς παρασχεῖν, ἡμᾶς δὲ, ἀφθαρσίας ἐρῶντας, μὴ πάνθ' ὑπομεῖναι ὑπὲρ τοῦ τὰ ποθούμενα παρὰ τοῦ δυναμένου δοῦναι λαβεῖν »².

Per queste sue espressioni il Lorson e il Lods³, hanno voluto classificare Giustino tra gli avversari dello stato militare, e citano a sostegno di questa tesi anche il dialogo di Trifone. Infatti al capitolo CVIII⁴ di quest'opera, l'autore riprende il concetto dell'amore cristiano verso tutti e prosegue al cap. CIX, commentando la profezia di Michea (4, 1-7), con la visione di un mondo conciliato con Dio nella pace: « (21) καὶ συγχόψουσι

ὑποθημοσύνας βιώσαντες εὐέλπιδες ὧσιν σὺν ἡμῖν τῶν αὐτῶν παρὰ τοῦ πάντων δεσπύζοντος θεοῦ τυχεῖν »

¹ *Apol.*, I, LV, 6, pp. 150-2.

² « Sarebbe ridicolo che i soldati, ingaggiati ed arruolati da voi, per voi accettassero di sacrificare i genitori, la patria, il focolare, per mantenere la parola, mentre voi non potete dar loro una ricompensa incorruttibile, e noi che attendiamo l'immortalità, non possiamo sopportare tutto ». *Apol.*, I, XXXIX, 5, p. 112.

³ P. LORSON, *Un chrétien peut-il être objecteur de conscience?*, Parigi 1950; M. LODS, *L'église du III^e siècle devant le service de l'état*, conferenza pubblicata nel *Bull. trim. de la Faculté libre de théol. protestante*, n. XXXV, Parigi 1950.

⁴ *Corpus Apol.*, vol. II, Jena 1877, pp. 384-86.

τὰς μαχαίρας αὐτῶν εἰς ἄροτρα, καὶ τὰς ζιβύνας αὐτῶν εἰς δρέπανα, καὶ οὐ μὴ ἄρη ἔθνος ἐπ' ἔθνος μάχαιραν, καὶ οὐ μὴ μάθωσιν ἔτι πολεμεῖν»¹; ma questo, continua, non è ancora avvenuto; gli uomini non capiscono che ci debbono essere due venute del Cristo, l'una terminante con il suo martirio, l'altra con la sua gloria. Solo allora gli uomini che ora sono accomunati nella sventura e nella guerra, cambieranno le armi in strumenti di pace: « καὶ οἱ πολέμου καὶ ἀλληλοφονίας καὶ πάσης κακίας μεμειστωμένοι ἀπὸ πάσης τῆς γῆς τὰ πολεμικὰ ὄργανα ἕκαστος, τὰς μαχαίρας εἰς ἄροτρα καὶ τὰς ζιβύνας εἰς γεωργικά, μετεβάλομεν, καὶ γεωργοῦμεν εὐσέβειαν, δικαιοσύνην κ.τ.λ. »².

È analogo a questo passo di Giustino è il commento che Ireneo fa allo stesso passo di Michea³: « Si autem libertatis lex, id est verbum Dei, ab apostolis, qui ab Hierusalem exierunt, annuntiantum in universam terram, in tantum transmutationem fecit ut gladios et lanceas bellatorias in aratra fabricaverit, ipsae (scilicet gentes) et in falces, quae donavit ad metendum frumentum, demutaverint, et iam nesciunt pugnare, sed percussi et alteram praebent maxillam: non de aliquo alio prophetae dixerunt haec, sed de eo qui fecit ea ».

Interpretare questi pochi testi come documenti di decisiva importanza per dimostrare la posizione dei primi scrittori cristiani di fronte a questo problema, non mi sembra possibile. Visti nel complesso del testo, questi giudizi isolati non appaiono più determinanti su tale questione, ma corrispondono, gli uni ad un generico pacifismo, gli altri ad un semplice riconoscimento del valore dell'esercito romano e ad un invito ad imitarlo, ma in tutt'altro campo.

¹ « ... e trasformeranno le loro spade in aratri e le loro lance in falci, e nessun popolo porterà le armi contro un altro popolo, e ormai non sapranno più combattere », p. 388.

² « E i mali della guerra e della strage, e di ogni altra calamità, cesseranno su tutta la terra, e tutti muteranno i loro strumenti di guerra, cambieremo le spade in aratri, le lance in strumenti agricoli, e coltiveremo la pietà e la giustizia ». *Dial. con Trifone*, cap. CX, ed. cit., p. 390.

³ *Adversus Haereses*, IV, 34, 4 P.G. VII, 1086. — Cfr. anche TERTULLIANO, *Adv. Judaeos*, c. 3.

Nessuno degli autori, del I e del II secolo, i cui scritti ci siano giunti, assume una posizione precisa in proposito, negando o affermando l'incompatibilità del cristianesimo con la guerra.

La quasi assoluta mancanza di tale questione non può essere spiegata, almeno in parte, che con l'assenza delle condizioni che a questo problema avrebbero potuto dare origine.

In altre parole, bisogna vedere se i cristiani erano direttamente impegnati con l'obbligo del servizio militare.

Il Mommsen ¹ mette in luce l'estensione ed i limiti del dovere e del diritto delle armi presso i Romani. Il servizio militare, più che un dovere vero e proprio era una prerogativa dell'uomo libero e cittadino romano, un diritto di cittadinanza, dunque, intimamente legato al diritto di voto, e del quale i Romani dovevano essere gelosissimi se non ammettevano nell'esercito come legionari neppure i latini che risiedevano a Roma dove ricoprivano cariche pubbliche, e che perciò potevano votare nei comizi.

La conseguenza di questo stato giuridico era che soltanto ai figli dei legionari, quando avessero raggiunta l'età di diciassette anni, spettava il diritto di portare le armi, e tra questi, almeno in un primo momento, i cristiani non dovevano essere numerosi ².

I primi documenti infatti dimostrano come il cristianesimo si diffondesse dapprima tra i provinciali, e soprattutto nelle classi più povere, tra schiavi, liberti ed artigiani.

Non mancano è vero, esempi di personaggi dell'aristocrazia romana che si convertirono alla nuova fede, e tra questi il Console T. Flavio Clemente, e sua moglie Domitilla, che furono esiliati nel 95 o 96 ³. Gli *Atti* ricordano inoltre il nome

¹ In *Römischer Staatsrecht*, t. II, 23 e *Die Konskriptionsordnung der römischen Kaiserzeit*, in *Hermes*, n. XIX (1884), p. 1 sgg.

² Il fatto è dimostrato e accettato da tutti, tra gli altri v. A. HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Trad. ital., Milano 1906, pp. 371 sg.; P. BREZZI, *La composizione sociale delle comunità cristiane nei primi secoli*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXII, 1949-50, pp. 22-50.

³ CASSIO DIONE, LXVII, 15 — SVETONIO, *Domiziano* 15 — EUSEBIO, *Hist. Eccl.* III, 17.

del proconsole Sergio Paolo, e del centurione della coorte Italica, Cornelio ; ma la precisione stessa con la quale questi « Romani » sono ricordati, sembrerebbe indicare l'eccezionalità del fatto.

Comunque anche i cristiani in pieno possesso del diritto di cittadinanza avrebbero potuto evitare, volendolo, l'adempimento del servizio militare.

L'esenzione, in genere, fin dai tempi più antichi, era concessa, solo in casi rarissimi, agli infermi (e con molte limitazioni) e ai sacerdoti, e gravissime pene, che potevano arrivare anche alla schiavitù o alla morte, erano inflitte a chi cercasse di eludere quest'obbligo¹. Tuttavia rimaneva sempre la possibilità, per chi volesse, di farsi sostituire. Le leggi sulla coscrizione, che erano di epoca repubblicana, rimasero in vigore anche durante l'impero², tuttavia non ci fu nei primi secoli, troppa severità.

La consistenza numerica dell'esercito, nonostante il limitato numero di coloro che potevano essere coscritti, fu sempre rilevante, per la lunga durata del servizio (20 anni in media); inoltre, accanto alle legioni, entravano a formare l'esercito i contingenti degli alleati e dei popoli soggetti, che non furono però mai riconosciuti come soldati romani, neppure al tempo dell'impero. C'erano poi i volontari, spesso schiavi o liberti, che entravano a far parte di certi corpi militari, adibiti a particolari compiti. Il numero degli uomini alle armi era però sufficiente anche in rapporto alla smisurata estensione dell'impero³, e non si ha notizia di coscrizioni obbligatorie fino agli ultimi decenni del II secolo, fino a quando, cioè il fabbisogno dell'esercito era abbondantemente coperto dai legionari e dai numerosissimi volontari⁴.

¹ In periodo repubblicano chi non rispondeva alla chiamata alle armi, veniva mutilato (LIVIO VIII, 4 — AULO GELLIO II, 1) oppure fustigato (LIVIO II, 55) o messo in prigione (LIVIO VIII, 4); poteva anche esser venduto come schiavo (CICERONE, *Pro Caecilio* 99 e *Dig.* XLIX, 16, 4).

² SVETONIO, *Augusto* 24; *Nero* 44; *Vitell.* 15. — TACITO, *Hist.* III, 58.

³ Il Mommsen calcola che fossero necessari solo 20.000 uomini all'anno (*Hermes*, n. XIX, p. 4).

⁴ *Digesto*, XLIX, 16, 4, n. 10... *plerumque voluntario milite numeri suppletur*, ed. MOMMSEN, Berlino 1868, p. 894.

Stando così le cose, nulla avrebbe impedito ai cristiani che non avessero voluto prestar servizio, di non presentarsi come volontari o di farsi sostituire. Se poi, come dimostra A. Harnack, il cristianesimo fece il maggior numero dei suoi proseliti tra gli schiavi, a questi, almeno teoricamente, fu per lungo tempo proibito d'entrare nell'esercito ¹.

Alcuni hanno anche voluto sostenere l'esistenza di un'esenzione ufficiale dei cristiani dal servizio militare. C'è infatti un passo di Giuseppe Flavio ², nel quale è detto che essi furono per lungo tempo considerati Ebrei. Basandosi su questo passo, lo Schürer ed il Vacandard ³ hanno pensato, contrariamente a quanto dice il Mommsen, che anche i cristiani fossero esentati dal compiere azioni che potessero contrastare con i loro principî morali, in base alle concessioni fatte agli Ebrei ⁴.

Secondo il Mommsen, questa conclusione è assolutamente arbitraria, non essendo confermata dalle fonti. Inoltre si potrebbe aggiungere che i documenti che rendono nota questa particolare situazione degli Ebrei, si riferiscono soltanto alle cariche civili.

Data questa situazione giuridica, si potrebbe spiegare la ragione della mancanza di una « questione militare » nel cristianesimo dei primi secoli; credo tuttavia che tale stato di cose, più che giustificare di per sé questa mancanza, servisse ai primi apologisti per evitare, forse a ragion veduta, il porsi di un problema che, per il momento almeno, non volevano chiarire e risolvere con precisione. E questo per i particolari rapporti che intercorrono tra cristianesimo ed impero fin verso la fine del II secolo.

Durante il I secolo il cristianesimo è ancora una piccola setta che non ha agli occhi dei profani, neppure il pregio del-

¹ *Digesto* XLIX, 16, 11 : ... ab omni militia servi prohibentur, p. 896.

² *Antichità* XIV, 10, 6.

³ SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volks*, I, pp. 458-66 e E. VACANDARD, *op. cit.*

⁴ *Dig.* I, II, 3, 3 : « Eis qui iudaicam superstitionem sequuntur, divi Severus et Antoninus, honores adipisci permiserunt, sed et necessitates eis imposuerunt, qui superstitionem eorum non laederent ».

l'antichità di cui, ad esempio, gli Ebrei potevano gloriarsi; è praticamente ignorata, mentre i suoi scrittori si occupano di preferenza di problemi interni, poco curandosi dei loro rapporti con la società.

Ma verso la fine del II secolo, un'ulteriore elaborazione del pensiero cristiano ed i mutati rapporti con il mondo pagano, che incomincia a prestare attenzione a questa nuova « superstizio » che progredisce così rapidamente, danno luogo ad una ampia fioritura apologetica, volta soprattutto a precisare la posizione del cristianesimo di fronte alla società profana. Al disprezzo e, spesso, alle beffe che gli scrittori latini lanciano contro la religione cristiana, gli apologeti rispondono con una polemica che, se da un lato è negativa, dall'altro tende a preparare un terreno d'accordo ricco di infinite possibilità di sviluppo.

La critica degli scrittori cristiani si rivolge, spietata e bruciante, contro l'idolatria e la superstizione della società pagana e contro le aberrazioni morali della sua filosofia; ma proprio da questa filosofia essi traggono l'esempio nella polemica; nello studio dello stoicismo affilano le armi della loro dialettica e si preparano ad accogliere sulla base delle possibili affinità elettive, il patrimonio culturale classico, anche se, come Tertulliano, ostentano un grande disprezzo per la cultura profana.

Infatti sul problema dello stato, cristianesimo e stoicismo sono particolarmente vicini: entrambi teoricamente favorevoli alla partecipazione alla vita pubblica, se ne astengono poi, sia pure per ragioni diverse.

Lo stoicismo ebbe un'alta concezione dello stato ed una rigorosa etica sociale, ma lo stato che teorizzava non era quello politico, empirico, bensì uno stato ideale, possibile solo in un astratto mondo di pura razionalità, nel quale la legge non avrebbe dovuto più essere la costrizione che viene all'uomo dal di fuori, ma il prodotto dell'attività razionale dell'individuo.

Però, se anche lo stoicismo fu anzitutto una dottrina sociale, questa sua tendenza veniva arrestata dalla realtà empirica delle cose e naufragava in un moralismo individualistico.

Da parte sua il cristianesimo partiva da principi che non costituivano certamente una buona premessa per una efficace

attività sociale. La concezione di una vita futura, al di là di ogni contingenza, come unica meta degna di essere raggiunta, portava inevitabilmente ad una svalutazione della vita terrena e delle sue occupazioni. Che valore poteva avere lo stato empirico, per chi mirava ad un regno ultraterreno?

«... Nulla magis res aliena quam publica», arrivò a dire Tertulliano¹. E non solo Tertulliano, questo estremista dottrinario, ma anche Origene, il più filosofo degli apologisti, il meno vicino alla mentalità apocalittica dei rigoristi, rivendicò al cristianesimo un ufficio ben più importante di quello politico, anche se ammise la complementarità e la reciproca utilità di questi due compiti.

Teoricamente non ci fu quasi mai una netta posizione anti-statale, ma praticamente lo stato, quando non venne subito come una dolorosa necessità, fu valorizzato solo in funzione di qualcosa di superiore, che trascendeva i suoi limiti umani; il che è profondamente antisociale.

I termini del contrasto tra le due vite e le due società si fanno più chiari in periodo di persecuzione, ma nei primi secoli, quando le repressioni contro i cristiani, non più numerose di quelle esercitate contro i seguaci di altri culti, rientrano nell'ambito di comuni provvedimenti di polizia, gli apologisti tendono a mettere in luce il momento positivo d'incontro tra cristianesimo e società. Unico elemento di disaccordo rimane l'idolatria, che essi combattono con tutte le loro forze, per poter poi partecipare pienamente alla vita dello stato.

Infatti nulla impedisce loro di considerare legittimo il potere statale che in Paolo è il θεοῦ δίκαιον; quando la legge scritta è consona alla legge naturale, impero e cristianesimo devono e possono collaborare: Giustino riconosce, come già Atenagora², allo stato, il compito di provvedere alla pace terrena; Melitone³, ricordando l'inizio del Vangelo di Luca, af-

¹ *Apologetico*, c. 38.

² ATENAGORA, *Apologia a M. Aurelio e Commodo*, 1: « Per la vostra prudenza tutta la terra abitata gode di una pace profonda ». *P.G.* VI, 892.

³ Presso EUSEBIO, *Hist. Eccles.* IV, 26, 7-8: rivolto a M. Aurelio: « La nostra filosofia germogliò dapprima presso i barbari, poi, essendo venuta in

ferma che Chiesa e Stato sono stretti da un vincolo fraterno e devono procedere affiancati perché l'impero, espressamente voluto da Dio, sia lo strumento che prepari e faciliti la missione universale del cristianesimo. Solo Ippolito¹, notando l'analogia che c'è tra i due istituti, arriva a considerare l'impero come una diabolica contraffazione della Chiesa.

Non c'è quindi una precisa ostilità del cristianesimo verso lo stato, e se anche molti fedeli si erano incamminati sulla via della carriera civile o militare (non mancano esempi di soldati cristiani nell'esercito romano e basterebbe l'episodio della *Legio fulminata Melitensis* a dimostrarlo)², non viene posto alcun ostacolo, né vengono approfonditi i possibili elementi di dissidio, mentre si sottolineano, spesso in modo del tutto ideale, le possibilità di accordo e di pacifica collaborazione. Accordo e collaborazione che si realizzeranno solo più tardi, dopo una sanguinosa e sofferta esperienza, durante la quale la Chiesa,

luce tra i tuoi popoli, sotto il grande impero del tuo antenato Augusto, costituì un buon presagio per il tuo regno, giacché d'allora in poi crebbe in splendore e grandezza l'impero dei Romani, di cui tu sei diventato erede desiderato, e lo sarai con il figlio se custodirai questa filosofia allevata con il principato ed iniziata con Augusto... e che il nostro verbo sia cresciuto a buon effetto, insieme alla ben iniziata monarchia, ne è gran segno che dall'impero di Augusto, in poi nulla è successo di male, ma tutto è andato bene secondo i voti comuni». Ed. SCHWARTZ MOMMSEN, vol. I, Lipsia 1903, pp. 384-87.

¹ In *Daniele*, IV, 9, 2-3: «Allo stesso modo che il regno signoreggia «per la forza di satana», effettuò la contraffazione (ἀντεμιμήσατο) e parimenti anch'egli, raccogliendo tutti i popoli della terra, apparecchia i più generosi alla guerra, avendoli chiamati Romani, e quelli credenti nel re celeste, cristiani», (in *Die griechischen Schriftsteller*, ed. BONWETSCH e ACHELIS, Lipsia 1897, pp. 206-8).

² La notizia, data da TERTULLIANO, *Apologetico* V, 40 e da EUSEBIO, *Hist. Eccles.* V, 5 (ed. MOMMSEN, pp. 434-38), è considerata la più antica testimonianza della presenza di soldati cristiani nell'esercito; non è probabile tuttavia che solo da questo momento inizi tale partecipazione. Su questo è lo studio dello HARNACK: *Die Quellen der Berichte über das Regenswunder im Feldzuge Marc Aurels gegen die Quaden*, in *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaft.*, giugno 1894, pp. 853 sg. e in MOMMSEN, *Die Regenswunder der Marcus Saule*, in *Hermes*, n. XXX, 1895, pp. 90-100.

non abbandonando, neppure nei momenti più burrascosi, il proposito di una pacificazione, prenderà maggior coscienza di sé e della sua priorità come elemento unificatore della città terrena e di quella divina.

CAPITOLO SECONDO
CLEMENTE ALESSANDRINO

Nel nuovo clima di discordia e di lotta, venutosi a creare alla fine del II secolo, la reazione psicologica della massa dei cristiani, che fino ad allora aveva partecipato alla vita comune, dà origine alle prime ribellioni, specialmente nell'esercito, dove alcuni soldati, primi obiettori di coscienza, mettono in rilievo gli elementi di incompatibilità della loro fede con la milizia e con lo stato pagano in generale.

A. Harnack ¹ enumera ben otto motivi che avrebbero potuto tener lontano il cristiano dall'esercito, motivi che possono essere riassunti in tre punti fondamentali:

1) La ripugnanza che un cristiano doveva provare per lo spargimento di sangue, sia nelle battaglie, sia nelle esecuzioni capitali, che gli ufficiali decretavano e i soldati dovevano eseguire.

2) Il rifiuto ad associarsi a cerimonie ed atti di culto idolatrici che, specialmente per i membri dell'esercito, erano inevitabili. Questi atti consistevano nel culto dell'imperatore, nei sacrifici che gli ufficiali compivano e ai quali la truppa assisteva. Inoltre il servizio militare comportava dei doveri, per così dire « sacri », quali la veglia presso i templi degli dei, l'uso di corone militari, ecc.

3) Il comportamento dei soldati, che in genere non era troppo lodevole per gli atti di prepotenza che essi compivano anche in tempo di pace. Così i tradizionali giochi e scherzi

¹ In *Militia Christi*, cit., p. 50.

contro i capi erano affatto contrari all'etica cristiana e potevano spesso sconfinare nell'idolatria.

Questi motivi vengono variamente ripresi e sviluppati dagli scrittori che costituiscono la tradizione (abbastanza limitata) antimilitarista del cristianesimo, dal terzo secolo in poi, e vengono fatti valere dai soldati che, per la loro fede, abbandonano l'esercito.

Il primo di questi soldati del quale si abbia notizia è Massimiliano ¹, che nel 250 rifiutò di farsi arruolare nell'esercito, ma già al principio del III secolo dovettero cominciare i primi fermenti nell'armata romana.

Uno dei casi più notevoli ci è noto attraverso la notizia data da Eusebio ², che riferisce, in modo un po' troppo sommario, l'episodio del soldato Basilide.

Il fatto pare sia avvenuto ad Alessandria, nel 202 o 203, quando Basilide, incaricato di condurre a morte una certa Potamiena, dovette difenderla dagli insulti della folla mentre si recava sul luogo dell'esecuzione. Prima di morire, la donna ringraziò il soldato di averla protetta, e promise di pregare per lui. Questi allora, commosso, pare si sia convertito (non ricevette però il battesimo) e rifiutò il giuramento all'imperatore, dichiarando contrario ai principi della sua fede.

Eusebio non dice di più, ma il fatto è significativo perché dimostra l'esistenza dei primi sintomi di rivolta; inoltre, dal racconto di Eusebio, pare che il motivo addotto da Basilide per giustificare il suo rifiuto alla professione delle armi, sia l'incompatibilità dell'etica cristiana con un sistema di vita idolatrico.

È notevole come questo motivo, non solo compaia in tutti gli scrittori contrari alla milizia e nelle dichiarazioni dei martiri militari ³, ma venga sempre sottolineato maggiormente di

¹ In RUINART, *Acta sincera martyrum*, Ratisbona 1859, p. 340.

² *Historia ecclesiastica*, VI, 5 sg. Ed. SCHWARTZ MOMMSEN, vol. II, 2, Lipsia 1908, pp. 530-32.

³ Il Salvatorelli nota, a questo proposito, che i testi degli atti dei martiri non corrispondono alle parole effettivamente pronunciate dai protagonisti, ma sono dovuti a chi, in un secondo tempo ha interpretato il loro

fronte a quello che oggi noi, in base agli esempi più recenti, saremmo portati a considerare la causa fondamentale dell'obiezione di coscienza: il rifiuto ad uccidere.

Non che questo elemento venga, nell'antichità, trascurato, ma costituisce piuttosto un motivo aggiunto ad avvalorare maggiormente una tesi, e non è quasi mai, ad eccezione che per Lattanzio, l'unica causa che dovrebbe impedire al cristiano di partecipare alla guerra.

In questo periodo, accanto agli scrittori che assumono un atteggiamento ben definito di fronte a questo problema, c'è Clemente Alessandrino, la cui opera viene spesso citata come fondamentale a questo proposito, per la sua impostazione conciliante che costituirebbe, in opposizione al rigorismo di Tertulliano, la vera posizione della Chiesa di fronte agli estremismi eretici dello scrittore cartaginese e dei suoi seguaci.

A me sembra che Clemente Alessandrino sia sulla linea dei precedenti apologisti, tanto che, facendo uso di brani, opportunamente avulsi dal testo s'è potuto vedere in lui un nemico e, nello stesso tempo, un fautore dello stato militare.

Il Vacandard, ad esempio, cita il passo X, 100 del *Protreptico*, dove è detto che l'opera propriamente umana è l'esercizio della fede, il riconoscere razionalmente Dio, indipendentemente dalla professione che ciascuno può esercitare: « γεώργει, φαμέν, εἰ γεωργὸς εἶ, ἀλλὰ γινῶθι τὸν θεὸν γεωργῶν, καὶ πλεῖθι ὁ τῆς ναυτιλίας ἐρῶν, ἀλλὰ τὸν οὐράνιον κυβερνήτην παρακαλῶν · στρατευόμενόν σε κατείληφεν ἡ γινῶσις · τοῦ δίκαια σημαίνοντος ἔκουε στρατηγοῦ »¹. Cita anche un altro passo del *Paedagogus*²

pensiero. Però non c'è motivo di dubitare che questi documenti siano molto lontani dalla realtà. *Il pensiero del cristianesimo antico intorno allo stato, dagli Apologisti ad Origene*, in *Bilychnis*, IX, f. X e XI, 1920, pp. 264-79 e 233-52.

¹ « Se sei contadino — gli diciamo — coltiva la terra, ma mentre lavori, conosci Dio, e naviga, tu a cui piace navigare, ma invocando il pilota celeste, se la fede ti ha colto sotto le armi, obbedisci al comandante che ti ordina ciò che è giusto ». (*Protr.*, X, 100, 4, ed. O. STÄHLIN, Lipsia 1905, p. 72).

² *Paedag.*, III, XII, 91, 1-3, p. 286: « e per quanto riguarda la tolleranza, se sbaglia — dice — il tuo fratello, rimproveralo, e se si pente, perdona. Se pecca contro di te sette volte al giorno, e per sette volte si ri-

che, in commento a Luca (III, 14), ribadisce il motivo precedente: « ... ἔτι περὶ ἀνεξικακίας · ἐὰν ἀμάρτη — φησὶν — ὁ ἀδελφός σου, ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν μετανοήσῃ, ἄφες αὐτῷ . ἐὰν ἐπτάκις τῆς ἡμέρας ἀμάρτη εἰς σὲ καὶ τὸ ἐπτάκις ἐπιστρέφῃ πρὸς σε λέγων · μετανοῶ, ἄφες αὐτῷ καὶ τοῖς μὲν στρατευομένοις διὰ Ἰωάννου παραγγέλλει ἀρκεῖσθαι μόνοις τοῖς ὀψωνίοις, τοῖς δὲ τελώναις, μηδὲν πλέον πράσσειν παρὰ τὰ διατεταγμένα · ... καὶ περὶ πολιτείας· ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ ».

Per contro il Lods ed il Leclercq, si rifanno al capitolo III, 11, 106 del *Paedagogus*, dove è vietata la semplice raffigurazione delle armi perché strumenti di morte: « οὐ γὰρ εἰδώλων πρόσωπα ἐναποτυπωτέον, οἷς καὶ τὸ προσέχειν ἀπείρηται, οὐδὲ μὴν ξίφος, ἢ τόξον τοῖς εἰρήνην διώκουσιν · ἢ κύπελλα τοῖς σωφρονοῦσιν »¹, mentre più avanti l'autore giunge perfino a proibire l'uso degli strumenti musicali che, presso certi popoli, servono ad incitare l'animo dei soldati durante le battaglie.

Volendo attribuire a queste espressioni un valore assoluto, non si può non rilevare una notevole contraddizione nel pensiero dell'autore che, anche se a volte è un po' farraginoso e non sempre riesce ad evitare certe aporie che disturbano l'armonia della sua concezione, tuttavia non si sarebbe certo lasciato sfuggire giudizi troppo categorici e contrastanti su di un problema così grave.

Bisogna perciò vedere come questi pensieri si inquadrino nel complesso di tutta l'opera del dottore alessandrino, per capire quale di questi corrisponda a verità, o se l'autore ebbe mai idee precise in proposito.

L'interesse culturale di Clemente fu soprattutto teorico; proseguendo sulla strada aperta da Giustino, nell'intento di contrapporre alle varie sette gnostiche una gnosi cristiana, egli

volge a te dicendo: mi pento, perdonalo» e ai soldati secondo la predica-
zione di Giovanni, bisogna insegnare ad accontentarsi degli stipendi e dei
tributi e a non far nulla al di fuori degli ordini... e per lo stato (dice) date
a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio.

¹ « ... Non bisogna infatti rappresentare gli idoli, ai quali non si deve
portar venerazione, né spade o archi, con i quali si scaccia la pace ».
Paedagogus, III, XI, 9, 2. Ed. cit. p. 270.

cerca di operare una sintesi tra la cultura classica, nella sua più alta espressione filosofica, e la dottrina del cristianesimo, favorito in ciò dall'ambiente sincretistico di Alessandria, dove svolse la sua attività.

Soprattutto dal platonismo e dallo stoicismo egli attinse i temi della sua speculazione rivolta a definire, in campo etico, il destino dell'uomo. Nel libro II degli *Stromateis* ¹ egli identifica questo destino con lo sforzo di realizzare nell'animo umano la somiglianza con Dio. Più avanti ², egli espone una teoria per cui questo motivo platonico dell'assimilazione divina è fuso con il motivo stoico dell'assimilazione al λόγος ὁρθός, la retta ragione, che è anche κοινός νόμος. In un vivere secondo natura consiste perciò l'ideale di vita cristiano.

Ma dopo aver tracciato con molta cultura le linee fondamentali di una soluzione del problema etico, Clemente non prosegue nella costruzione di una dottrina sociale, nella quale avrebbero trovato posto i molti angosciosi problemi che agitarono il mondo cristiano del II e III secolo.

Tipico rappresentante di un clima culturale greco-orientale, l'autore non si stacca dal cielo cristallino della pura teoria e dei grandi problemi teologici, pago del risultato della ἀπάθεια, che dovrebbe essere il coronamento della vita del saggio, a differenza dei pensatori occidentali, eredi diretti del realismo e dell'utilitarismo giuridico romano; sminuisce l'importanza di ogni problema pratico e contingente, ed anche quando affronta le questioni della carità, dell'amore, ecc., lo fa in termini così vaghi che non sarebbe certamente stato facile servirsi delle sue teorie come di guida per la vita ³.

¹ Coll. *Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, ed. O. STÄHLIN, vol. II, Lipsia 1906, p. 113.

² Lib. IV, c. XXII, p. 308 sg.

³ Con questo non voglio affermare che un autore possa aver importanza solo in campo teorico o solo nell'attività pratica, come se l'azione ed il pensiero potessero sussistere affatto indipendentemente l'una dall'altro o, peggio, che l'una abbia avuto diritto di cittadinanza solo in Occidente e l'altro solo in Oriente. È però vero che Clemente Alessandrino, un po' per la sua stessa formazione spirituale, un po' perché il tempo e l'ambiente in cui visse non lo richiedevano, non riuscì a dare, o non sentì la necessità di dare un codice di vita morale valido per tutti.

L'amore, la *charitas* — dice Clemente — è accordo delle idee, della vita e del costume ¹, è comunità di vita (*κοινωνία βίου*), ma, sulla base della tripartizione gnostica, considera l'umanità come fratellanza di eletti che partecipano ad uno stesso spirito, di *πνευματικοὶ ἄνθρωποι*, e solo nell'ambito di questa aristocrazia di credenti si può realizzare il vero amore, la vera amicizia, che per tutti gli altri si risolve nel complesso dei comuni rapporti sociali, che Clemente rifiuta di prendere in considerazione.

Lo gnostico infatti — prosegue — è estraneo al mondo ², tuttavia Dio ha fatto gli uomini *κοινωνικοὺς καὶ δικαίους*, per cui essi possono ricompensare questa « assenza apostolica » (*τὴν ἀποστολικὴν ἀπουσίαν ἀνταναπλερεῖν*) vivendo la vita comune, purché questa non impedisca loro di compiere il più alto ed importante dovere, che è la ragione ed il fine della vita umana.

Date queste premesse, è facile comprendere come i passi X, 100 del *Protreptico* e III, 12, 91 del *Paedagogus*, non abbiano, nelle intenzioni dell'autore, il valore di norme definitive riguardo un problema che evidentemente non è oggetto di un interesse immediato da parte di Clemente. Il primo è una conferma della teoria che la condizione sociale e giuridica del fedele non ha alcuna importanza per il raggiungimento della perfezione morale; il secondo è un completamento del precedente giudizio secondo cui il cristiano può vivere nel mondo, purché questa sua vita non costituisca un ostacolo troppo grave nell'adempimento del suo dovere verso Dio.

Non si può negare che in queste frasi Clemente abbia espresso la sua opinione sulla questione dei soldati, ma non si può qui parlare di una posizione « tollerante » o « filomilitarista » in antitesi ad una posizione rigorista a antimilitarista quale fu quella di Tertulliano. Tertulliano affronta decisamente il problema, Clemente no. Egli si mantiene su di un piano del tutto diverso, in cui certe questioni non entrano che di riflesso, e perciò non ricevono una soluzione adeguata alla loro importanza.

¹ *Stromateis*, II, c. 9, p. 134.

² Cfr. la *Lettera a Diogneto*, V, 9-10 (in *Opera Justinì addubitata*, vol. III, ed. Otto, 3^a ed., Jena 1879, pp. 176-78).

Questa soluzione sarà data dai pensatori occidentali, o, più precisamente, dagli africani, maggiormente interessati di quanto non fossero gli orientali ai problemi della vita pratica e della responsabilità umana.

Per quanto riguarda il passo II, 11, del *Paedagogus*, per il quale l'autore è presentato come un pacifista ad oltranza, è ancor più facile vedere come il grave problema della guerra abbia qui ben poca importanza, anche se, a conferma di una diversa tesi, si possano citare i capitoli II, 18-19 e IV, 13 degli *Stromateis*, in cui si insegna anche l'amore per i nemici ed il perdono delle ingiurie ¹.

Nel passo citato del *Paedagogus*, Clemente dà consigli sul modo di vestirsi meglio e più decorosamente, parla della pettinatura, dei gioielli ed infine dei vestiti che possono essere decorati in vario modo; ma il cristiano dovrà preferire quelli che portano disegnati i simboli della pace, come le colombe, e della prosperità (navi, ecc.), mentre dovrà evitare quelli ornati con disegni di lance ed archi, simboli della discordia, e, a maggior ragione, quelli che raffigurano divinità pagane.

Mi sembra quindi arbitrario voler forzare il significato di certe espressioni di Clemente Alessandrino, e di altri precedenti scrittori, o in favore di una particolare tesi, o per poter trovare in autori quanto più antichi, la presenza di una questione che non aveva ancora nessuna ragione d'essere.

A suo tempo e a suo modo questo problema nascerà e si imporrà alla attenzione degli scrittori cristiani tra quali, Tertulliano per primo, gli dedicherà un'intera opera.

¹ *Op. cit.*, vol. II, Lipsia 1906, pp. 153-69 e 287-90.

CAPITOLO TERZO

GLI SCRITTORI DEL III SECOLO

1. IL TERZO SECOLO.

Il segno dei mutati rapporti tra cristianesimo e impero all'alba del III secolo, si manifesta anche nel mutato atteggiamento degli scrittori per quanto riguarda il problema della guerra.

È questo il secolo di Tertulliano, di Origene, di Lattanzio, pensatori con i quali la posizione del cristianesimo si fa più precisa, mentre, d'altro canto, si chiariscono anche agli occhi degli imperatori, i motivi del contrasto. A metà del secolo (249-251), Decio inizia le grandi persecuzioni che saranno continuate da Valeriano e culmineranno poi in quella di Diocleziano. Essa fu l'estremo tentativo di distruggere con la violenza un movimento che per la sua vastità non poteva più essere ignorato ne' assorbito nella compagine religioso-sociale dello stato, mentre minava le basi stesse dell'impero.

Per il periodo precedente non si può parlare di vere e proprie repressioni dirette in particolare contro il cristianesimo; anzi, per un certo tempo le sporadiche e disorganiche repressioni, colpirono indistintamente ebrei e cristiani, che non costituivano per i gentili due sette ben distinte, ma erano accomunate per il loro intransigente monoteismo, ostile in entrambi i casi alla vecchia religione di stato, in un'unica accusa di ateismo ¹.

¹ Così si possono interpretare le persecuzioni di Claudio, Nerone, Domiziano. Quest'ultimo colpì proprio i cristiani, ma la sua azione fu di breve

Ma dopo un periodo di strana incertezza da parte degli imperatori che, pur considerando fuori legge la professione del cristianesimo, non riuscivano a definirlo giuridicamente¹, alla fine del II secolo i motivi delle repressioni si fanno più chiari ed i mezzi per attuarle più precisi. Il primo imperatore che si mise coscientemente su questa strada fu Settimio Severo, che, senza giungere a vere e proprie persecuzioni, gettò le basi di una legislazione anticristiana, proibendo nuove conversioni sia al giudaismo che al cristianesimo². Nel 202, infatti, reduce da una spedizione in Siria, dopo aver potuto constatare personalmente la preoccupante diffusione ed organizzazione della Chiesa, l'imperatore si decise ad uscire da una situazione di indifferenza, più che di tolleranza, della quale il cristianesimo aveva saputo approfittare costituendo un serio pericolo per l'unità religioso politica dell'impero³. In questo tempo, infatti, esso si organizza con disciplina e con rito unitario, raccogliendo i fedeli in col-

durata e non ebbe seguito. (EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, III, 17, 18, 4; 20, 5-7, ed. MOMMSEN, vol. I, p. 230. Cfr. anche LATTANZIO, *De mortibus persecutorum*, 3; SVETONIO, *Domiziano*, 15; DIONE CASSIO, *Historia romana*, LXVII, 14). Sulle persecuzioni: P. ALLARD, *Histoire des persécutions*, 3^a ed., Parigi 1908; V. FRACASSINI, *L'impero romano e il cristianesimo da Nerone a Costantino*, Perugia 1913.

¹ Questa incertezza è dimostrata dalle famose lettere 96 e 97 dell'epistolario di Plinio e Traiano e da quella che in un'occasione analoga Adriano scrive a C. Minucio Fundano, governatore d'Asia. Cfr. HOMO, *Les empereurs romains et le christianisme*, Parigi 1932, p. 43 sg.

² *Historia Augusta*, *Severus*, cap. XVII.

³ SPARZIANO, autore del capitolo della *Historia Augusta*, dedicato a Severo, dice che l'imperatore: «... Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de christianis sanxit». L'autenticità di questo provvedimento (non si sa sia stato una legge o un rescritto) è stata messa in dubbio da molti, ma la notizia sembra attendibile, se si considera il fatto che proprio in questi anni ci furono varie repressioni ed in particolare contro i nuovi proseliti, come S. Perpetua ed i suoi compagni, che erano tutti catecumeni (v. *Passio S. Perpetuae*, in *Aus. Mart.*, Berlino 1902, p. 61 sg.). Eusebio ricorda anche la morte di Leonida, padre di Origene, avvenuta in questa occasione (*Hist. Eccl.*, VI, 1, ed. MOMMSEN, II, 2, p. 518), e aggiunge (VI, 7, p. 520) che la violenza della persecuzione fu tale che si parlò della venuta dell'Anticristo.

legia, che davano ombra all'imperatore ¹. Su questa base, inoltre, e di fronte alla maggior chiarezza dell'azione imperiale nei confronti della Chiesa, si viene sviluppando un altro elemento nel seno della Chiesa stessa, elemento che era già implicito nella precedente predicazione e soprattutto nel pensiero di Ippolito, il quale, ponendo l'antitesi tra mondo celeste e mondo terreno, considerato il primo opera di Dio, il secondo regno dei demoni e di ogni corruzione, distingueva gli uomini in due società, quella dei fedeli e quella degli infedeli, quella dei buoni e quella dei malvagi, ponendo così le basi sulle quali in seguito fu possibile al cristianesimo crearsi una coscienza politica.

Questo motivo, che costituisce uno dei nuovi temi dell'apologetica del III secolo, permette anche di distinguere nettamente il cristianesimo dallo stoicismo, che per tanti aspetti gli è così vicino.

«*Accedet vir sapiens rempublicam, — aveva detto Zenone — nisi quid impederit*», ma quest'impedimento, cui fa cenno il filosofo, allo svolgimento di un'azione politica, si presentava continuamente allo stoico che, vivendo nel miraggio di una teorica società perfetta, non poteva non sentirsi urtato dalla volgarità della società reale. Perciò se Marco Aurelio, pur sentendosi cittadino del mondo, fu costretto dalla sua posizione a contaminare questo astratto umanitarismo con una politica nazionalistica e romana, a Seneca fu lecito isolarsi in una orgogliosa astensione da ogni attività che lo avrebbe costretto a venir meno ai suoi principi. (*De otio, De vita beata, De tranquillitate*, sono le opere più significative a questo riguardo). Tuttavia se anche lo stoicismo non poté esplicare una diretta ed efficace azione nella vita politica, non avrebbe mai concepita una società diversa da quella degli uomini comuni. Il suo supernalismo non è ostilità contro le società storiche, ma il tentativo di distruggerne i confini nazionalistici, per riassumerle tutte nel comune denominatore dell'umanità. Il cristianesimo invece, prendendo coscienza di sé come *tertium genus* contrapposto

¹ Cfr. *Digesto*, I, 12, 1, 14: «*Divus Severus rescripsit eos etiam qui illicitum collegium coisse dicuntur, apud praefectum urbis accusandos*», ed. MOMMSEN, vol. I, Berlino 1868, p. 29.

ad ebrei e gentili, istituisce una divisione dell'umanità, di cui, una parte fa capo a Dio, l'altra alla potenza del male.

Perciò la Chiesa non è solo una società spirituale, ma anche un popolo, e come tale, ha bisogno di una organizzazione gerarchica e di una legge distinta che al cristianesimo primitivo, per la sua limitatezza ed il suo sistema di vita comunistico, erano completamente estranee. Questo processo è nel suo pieno sviluppo nel III secolo e si riflette particolarmente in Tertulliano.

Tuttavia non basta a giustificare quanto s'è detto, l'avversione alla guerra degli scrittori del III secolo, perché se questi avessero condannata la guerra soltanto per opporsi allo stato che li perseguitava o perché si sentivano membri di un altro stato, che poco aveva a che fare con quello in cui erano costretti a vivere, si sarebbe verificata un'opposizione generale contro l'impero e tutte le sue manifestazioni, come se si trattasse di un impero nemico. Questo invece non avvenne che in casi estremi; d'altra parte un fatto del genere implicherebbe una perfetta coscienza dei motivi del dissidio tra l'una e l'altra potenza, e anche questo non mi sembra probabile. Più probabile invece è che questi elementi concorrano insieme ad altri a creare una particolare atmosfera che non è imputabile solo ai cristiani.

Infatti, per quanto riguarda in particolare la questione della guerra, per essere buoni soldati, quali richiedeva lo stato militare instaurato dai Severi, il cittadino doveva essere sostenuto da grandi ideali patriottici, dall'orgoglio di essere soldato, e perciò superiore a tutti gli altri uomini, e dalla violenza del carattere. I primi due punti sostanzialmente si identificano, sia per la loro origine, sia per i motivi che condussero alla loro dissoluzione. È noto infatti che nell'impero di quest'epoca, non molto rimaneva dell'antico patriottismo, non solo nei cristiani che aveva eletto a loro patria il regno dei cieli e si sentivano pellegrini su questa terra, ma anche negli altri cittadini.

Un tempo, il prestare la propria opera allo stato, era non solo il maggior dovere ma anche una ragione di vita. Mai un cittadino romano avrebbe cercato di sottrarsi, ne' avrebbe anteposto alcunché all'amore di patria, di cui era fierissimo, quasi esso accentrasse in se' ogni dignità. Dice Valerio Massimo :

« Arcetissimis sanguinis vinculis pietas satisfecit: restat nunc ut patriae exhibeatur, cuius maiestati etiam illa, que deorum numinibus sequatur, auctoritas parentum, vires suos subiecit »¹. Lo stesso Marco Aurelio, che come filosofo si sentiva cittadino del mondo, come romano si mostrava fiero di questa grandiosa tradizione patriottica².

Ma già in questi tempi l'indifferenza cominciava a diffondersi tra i cittadini che, più preoccupati di un tempo dei loro interessi personali, provavano una certa ripugnanza a distrarre la propria attività dalle cose loro per dedicarla allo stato. Ne è un esempio l'atteggiamento di Apollonio di Tyana³ il quale preferisce non svolgere alcuna attività pubblica, come tutti coloro che dedicano la più grande attenzione alla loro vita interiore.

Probabilmente non fu estraneo al sorgere di questa mentalità, il fatto che, con l'instaurazione di un regime militare assolutistico, s'era venuta formando nell'ambito stesso della società una classe privilegiata, quella dei soldati, che costituiva l'aristocrazia attiva dell'impero, mentre gli altri cittadini, sminuiti nella loro importanza, erano portati a disinteressarsi dei problemi dello stato e a chiudersi in un loro mondo egoistico. Questo disinteresse era così diffuso che non tardò a far sentire le sue conseguenze.

Infatti, soltanto qualora i cittadini fossero stati sostenuti da forti ideali si sarebbe potuto reclutare un esercito di volontari che, secondo le necessità dell'assolutismo imperiale, avrebbero dovuto costituire una « milizia dell'imperatore » che era la base stessa del suo potere, così come fin dagli inizi la potenza di Roma s'era appoggiata alle armi e alla concordia dei suoi cittadini⁴.

Già al tempo degli Antonini s'erano viste le disastrose conseguenze di questo disinteresse, per lo stato. Renan, citando Capitolino, ricorda come Marco Aurelio, in procinto di fare una

¹ V, VI, 1.

² I, 31, e XI, 4.

³ In FILOSTRATO, VIII, 22.

⁴ Cfr. VALERIO MASSIMO, II, VII, 1.

spedizione contro i Quadi, fu costretto ad arruolare un esercito composto in prevalenza di vagabondi e di ladri, perché ben pochi cittadini avevano risposto all'appello ¹.

Questa indifferenza nei confronti di ogni servizio civile e militare, diffusa in larghi strati della popolazione, era acuita nei cristiani dalla loro stessa religione, fundamentalmente contraria a ciò che può legare troppo l'uomo al mondo facendogli dimenticare la patria celeste. « Il mio regno non è di questa terra » aveva detto Gesù, e perciò più di ogni altro cittadino il cristiano era portato ad abolire in sé ogni traccia di patriottismo e di campanilismo.

A questo proposito il Le Blant, nel suo studio sulle antiche lapidi tombali ², ha notato che tra le notizie che come di consueto si davano del defunto, il nome della patria appare solo raramente, e ancor più di rado viene ricordato il servizio prestato nell'esercito. Secondo l'autore soltanto il 5% delle lapidi da lui prese in esame, porta la notizia che il defunto era stato soldato.

Se da questo fatto non si può concludere addirittura, come fa il Le Blant, che i cristiani erano affatto contrari ad ogni attività svolta in favore dello stato ed in particolare al servizio militare, certo si può dire che non lo consideravano un merito.

Mancando questo motivo patriottico che un tempo era stato l'orgoglio del popolo romano e l'aveva guidato nelle sue conquiste, non poteva certo aver molta importanza il vanto di essere soldati di Roma, e sempre meno ne ebbe via via che l'esercito si allontanava dalla società cittadina alla quale, al tempo della repubblica, era indissolubilmente unito, sia per il sistema di reclutamento, sia per il genere di vita.

Né l'imperatore avrebbe potuto far leva con i cristiani sulla violenza. Essi non potevano, per principio, nutrire un animo violento, senza contraddire con questo ai più elementari e fondamentali precetti evangelici. Stando così le cose, è compren-

¹ CAPITOLINO, XXI, 23, presso E. RENAN, *Marc Aurèle*, Parigi 1882, pp. 253-55.

² *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule romaine*, vol. I, Parigi 1890, p. 128 sg.

sibile che non solo Tertulliano ed i fedeli che come lui erano impegnati da un'etica tanto intransigente, ma anche i cristiani meno zelanti accettassero, più o meno passivamente, come tutti gli altri cittadini, una situazione politica, senza preoccuparsi affatto di potervi svolgere una efficace e determinante azione.

Per essi inoltre, a complicare maggiormente i loro rapporti con l'impero e a staccarli sempre più dal resto della società, interveniva il fattore religioso, a causa dell'idolatria che permeava tutte le manifestazioni della vita civile e politica. Questo fondamentale motivo di discordia tra cristianesimo e mondo pagano è sempre presente all'attenzione di Tertulliano e costituisce quasi il filo conduttore della sua polemica.

2. TERTULLIANO.

Fin dalle prime opere, infatti, scritte tra il 197 e il 200, in un periodo cioè dei più felici, in cui Tertulliano si sente più conciliante di quanto non si sia mostrato in seguito, egli combatte tutto quanto può aver attinenza con il paganesimo e considera quasi l'idolatria come l'unico ostacolo posto tra il cristiano e il resto della società, nella quale il fedele avrebbe dovuto vivere purché si fosse astenuto da atti contrari alla sua religione.

Il Monceaux¹ ha giustamente osservato che Tertulliano, fingendo la massima libertà e ponendo solo questo limite alla convivenza tra pagani e cristiani, veniva praticamente ad impedire a questi ultimi ogni partecipazione alla vita pubblica.

Non so se il nostro scrittore si sia reso conto che il momento religioso non era per la società pagana una sovrastruttura, qualcosa di estraneo, imposto dal di fuori e accettato per abitudine, ma l'espressione vitale di una determinata mentalità, e che perciò, combattere l'idolatria voleva dire combattere tutto un mondo che più di ogni altro aveva nella religione una delle sue maggiori manifestazioni. Certo è che egli non si illuse mai, come Origene, che un giorno il mondo pagano potesse conver-

¹ *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, vol. I, c. II, Parigi 1901.

tirsi in massa al cristianesimo, e fin da quando scriveva l'*Ad nationes*, si rese conto che una efficace lotta contro l'idolatria, si poteva svolgere solo combattendo nella società stessa le cause che l'avevano originata¹. E in seguito scrisse tutta una serie di operette dirette contro lo stato e la vita civile nelle loro varie espressioni, opere nelle quali il motivo della lotta contro il paganesimo è costante e fondamentale.

Nel 211, e probabilmente nel campo militare di Lambesa, avvenne un fatto che offrì a Tertulliano l'occasione di pronunciarsi su di un argomento che già in precedenza, sia pure meno direttamente, l'aveva interessato.

Ecco come lo scrittore cartaginese riferì il fatto nell'operetta che gli dedicò: « Proxime factum est: liberalitas praestantissimorum imperatorum expungebatur in castris, milites laureati adibant. Adhibetur quidam illic magis Dei miles ceteris constantior fratribus, qui se duobus dominis servire posse praesumpserant. Solus, libero capite, coronamento in manu otioso, vulgato iam et ista disciplina christiano, relucebat. Denique singuli designare, eludere eminus, infrendere comminus, continuo murmur: tribuno <nomen> defertur, et persona iam ex ordine accesserat. Statim tribunus: « Cur inquit tam diversus habitus? » Negavit ille sibi cum ceteris licere. Causas expostulatus: « Christianus sum » respondit »².

¹ *Ad nationes*, II, 1; CSEL, ed. REIFFERSCHIED-WISSOWA, 1890, pp. 93-95.

² *De Corona*, c. 1; ed. MARRA, Milano 1950, p. 39. Che il fatto sia accaduto a Lambesa, è ormai accettato da tutti i critici; l'autore non lo dice espressamente, ma parla come se ciò si fosse verificato in un luogo molto vicino alla località dove lui stesso risiedeva, a Cartagine, si potrebbe pensare se, contro quest'ipotesi non ci fosse la notizia che il soldato fu interrogato successivamente da un tribuno e da un prefetto, il che implica la presenza al campo di ufficiali superiori e questi probabilmente si trovavano a Lambesa, che era il distaccamento militare più importante della zona (cfr. CAGNAT R., *L'armée romaine d'Afrique*, Parigi 1892, pp. 261-65). Minor accordo c'è sulla data di composizione dell'opera che dovrebbe esser stata scritta, secondo l'affermazione dello stesso autore, subito dopo il fatto che le diede origine. Oggi però prevale la tesi del Monceaux (vol. I, p. 106) che, sulla base di un'analisi interna delle opere di Tertulliano, notando come al c. VI, 16-23, l'autore rinvii al *De spectaculis*, e come al c. I,

Questo soldato, dunque, forse sotto l'influsso delle ultime opere polemiche di Tertulliano, come vorrebbe Harnack, rifiutò di porsi in capo una corona d'alloro distribuita tra i soldati per festeggiare l'arrivo al campo dei figli dell'imperatore S. Severo, Caracalla e Geta o, con minore probabilità, dell'imperatore stesso accompagnato dal suo primogenito, (se il fatto avvenne prima del 2 febbraio dello stesso anno, giorno in cui il vecchio imperatore morì).

A differenza dei suoi compagni di fede che, per ammissione dello stesso Tertulliano, erano ormai numerosi nell'esercito, rimase con la corona in mano, provocando così la curiosità e la riprovazione degli altri soldati. E quando il tribuno gli chiese il perché della sua strana condotta, la risposta del soldato, semplice ed inequivocabile fu tale da procurargli, da parte dell'ammirato Tertulliano, un caloroso elogio: « O militem gloriosum in Deo ! ».

È forse la prima volta che un cristiano « ribelle » all'ordine costituito riceve una così cordiale approvazione; non sarebbero stati tanto indulgenti gli apologeti del II secolo, e forse neppure il Tertulliano del primo periodo, che, scrivendo l'*Apologetico*, aveva protestata l'assoluta identità dei cristiani con gli altri cittadini in ogni manifestazione della vita sociale, non esclusa la guerra, per la quale aveva detto, quasi compiacendosene: « ... vobiscum militamus »¹ e « ... castra vestra omnia implevimus »².

Ma non solo su questo Tertulliano ha qualcosa di nuovo da dire: c'è infatti anzitutto il motivo che diede occasione al soldato di Lambesa di manifestare la sua contrarietà. Si trattava di festeggiare l'arrivo degli imperatori al campo. Ora, ciò poteva dar luogo a manifestazioni e cerimonie contrarie all'etica cristiana, nonché al buon costume in genere, e l'autore, prendendo

32-33 ci sia una notizia che annuncia il *De fuga*, colloca l'opera e, di conseguenza, il fatto narrato al 211. Di diversa opinione è invece il Nöldechen (*Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, 1898, pp. 35-39), seguito in ciò da A. Harnack.

¹ *Apologetico*, CSEL, ed. H. HOPPE, Vienna 1939, c. 42, 3, p. 101.

² C. 37, 4, p. 88.

in considerazione una simile eventualità, aveva già espressa la sua opinione in proposito nell'*Apologetico*¹, giudicando immorale per un cristiano l'abbandonarsi ad atti immorali ed idolatrici, ma consentendo che per il resto anch'egli potesse partecipare alle feste in onore dell'imperatore, al quale doveva assoluta fedeltà e rispetto.

Nel *De corona* la conclusione è diversa, ma anche l'argomentazione che nell'*Apologetico* si svolge sul dovere del cristiano verso l'imperatore, si limita in quest'opera ad una particolare questione: l'uso delle corone; da questa poi si estende a considerare la conciliabilità del cristianesimo con la milizia.

C'è inoltre un altro fattore importantissimo che differenzia la impostazione dell'*Apologetico* da quella del *De corona*, oltre a quelli già osservati, e che rivelano la particolare evoluzione del pensiero dell'autore. Questa differenza consiste nel fatto che nel *De corona* non c'è soltanto la polemica contro il paganesimo, ma entrano in discussione anche problemi interni al cristianesimo stesso, che nell'*Apologetico* era invece presentato come una forza unica ed indivisibile. Si potrebbe anzi dire che qui il maggior rilievo è dato alla polemica contro la tiepidezza dei molti cristiani che facevano parte dell'esercito.

E questo è spiegabile per molti motivi: sia perché l'autore ha l'entusiasmo intransigente proprio dei neofiti, sia perché il montanismo, a cui s'è recentemente convertito rappresentando la più rigida espressione della dottrina cristiana gli fa sentire il bisogno di giustificare quasi questa sua nuova posizione di fronte ai compagni di un tempo e di polemizzare sui problemi che più recentemente lo avevano interessato, sia infine perché il suo passaggio al montanismo gli aveva fatto concepire verso gli altri cristiani la severità propria di chi passa da un ordine di idee ad un altro ordine che pure gli è affine.

Da questa posizione la lotta contro il paganesimo è vista sotto una luce diversa: non c'è più, come nell'*Apologetico*, l'impegno di polemizzare con gli avversari nella sia pur tenue speranza che questi si ravvedano o almeno accettino di fare la pace,

¹ C. 5, pp. 14-15.

ma la lotta tende a distruggere tutto ciò che sta nel campo avverso e a badare che nulla di questo penetri nelle proprie file.

Perciò Tertulliano, annunciando al c. I il programma del suo lavoro che avrà lo scopo di consigliare i dubbiosi, « et qui ex sollicitudine ignorantiae quaerunt instruantur, et qui in defensionem delicti contendunt, revincantur, ipsi vel maxime christiani laureati, quibus id solum quaestio est, quasi aut nullum aut incertum saltem haberi possit delictum, quod patiaturs quaestionem. Nec nullum autem nec incertum hic (autem ostendam) », imposta precisamente la critica contro coloro che credono di poter conciliare Dio e il mondo, e che per il loro opportunismo sarebbero capaci di tradire la propria fede sottraendosi alle persecuzioni, rifiutandosi di ascoltare l'ispirazione dello Spirito e che fuggono poi nel momento del pericolo, rimproverando coloro che non si comportano in tal modo, quasi volessero dimostrarsi più cristiani degli altri ¹.

È tale dimostrazione si svolge sempre su due temi: religioso e giuridico, che non sempre sono ben distinti; essa porta con sé una valanga di argomenti che soffocano il lettore dubbioso e chi, non avendo l'abilità dialettica dell'autore, non fa in tempo a capire che certe dimostrazioni sono inconsistenti e paradossali.

Premesse alcune osservazioni sul valore di una discussione in tal senso ², dopo aver dichiarato che si rivolgerà non a chi vuole un dibattito, ma a chi chiede un consiglio ³, l'autore affronta subito il primo argomento: quello delle corone in genere e della loro liceità per il cristiano.

Questo primo punto, la cui dimostrazione occupa ben sette capitoli (II/VIII) dei quindici di cui si compone l'opera, non ha grande importanza nella soluzione della questione principale: la guerra e il servizio militare, perché qui l'autore parla in generale dell'uso delle corone, lasciando da parte il motivo che aveva suscitato tale questione. È però interessante osservare il sistema con cui Tertulliano conduce l'argomentazione e vedere come ne

¹ *De corona*, c. I, 2, pp. 40-41.

² C. II, 1-2, p. 42.

³ C. II, 3, p. 42.

deduca una prima soluzione che costituirà l'ostacolo principale per la partecipazione di un cristiano all'esercito.

È un ragionamento lungo e capzioso, impostato su di un paradosso giuridico che ha interessato soprattutto gli specialisti, quali il Vitton¹, che lavorando su questo come su altri testi di Tertulliano, hanno cercato di affermare o di negare l'identità dell'apologista con l'omonimo e contemporaneo giurista.

Comunque si possa risolvere tale questione, una cosa è certa, che egli ebbe una efficiente preparazione giuridica e, volendo considerare il cristianesimo come una nuova legge che andasse difesa razionalmente, fece spesso ricorso ai principi regolatori della legislazione umana. Anche in quest'opera, la prima dimostrazione vuole chiarire i fondamenti razionali del precetto che sta per essere enunciato: in questo, infatti, come in molti altri casi, manca una norma di legge esplicita, oppure tale norma, poco precisa, ha dato luogo ad usi contrastanti tra di loro². Il problema sta nel decidere quale sia l'influenza della tradizione e della consuetudine sulla legge, e quale la loro efficacia suppletiva e derogativa; se si possa insomma ricorrere all'*usitatum ius*³.

Tertulliano afferma questo, con un concetto che è perfettamente consono al pensiero giuridico romano⁴, ma nel *De corona* egli fa un passo più avanti: « Nam si adeo dicetur coronari licere, quia non prohibetur scriptura, aequae retorquebitur ideo coronari non licere, quia scriptura non iubeat », illazione questa affatto arbitraria e contrastante con i più elementari principî interpretativi del diritto.

Tertulliano però non considera quest'ultima deduzione meno legittima della precedente, non solo, ma non le distingue nep-

¹ P. VITTON, *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano*, Roma 1924.

² « Nam nec semper quaeritur de isto, et laudo fidem, quae ante credit observandum esse quam didicit. Et facile est statim exigere, ubi scriptum sit ne coronemur. At etenim, ubi scriptum est ut coronemur? Expostulantes enim scripturae patrocinium in parte diversa praeiudicant suae quoque parti scripturae patrocinium adesse debere », c. II, 4, p. 43.

³ Un problema analogo si era presentato nel *De virginibus velandis*, II, 1.

⁴ *Digesto*, XXXII, 1, 1, 3; ed. MOMMSEN, vol. II, p. 71.

pure e ad illustrare la validità del principio brevemente enunciato, porta in seguito numerosi esempi che si giustificano, gli uni in forza della prima, gli altri della seconda norma (cap. III e IV).

Dopo aver dimostrato con alcuni esempi che presso gli Ebrei, e non solo presso di essi, la consuetudine ha valore di legge, dichiara che con ciò il problema si sposta e non occorre più chiedersi se sia vero, ma perché sia vero ¹.

Il primo motivo per cui il cristiano deve evitare l'uso delle corone è che tale uso è contro natura. Nulla infatti proibisce a chi professi la religione di Cristo di servirsi dei fiori per suo diletto, o per sentirne il profumo (questo argomento è già nell'*Apologetico*) ma il porsi questi sul capo non ha alcuno scopo plausibile, anzi è addirittura contrario alla natura stessa dei sensi.

Il ragionamento è paradossale, anche se a suo sostegno l'autore invoca numerosi esempi, facendo ampio sfoggio di cultura ².

Ma Tertulliano non ammette repliche e, a chi gli può osservare che anche a Cristo fu posta in capo una corona, con un ardito colpo di penna, osserva che solo una corona come quella può essere permessa al cristiano.

Però al cap. X un nuovo argomento, più seriamente dimostrato, viene preso in esame dall'autore: l'argomento dell'idolatria con cui viene introdotta la discussione sul caso particolare delle corone militari.

Se non c'è traccia di uso di corone per Dio, questo è perché tale uso è riservato agli idoli e ai morti, che, come tali sono in certo senso divinizzati ³. Ora, se il cristiano usasse le corone, cadrebbe nell'idolatria, che deve assolutamente essere fuggita, come dice Giovanni (*Lettera I*, V, 21); e non solo bisogna evitare l'idolatria come costume e modo di vita, ma anche gli idoli

¹ C. IV, 8, pp. 46-47.

² C. IX, pp. 56-57. Afferma che nell'Antico Testamento non compaiono mai corone. La notizia però non è vera, si parla di corone in *Esodo*, XXV, 11 e XXX, 3; *Ecclesi.*, XLV, 14; *Isaia*, LXI, 10; *Ezechiele*, XXIV, 23 e XXIII, 42.

³ Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Pedagogo*, II, 8.

stessi e la loro effigie, perché è indegno che il fedele, immagine del Dio vivente, si comporti come un idolo o come un morto. Così farebbe ponendosi in capo quella corona che nell'ambiente pagano vien posta sulle porte dei templi, sugli altari, sul capo delle vittime e dei sacerdoti, cose tutte che dimostrano come tale uso sia, non solo estraneo alla tradizione ma anche contrario.

Condannato così in genere l'uso delle corone, l'autore limita la sua attenzione all'uso delle corone militari. Ma per far questo — dice — bisogna vedere se la milizia non sia già di per sé contraria all'etica cristiana.

« Etenim, ut ipsam causam coronae militaris aggrediar, puto prius conquirendum an in totum christianis militia conveniat. Quale est alioquin de accidentibus retractare, cum a praecedentibus culpa sit? Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum, et eierare patrem ac matrem (*Esodo* XX, 12) et omnem proximum, quos et lex honorari et post deum diligere praecipit (*Matt.* X, 37), quos et evangelium, solum Christum pluris faciens, sic quoque honoravit? Licebit in gladio conversari, domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus? Et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conveniet? Et vincula et carcerem et tormenta et supplicia administrabit, nec suarum ultor iniuriarum? Iam et stationes aut aliis magis faciet quam Christo, aut et dominico die, quando nec Christo? Et excubabit pro templis, quibus renuntiavit? Et cenabit illic ubi apostolo non placet? (*Paolo*, *I cor.*, VIII, 10). Et quos interdum exorcismis fugavit, noctibus defensabit, incumbens et requiescens super pilum quo perfossum est latus Christi? Vexillum quoque portabit aemulum Christi? Et signum postulabit a principe, qui iam a Deo accepit? Mortuus etiam a tuba inquietabitur aenatoriis, qui excitari a tuba angeli expectat? Et cremabitur ex disciplina castrensi christianus cui cremari non licuit? Cui Christus merita ignis indulsit? Quanta alia inde delicta circumspici possunt castrensium munium transgressioni interpretanda! Ipsum de castris lucis in castra tenebrarum nomen deferre transgressionis est »¹.

¹ C. XI, 22, pp. 61-62.

I motivi che dovrebbero allontanare il cristiano dall'esercito non sono pochi ne' di scarsa importanza; sembra, però che qui Tertulliano, nonostante metta in luce l'assurdità di una simile convivenza, non la escluda del tutto: « Plane, si quos militia praeventos fides posterior invenit, alia condicio est, ut illorum quos Johannes admittebat ad lavacrum, ut centurionum fidelissimorum, quem Christus probat et quem Petrus catechizat, dum tamen, suscepta fide, atque signata, aut deserendum statim sit, ut a multis actum, aut omnibus modis cavillandum ne quid adversus deum committatur, quae nec extra militiam permittuntur, aut novissime perpetiendum pro deo, quod aequae fides pagana condixit »¹.

Quindi il soldato, convertendosi quando già fa parte dell'esercito, potrà rimanervi, ma presto sarà costretto a decidere se disertare² o cercare in ogni modo di cavillare per tenersi in equilibrio e non cadere in azioni illecite, o sopportare quel che per questi casi il mondo pagano ha stabilito: la morte.

Certo, prosegue Tertulliano, la vita nell'esercito sarà difficile per un cristiano, ché nulla garantisce che il soldato non sia indotto a compiere azioni malvage o che, qualora non le compia, sia esente da ogni persecuzione. Ma la sua fede non ammette titubanze, non ammette obblighi estranei: unico obbligo è quello di non peccare, e al momento della scelta, una sola è la via da scegliere.

Spesso la volontà di non commettere il male e la necessità

¹ C. XI, 23, p. 62.

² L'espressione: « aut deserendum, ut a multis actum », non è chiara. Per lo più si intende: « bisogna disertare le file dell'esercito, come molti hanno già fatto », ma l'Oehler (nota al passo cit. nella ed. Teubner, Lipsia 1853) interpreta come fosse « deserenda est fides modo praecepta atque signata ». Grammaticalmente e stilisticamente questa seconda interpretazione è migliore (c'è una gradazione tra i tre membri della frase: aut... aut... aut...), inoltre, se si accetta la prima interpretazione, non ci sono documenti che provino che molti soldati abbandonarono l'esercito, come vorrebbe l'autore (ut a multis actum), ma non è neppure molto probabile che se quei *multi* rinunciarono alla loro fede per paura, Tertulliano abbia tenuto a metterlo in rilievo con una affermazione che non è strettamente indispensabile alla comprensione del testo.

di seguire un determinato costume possono venire in conflitto, e questo è il caso preso in esame in quest'opera, per cui, o ci si allontana da determinati uffici, per non compiere tali azioni, o si subisce il martirio per essersene allontanati.

Se questo passo può dar luogo a qualche dubbio, un'ulteriore precisazione nel *De idololatria*, stabilisce definitivamente, a distanza di pochi mesi, quale sia il vero pensiero di Tertuliano in proposito: « De isto quaeritur, an fidelis ad militiam converti et an militia ad fidem admitti, etiam caligata vel inferior quaeque, cui non sit necessitas immolationum vel capitalium iudiciorum. Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum, non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari. Quomodo autem bellabit, immo quomodo etiam in pace militabit sine gladio quem dominus abstulit? Nam etsi adierant milites ad Johannem et forman conservationis acceperant, si etiam centurio crediderat, omnem postea militem Dominus in Petro exarmando discinxit. Nullus habitus licitus est apud nos illicito actui adscriptus »¹.

Con questa singolare interpretazione del Vangelo, egli esprime il suo ultimo giudizio, chiaro, inequivocabile. Se nel *De corona*, si può credere di trovare ancora una via di mezzo perché il soldato possa rimanere nell'esercito senza abbandonare la fede, qui viene completata e, in parte, corretta la precedente affermazione con un'argomentazione che riproduce punto per punto, nello stesso ordine, i motivi trattati nel primo testo, quasi l'autore fosse stato invitato, proprio in base a quel testo, a chiarire il suo pensiero.

Egli esclude categoricamente per il cristiano la possibilità di entrare nell'esercito, anche nel caso si tratti di un soldato semplice che non avrebbe, come gli ufficiali, compiti che possano essere in contrasto con i precetti della sua religione.

Non si tratta qui solo dell'astensione da determinati atti, come era stato raccomandato nelle prime opere, né di semplice indifferenza verso una delle più importanti attività dello stato.

¹ *De idololatria*, c. XIX, p. 53.

Qui la milizia è dichiarata *castra tenebrarum*, Cesare è contrapposto a Dio, quasi fosse lo spirito del male opposto allo spirito del bene. Si tratta qui di una vera e propria dichiarazione di guerra ad un mondo intimamente compenetrato di idolatria, di quell'idolatria che si rivela in ogni sua manifestazione, anche nella più innocua. Infatti, ritornando a quanto aveva già detto sull'uso delle corone militari, al cap. XII l'autore ricorda che se queste sono di alloro, hanno la loro origine nel culto di Apollo e di Bacco, i quali vengono incoronati, l'uno come Dio delle armi, l'altro come dio dei trionfi ¹; se poi questa è di mirto si ricollega al culto di Venere, che a sua volta è connesso a quello di Marte: se è di ulivo, ricorda la corona che Nettuno diede a Minerva, dea della guerra.

Da tutto ciò Tertulliano deduce che per una duplice ragione l'uso delle corone deve essere vietato ai cristiani. Se poi le origini di quest'uso vanno cercate nell'idolatria, anche i motivi per cui vengono usate sono della stessa specie. Che può rispondere un cristiano a chi gli rinfacci questo? Nulla, ma «... etiamsi tacet ille christianus ore, coronatus capite respondit». Lo stesso succede nelle feste per i donativi militari, e poiché queste manifestazioni di paganesimo non sono gratuite, il parteciparvi è un vendere Cristo come fece Giuda. Perciò, prosegue Tertulliano, è stato detto: « non potete servire due padroni... non potete servire Dio e Mammona » (*Matt.*, VI, 24), e per questo è stato detto: « date a Cesare quello che è di Cesare » (*Matt.* XXII, 21) perché non si può restituire l'uomo a Dio e portar via il denaro a Cesare ».

Ci sarebbe poi un'altra milizia, quella che si occupa della persona dell'imperatore; ma il cristiano che vi facesse parte sarebbe così effettivamente al servizio di due padroni, e non c'è motivo di credere che questa sia la milizia migliore ².

I capitoli seguenti sono una conclusione nella quale l'autore dimostra con numerosi esempi come debba essere estranea ogni forma di idolatria al cristiano, e lo invita quindi ad astenersene, anche a costo di sacrifici che saranno poi ricompensati.

¹ Cfr. PLINIO, *N. H.*, XV, 29, 39 e VALERIO MASSIMO, III, 6, 5.

² C. XII, pp. 63-65.

Tertulliano così conclude la sua opera che, iniziata con l'elogio del soldato che aveva rifiutata la corona, termina con la promessa di una corona migliore, proiezione in una sfera più alta di tutti i desideri e le aspirazioni che sulla terra non possono trovare che una imperfetta soddisfazione.

In questa tenue trama egli riesce a far entrare di scorcio molti altri problemi che investono numerosi aspetti della vita, ma che sono tutti in funzione di quella prima fondamentale opposizione ad un mondo che gli era estraneo ed ostile.

Gli argomenti che Tertulliano adduce per impedire al cristiano la vita militare, sarebbero sufficienti, ognuno per sé, allo scopo: il fedele non deve giurar fede ad un uomo, quando s'è già impegnato totalmente con Dio, non deve usare le armi, dal momento che Cristo stesso gliel'ha proibito; come figlio della pace, non potrà combattere nelle battaglie, perché la sua legge gli vieta anche di litigare¹; non metterà in prigione il suo prossimo per conto d'altri, lui che non deve vendicarsi neppure delle ingiurie ricevute². Servendo nell'esercito, infine, condurrebbe una vita che è assolutamente vietata dalla legge divina.

Ma tutti questi motivi addotti da Tertulliano, hanno la loro spiegazione in quella prima domanda: « *Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere?* ».

Considerando tale questione alla luce della nostra moderna mentalità, questa opposizione della quale i precetti di non uccidere e di non compiere atti idolatrici sembrano due corollari, ci riesce incomprensibile. È vero che l'ultimo motivo, quello della idolatria, non ha più ragione d'essere, ma se un rifiuto oggi si oppone ad entrare nell'esercito, tale rifiuto è motivato solo dalla ripugnanza per l'uccisione di altri uomini, mai dalla

¹ Cfr. *Apologetico*, c. 37: « *Si inimicos, ut supra diximus, iubemur obligere, quem habemus odisse? Item si laesi vicem referre prohibemur, ne de facto pares simus, quem possumus laedere?* », p. 88. E *De Pallio*, c. 5: « *Ira non contendo, causas non elabo, non iudico, non milito, non regno, secessi de populo* » (ed. MARRA, Milano 1932, p. 81).

² In questo passo, l'indifferenza per lo stato e le sue funzioni, sembra far considerare all'autore, più importante la vendetta privata della giustizia, e i sentimenti e risentimenti personali, più legittimi dei doveri civili.

pretesa inconciliabilità di un giuramento umano e di un giuramento divino.

Questo fatto però trova la sua spiegazione considerando, da un lato la particolare mentalità di Tertulliano, dall'altro il momento in cui queste affermazioni sono state fatte.

L'inconciliabilità del cristianesimo con il giuramento reso all'imperatore come Dio, era già stata affermata da Tertulliano nell'*Apologetico*¹ e ciò non ha nulla di strano. Sarebbe invece singolare l'accostamento di un *sacramentum humanum*, inteso come obbligo al servizio militare e di un *sacramentum divinum* che imponga ai fedeli gli stessi obblighi che hanno i soldati, ma per il servizio di Dio. In realtà Tertulliano nella sua opera usa il termine *sacramentum* in due accezioni: la prima come *sacramentum*, nel significato che comunemente è data a questa parola, la seconda come giuramento militare, dal quale il cristiano, come *miles Christi*, deve essere impegnato totalmente e per tutta la vita.

Questa interpretazione appare evidente da diversi passi² e viene confermata anche dall'interpretazione che l'autore dà della struttura della Chiesa e della sua missione. Per Tertulliano infatti tutti i cristiani, e in particolare i martiri, sono *milites Christi*, che obbediscono agli ordini del loro celeste *imperator*³. Il clero è paragonato alla gerarchia degli ufficiali⁴ mentre gli eretici sono definiti i *rebelle* della chiesa⁵. E ancora, le veglie e i digiuni vengono interpretati come funzioni caratteristiche

¹ « Sed iuramus, sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus geniis. Nescitis genios daemonas dici?... Nos iudicium Dei suscipimus in imperatoribus, qui gerentibus illos praefecit. Id in eis scimus esse, quod voluit; ideoque et salvum volumus esse quod Deus voluit, et pro magno id iuramento habemus. Caeteros daemonas, id est genios, adiurare consuevimus ut illos de hominibus exigamus, non deirare ut illis honorem divinitatis conferamus ». *Apologetico*, c. 32, 2, p. 81.

² *Ad Martyras*, 3; *De praescriptione haereticorum*, 20; *De idololatria*, 19; *Scorpiace*, 4; *De spectaculis*, 24; *De corona*, 11.

³ *De exhortatione*, 12; *De fuga*, 10.

⁴ *Ad martyras*, 3.

⁵ *De praescriptione haereticorum*, 41.

del servizio militare cristiano ¹ secondo l'espressione che già aveva usato Erma, nel senso di *montare la guardia* ². Tertulliano parla anche della *levis sarcina domini* ³, di *vexilla* e di *donativa* e degli *impedimenta* che devono portare i martiri ⁴.

Tutte queste espressioni però non sono assolutamente in contrasto con il vangelo della pace, così come non lo erano state nel pensiero degli scrittori cristiani più antichi, che avevano sempre fatto uso di termini del linguaggio militare, in senso metaforico. Per Tertulliano però non si può neppure parlare di un uso completamente allegorico di tali vocaboli; egli interpreta realisticamente il cristianesimo come *militia Christi*, come impegno al quale non se ne può aggiungere alcun altro, come lotta aperta contro tutto ciò che sta al di fuori di tale *militia*: per esempio l'impero romano.

Proprio per questo Tertulliano invita i cristiani ad essere come i soldati di Mitra, non solo perché esigano dalle autorità alcuni diritti come, pare, quello dell'esenzione dal servizio militare, che già era stato concesso a quei fedeli, ma anche per prospettare loro un perfetto modello di organizzazione e di disciplina ⁵; organizzazione e disciplina delle quali la Chiesa del terzo secolo, che si avviava a diventare una società sempre più numerosa, aveva bisogno, non bastando più la rigorosa legge morale che aveva guidato la vita della primitiva comunità che, per la sua limitatezza, poteva veramente costituire la società degli eletti e dei perfetti cristiani.

Nel giro di questi anni tale necessità si fa sentire, ed anche le questioni più semplici diventano oggetto di discussione tra chi vorrebbe conservare immutato l'antico rigore entusiasta

¹ *De corona*, XI; *De ieiuniis*, I, 10-13; *De fuga*, 1; *Adv. uxorem*, II, 4; *De orat.*, 19.

² Similitudine, V, 1: *στατίονα ἔχω*, ed. FUNK, Tübingen 1881, p. 450.

³ *De monogamia*, 2; *De ieiunio*, 12.

⁴ Come in PAOLO, *Efes.*, 4, 8.

⁵ *De corona*, c. XV, pp. 71-72. Il mitraismo si era organizzato sul modello delle gerarchie militari ed i suoi fedeli, ad un certo grado della loro iniziazione assumevano il nome di *milites* e venivano arruolati, per così dire con un *sacramentum*. F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles 1900, p. 125 sg.

e chi preme per far accettare un'interpretazione della legge più adatta alla moltitudine, il che può sì condurre ad una eccessiva debolezza, ma rivela sempre l'esigenza di nuovi valori e di nuovi problemi.

Tertulliano è un conservatore e vorrebbe che l'antica austerità, codificata in una legge e in una serie di norme disciplinari degli atti umani, non andasse perduta, anche se la comunità non è più quella di un tempo, anche a costo di non voler comprendere le nuove esigenze e di volersi isolare con una piccola *élite* di perfetti custodi della verità, secondo un principio che giustamente è stato definito più filosofico che cristiano. Questa esigenza di ordine e di severità disciplinare è presente in tutta la sua polemica di moralista¹; egli si pone, in ogni questione, nelle vesti di un giudice che deve giudicare, ma non sempre trova nelle Scritture delle norme esplicite che gli diano armi sicure per la lotta. Solo il montanismo riesce a soddisfare la sua sete di giustizia ed il suo scrupolo morale con una legge che, se anche impone i sacrifici più grandi, è dettata dallo Spirito per mezzo dei suoi profeti ed è quindi di origine divina. Tertulliano non ammette deroghe, di fronte ai numerosi cristiani che ormai si trovano nell'esercito, si irrigidisce nel suo precetto ed abbandona al loro destino, bollandoli con il dispregiativo di *psichici*, coloro che non vogliono seguirlo².

¹ Ad esempio contro il marcionismo, che egli considera una presa di posizione chimerica ed assurda, capace di portare ai peggiori disordini, perché egli sente l'esigenza di una precisa norma che codifichi il sentimento morale in legge (cfr. *Ad uxorem*, I, 2; *De exhortatione castitatis*, 6; *De ieiuniis*, 4; *De virginibus velandis*), perché ogni interpretazione possibilistica del vangelo urta la sua mentalità, che potremmo definire di giurista, come una mollezza imperdonabile.

² È bene notare che il soldato del *De corona*, non solo rifiutò di accettare la corona (perché in questo caso l'operetta non avrebbe l'importanza che in realtà ha, nel pensiero di Tertulliano sulla guerra), ma non appena si trovò di fronte agli ufficiali che dovevano interrogarlo: «... gravissimas paenulas posuit, relevari auspicatus, speculatoriam morosissimam de pedibus absolvit, terrae sanctae insistere incipiens gladium nec dominicae defensionis necessarium reddidit; laurea et de manu corruit, et nunc rufatus sanguinis sui spe, calceatus de evangelii paratura, succinetus acutiore verbo dei, ac totus de apostolo armatus, ut de martyrii candida melius coronan-

Da questa posizione estrema ogni convivenza con il mondo pagano gli appare impossibile, non per singoli e particolari fattori, ma perché tutto il sistema di vita di questo mondo è affatto contrario al cristianesimo. Certo in questa polemica egli aveva buon gioco, perché le condizioni che si erano create a causa della politica imperiale, giustamente preoccupata per il rapido sviluppo del cristianesimo, poneva spesso i cristiani di fronte a situazioni che non potevano essere accettate se non con un compromesso dell'una o dell'altra parte. Ma allo scrittore montanista, e questo è il tratto più simpatico della sua personalità, ogni compromesso ripugnava profondamente, tanto che credeva di vederlo anche là dove in realtà non c'era.

Tuttavia la situazione politico-religiosa dell'impero e del cristianesimo era tale che poteva facilmente far nascere il sospetto ai più scrupolosi di commettere una colpa, quando, come i soldati, prestavano la loro opera allo stato.

A rigore, il fatto di essere seguaci di una determinata religione, può anche oggi determinare un conflitto tra i doveri di un uomo come cittadino e i suoi obblighi religiosi; ma questi sono casi assai rari; per lo più si tratta di casi personali, di vere e proprie obiezioni di coscienza, anche se non riguardano solo il caso di chi si rifiuti, facendo appello ad una legge interiore e personale contro la legge della società, di andare in guerra.

Forse perché la così detta morale comune, costituisce ormai una base da tutti accettata e che è il punto d'incontro tra leggi civili e leggi religiose. Certo oggi il fatto di aderire ad una determinata religione, non implica la rinuncia alla patria e ai doveri civili, a differenza di quanto avveniva nell'antichità. Dall'opera di Tertulliano infatti appare evidente che il motivo costante di tutte le sue polemiche, contro la società è la lotta contro la vecchia religione di stato, e anche nel caso specifico del rifiuto di un soldato a rimanere nell'esercito, la polemica

dus donativum Christi in carcerem expectat» (C. I, 2, p. 40). Quindi il fatto della corona fu solo un motivo occasionale che gli servi di pretesto per abbandonare la vita che non si confaceva più alla sua condizione di cristiano.

religiosa è senza dubbio in primo piano, mentre i motivi che a noi ovviamente sembrerebbero le cause fondamentali e forse uniche che possano determinare l'obiezione di coscienza, non vengono posti in rilievo come ci aspetteremmo.

A questo proposito il Guignebert¹ osserva che i cristiani non furono ostili al mondo in cui vivevano in nome della loro religione, ma a causa della religione nemica, e che perciò il cristianesimo non è che un termine di un problema religioso, morale, sociale, assai complesso, che non si risolve se non determinandone gli altri elementi.

Ciò è senza dubbio esatto: la religione pagana e l'impero romano erano indissolubilmente legati e si condizionavano a vicenda, tanto che non si sarebbe potuto accettare questo senza accogliere anche quella. Ma non so se si possa dire, come mi sembra tenda a fare il Guignebert, che soltanto per reazione ad un determinato ambiente il cristianesimo ebbe la tendenza ad estraniarsi dal mondo e ad opporvisi, o piuttosto se questo non sia dovuto anche al suo particolare carattere religioso, almeno nella concezione di Tertulliano.

Il cristianesimo infatti si impose al mondo come una ideologia di carattere universale, che impegna tutto l'uomo in ogni momento della sua vita e in ogni sua attività, e ne esige una dedizione totale. Perciò poté crearsi il problema dell'inconciliabilità dei due diversi impegni, e a maggior ragione in Tertulliano, il quale, in ciò molto vicino alla mentalità romana, interpreta precetti di carattere squisitamente religioso, dati dai Vangeli, come norme giuridiche.

Egli non fa alcuna distinzione tra religione e politica, come momenti indipendenti tra di loro, anche se l'uno e l'altra sono aspetti di una stessa attività etica; il suo modo di apprendere la realtà e di agire è il modo categoriale dell'uomo religioso, per cui in determinati momenti tra lui e gli avversari ci può essere accordo, ma è sempre un consenso provvisorio creato da elementi che hanno cause del tutto diverse.

A questo punto la questione parrebbe chiarita: secondo Ter-

¹ A. GUIGNEBERT, *Tertullien*, Parigi 1901.

tulliano, il cristiano non può prestar servizio nell'esercito (in quello romano, naturalmente, dato che questo è l'unico in cui si possa effettivamente militare, né vien presa in considerazione l'eventualità di entrare in un esercito diverso, legato ad un altro stato). Non può prestar servizio nell'esercito né in tempo di pace né in tempo di guerra, perché i doveri del soldato sono assolutamente contrari alla religione che egli professa.

Tuttavia questa soluzione non è soddisfacente, non esaurisce completamente l'argomento, perché se risolve il problema nel suo aspetto religioso, non lo risolve invece da quel punto di vista morale, più impegnativo per tutti, che gli ha permesso di sopravvivere attraverso i secoli fino ai giorni nostri.

Sarebbe forse più esatto dire che la questione è qui risolta in funzione religiosa, per il carattere proprio di questo conflitto, che traduce appunto in termini religiosi l'opposizione di due diverse mentalità, di due diverse culture. Ma la lotta che da una parte e dall'altra si svolge sempre sul piano religioso, rivela anche una complessità di motivi tale che non si esaurisce tutta su quel piano, senza residui. Se quindi la polemica di Tertulliano è logicamente impostata su tale piano, perché proprio su questo terreno la conduceva l'atteggiamento degli avversari, essa ha anche un suo aspetto morale che a noi rimane particolarmente difficile da comprendere, non solo perché può avere per oggetto problemi ora completamente superati, ma anche per il sistema stesso con cui è condotta dall'autore che non tende tanto a far valere un sentimento morale, quanto ad inquadrare in un sistema di leggi formalmente definito ogni motivo religioso ed etico, anche se questo sfugge ad una tale sistemazione.

Perciò l'accento al precetto di non uccidere (cap. XII), come motivo che dovrebbe allontanare il cristiano dalla milizia, non ha tanto il valore che noi gli diamo, cioè di unica causa che renda incompatibile il mestiere delle armi con il messaggio evangelico, quanto quello di una norma accostata ad altre di pari valore.

3. ORIGENE.

Quest'abisso profondo che s'era ormai aperto tra il mondo pagano ed il mondo cristiano, non è avvertito solo dai cristiani, ma anche dai fedeli al vecchio culto imperiale, i quali sentono nel cristianesimo qualcosa di assolutamente estraneo alla loro mentalità. Verso la fine del secolo secondo, Celso, con il suo *Discorso di verità*, muove agli avversari una critica serrata, tanto più efficace in quanto non si basa sulle assurde accuse, facilmente contestabili, che fino ad allora erano state messe in campo, ma cerca, almeno secondo le notizie indirette che ci son giunte su quest'opera, purtroppo perduta, di cogliere e di analizzare i veri motivi di discordia, più o meno avvertiti e simulati dagli stessi suoi nemici.

Celso non accetta più i vecchi, inconsistenti capi d'accusa, la sua critica è più rigorosa, più intelligente, πάντα γὰρ οἶδα¹, dice, ed a questo temibile avversario il cristianesimo dovette contrapporre un difensore di eguale statura, che fu costretto ad un'analisi e ad una difesa della sua dottrina, ben più efficace di tutti i precedenti tentativi.

Nacque così il *Contra Celsum* di Origene, la migliore rappresentazione del cristianesimo come dottrina e come sistema di vita, opera più impersonale e meno passionale di quella di Tertulliano, tocca si può dire, tutti gli aspetti della vita in un'indagine minuziosa, volta a sviscerare il vero carattere del cristianesimo e a controbattere punto per punto tutte le argomentazioni di Celso.

Questi, tra le sue accuse, aveva insistito particolarmente sul fatto che i cristiani si rendevano colpevoli verso lo stato perché tendevano ad isolarsi e perché rifiutavano quei compiti ai quali nessun cittadino avrebbe dovuto sottrarsi.

Origene cerca di dimostrare anche la falsità di quest'accusa, ma che in quest'intento egli sia pienamente riuscito non mi

¹ *Contra Celsum*, I, 12, in *Origenes Werke*, ed. P. KÖTSCHAU, vol. I, Lipsia 1899, p. 64.

pare; anzi, cercando di giustificare, ma sempre alla luce della sua fede e della sua mentalità, la vita del cristiano che Celso aveva combattuta, come ostile all'impero romano, egli viene a giustificare l'estraneità dell'uno e dell'altro mondo e la impossibilità di una loro pacifica convivenza a parità di condizioni.

Origene di questo non s'accorge, tutto compreso della sua fede, convinto dell'assoluta verità della sua posizione, non riesce ad intendere le intime ragioni di vita degli avversari; egli guarda al loro mondo dal di fuori, e lo considera un insieme di vari elementi, parte da eliminare, parte da accogliere, riassumendoli su di un diverso piano, nel suo mondo, già completo e perfetto di per sé, e depositario assoluto di ogni potenziale perfezione.

Di qui sorge un equivoco che impedisce una chiara comprensione delle soluzioni che volta per volta Origene dà ai problemi che Celso gli propone. Così è per il problema della guerra, per il quale l'autore sembra, ora favorevole, ora assolutamente contrario ad una completa partecipazione dei cristiani ad essa.

A questo riguardo Ugo Grozio¹, e sul suo esempio vari altri studiosi che hanno considerato Origene come fondamentalmente favorevole alla guerra, videro una prima patente incongruenza con tutto il resto dell'opera, nel passo V, 33 del *Contra Celsum*: « καὶ φαμεν γὰρ πρὸς τοὺς ἐρομένους ἡμᾶς, πόθεν ἤκομεν ἢ τίνα ἔχομεν ἀρχηγῆτην ὅτι ἤλθομεν κατὰ τὰς Ἰησοῦ ὑποθήκας συγκόψαι « τὰς » πολεμικὰς ἡμῶν λογικὰς « μαχαίρας » καὶ ὕβριστικὰς « εἰς ἄροτρα », καὶ « τὰς » κατὰ τὸ πρότερον ἡμῶν μάχιμον « ζιβύνας εἰς δρέπανα » μετασκευάζομεν. Οὐκέτι γὰρ λαμβάνομεν « ἐπ' ἔθνος μαχαίραν » οὐδὲ μανθάνομεν « ἔτι πολεμεῖν », γενόμενοι διὰ τὸν Ἰησοῦν υἱοὶ τῆς εἰρήνης, ὅς ἐστι ἡμῶν ἀρχηγός, ἀντὶ τῶν πατριῶν, ἐν οἷς « ξένοι τῶν διαθηκῶν » ἐτυγχάνομεν, λαμβάνοντες νόμον, ἐφ' ᾧ χάριτας ὁμολογοῦντες τῷ ἡμᾶς ῥυσαμένῳ ἀπὸ τῆς πλάνης λέγομεν »².

¹ *De iure belli ac pacis*, libro I, cap. II, 9.

² « ... e a chi ci chiede donde veniamo e chi sia il nostro capo, rispondiamo che noi siamo venuti, chiamati per volere di Gesù "dopo aver fuso le spade in vomeri" (*Isaia*, II, 4) delle quali prima ci servivamo per fare le guerre, e abbiamo cambiato in falci le lance con le quali una volta ferivamo.

È un vecchio motivo, comune a molti apologisti; non dirò un pezzo d'obbligo per ogni scrittore cristiano, tuttavia non si può attribuire un valore assoluto a passi che, come questo, vagheggiano un regno di perpetua pace, cosa molto logica e comprensibile, non solo per un cristiano, ma per chiunque non faccia della violenza il motivo ispiratore della sua azione.

D'altra parte la bontà e la pace universale sono idee limite, fini ultimi ai quali l'uomo tende attraverso una esistenza che non può non scendere a compromesso con le necessità che la vita di volta in volta presenta.

Ora, proprio nell'esame di queste pratiche necessità, Origene si trova impegnato ad esprimere il suo giudizio sulla guerra, non in generale, facendo astrazione da ogni realtà storica, né su questa o quella in particolare, ma sulla guerra come evento sempre possibile e spesso attuantesi nel mondo in cui vive.

Senonché, anche per questi giudizi, l'interpretazione è tutt'altro che facile perché, pur considerandola un fatto naturale, pare a volte che egli neghi ai cristiani la possibilità di accettarla, e delineando, sia pure implicitamente, i concetti di guerra giusta ed ingiusta, risorge ineliminabile l'ambiguità che si ritrova nel suo pensiero sullo stato in genere e su quello romano in particolare.

Si può dire che il pensiero politico del cristianesimo in quel periodo oscillasse tra una concezione negativa che, con una mentalità assai vicina a quella giudaico-apocalittica, vedeva nello stato l'opera di forze malvage, ed una concezione positiva, anti-giudaica, che teneva conto soprattutto della caduta del regno ebraico ad opera di Roma e tendeva ad un sincretismo tra cristianesimo ed ellenismo, tra chiesa ed impero.

In Origene prevale quest'ultimo momento per cui egli ha dell'impero una concezione anzitutto provvidenziale¹ e lo ri-

E ormai non portiamo più le armi contro le genti, né sappiamo far guerra, fatti figli della pace da Gesù lo seguiamo come condottiero, dopo aver abbandonati coloro ai quali obbedivano i nostri padri, tra i quali noi eravamo "stranieri ai patti della promessa" (*Ephes.*, II, 12), perché abbiamo presa una legge per la quale accettiamo la *charitas* e dalla quale diciamo di essere difesi dall'errore». *Contra Celsum*, V, 33, ed. cit., vol. II, pp. 35-36.

¹ *Contra Celsum*, II, 30; ed. cit., vol. I, p. 158.

tiene capace non solo di portar pace ma anche giustizia¹; tuttavia non pensa, come Melitone, alla possibilità di una convivenza all'infinito tra stato e chiesa²; il risultato di questa collaborazione non potrà essere alla fine l'unificazione del primo con la chiesa stessa, quasi il cristianesimo fosse il naturale completamento della romanità³.

Ma finché cristianesimo e stato sono due cose ben distinte, quale è l'atteggiamento dei cristiani? Celso li aveva accusati di disinteresse per ogni forma di attività e di dovere civile, Origene non nega il contenuto dell'accusa, ma lo giustifica: « προτρέπει δ' ἡμᾶς Κέλσος καὶ ἐπὶ τὸ ἄρχειν τῆς πατρίδος, ἐὰν δέη καὶ τοῦτο ποιεῖν ἕνεκεν σωτηρίας νόμων καὶ εὐσεβείας. Ἡμεῖς δὲ ἐν ἐκάστη πόλει ἄλλο σύστημα πατρίδος κτισθὲν Λόγῳ Θεοῦ ἐπιστάμενοι, τοὺς δυνατοὺς λόγῳ καὶ βίῳ ὑγιεῖ χρωμένους ἐπὶ τὸ ἄρχειν Ἑκκλησιῶν παρακαλοῦμεν »⁴.

Qui pare che il cristianesimo sia davvero qualcosa di estraneo alla vita dell'impero. L'altro σύστημα πατρίδος non è solo una speranza per il futuro o un elemento tutto spirituale, esso è presente e terreno, e il cristiano deve serbargli tutte le sue

¹ *Commentarium in Johannem*, 6, 38; *Origenes Werke*, vol. IV, ed. E. FREUSCHEN, Lipsia 1903, pp. 146-47.

² *Contra Celsum*, I, 71; vol. I, pp. 124-25.

³ Questa concezione è particolarmente evidente nella teoria della sovranità che Origene delinea nei commentari a Matteo e alla *Lettera ai Romani* (particolarmente al cap. 9, 26). Secondo lo scrittore l'imperatore è ministro di Dio in terra, e a lui deve render conto delle sue grandissime responsabilità. È presente anche qui la concezione del principe giusto o ingiusto e a questo proposito la garanzia non può essere data che dalla Chiesa, intesa come guida anche nell'elezione del principe. Se invece lo stato è pagano solo la ragione giustifica, in parte, e garantisce la giustizia.

⁴ « Celso ci esorta a ricoprire magistrature per il bene della patria, se ciò fosse necessario per difendere le leggi e la giustizia lo faremmo, ma noi che sappiamo che in ogni città ci è stata stabilita un'altra patria dalla legge di Dio, esortiamo coloro che hanno forti discorsi e costumi sani, a reggere la chiesa ». *Contra Celsum*, VIII, 75; vol. II, p. 292. E prosegue dichiarando che tale loro atteggiamento è dovuto al fatto che i cristiani non devono avere nessuna ambizione, né assumersi incarichi con troppa facilità, anche nell'interno della chiesa, ma con le loro parole e le loro azioni devono essere esempio di onestà e di rettitudine di vita.

forze, senza disperderle in opere dedite alla vita civile, anche se contro di questa egli non nutra una precisa ostilità.

Perciò non dovrebbe partecipare alla guerra: « εἰθ' ἐξῆς προτρέπεται ἡμᾶς ὁ Κέλσος ἀρήγειν τῷ βασιλεῖ παντὶ σθένει καὶ συμπονεῖν αὐτῷ τὰ δίκαια καὶ ὑπερμαχεῖν αὐτοῦ καὶ συστρατεῦειν αὐτῷ, ἂν ἐπέιγῃ, καὶ συστρατηγεῖν. Λεκτέον δὲ καὶ πρὸς ταῦτα ὅτι ἀρήγομεν κατὰ καιρὸν τοῖς βασιλεῦσι θεῖαν, ἴν' οὕτως εἴπω, ἄρηξιν, καὶ « πανοπλίαν » ἀναλαμβάνοντες « θεοῦ », καὶ ταῦτα πο- νοῦμεν πειθόμενοι ἀποστολικῇ λεγοῦσῃ · « παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, πρῶτον ποιῆσθαι δεήσεις, προσεγγᾶς, ἐντεύξεις εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων ». Καὶ ὅσῳ γε τις εὐσεβέστερός ἐστι, τοσούτῳ ἀνυτικώτερος ἐν τῷ ἀρήγειν τοῖς βασιλεῦσι παρὰ τοὺς εἰς τὰς παρατάξεις ἐξιόντας στρατιώτας καὶ ἀναιροῦντας οὓς ἂν δύνωνται τῶν πολεμίων. Εἶτα δὲ καὶ ταῦτ' εἴπομεν ἂν πρὸς τοὺς ἀλλοτρίους τῆς πίστεως καὶ ἀξιούντας ἡμᾶς στρατεῦσθαι ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ καὶ ἀνθρώπους ἀναι- ρεῖν ὅτι καὶ οἱ καθ' ὑμᾶς ἱερεῖς ἀγαλμάτων τινῶν καὶ νεωκόροι ὧν νομίζετε θεῶν τηροῦσιν ἑαυτῶν ἀμίαντον τὴν δεξιὰν διὰ τὰς θυσίας, ἴν' ἀναιμάκτοις χερσὶ καὶ καθαραῖς ἀπὸ φόνων προσάγωσι τὰς νενομισμένας θυσίας οἷς φατε θεοῖς · καὶ οὐ δὴ που πολέμου καταλαβόντος καὶ τοὺς ἱερεῖς στρατεύετε, εἰ οὖν τοῦτ' εὐλόγως γίνεται, πόσῳ μᾶλλον ἄλλων στρατευομένων καὶ οὗτοι στρατεύονται ὡς ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ θεραπευταὶ καθαρὰς μὲν τηροῦντες τὰς δεξιὰς ἀγωνιζόμενα δὲ διὰ τῶν πρὸς θεὸν εὐχῶν ὑπὲρ τῶν δικαίως στρα- τευομένων καὶ ὑπὲρ τοῦ δικαίως βασιλεύοντος, ἵνα τὰ ἐναντία πάντα καὶ ἐχθρὰ τοῖς δικαίως πράττουσι καθαιρεθῇ, ἡμεῖς δὲ καὶ ταῖς εὐχαῖς πάντας δαίμονας, τοὺς ἐγείροντας τὰ πολεμικὰ καὶ ὄρκους συγγέοντας καὶ τὴν εἰρήνην ταρασσόντας, καθαιροῦντες μᾶλλον βοη- θοῦμεν τοὺς βασιλεύουσιν ἥπερ οἱ δοκοῦντες στρατεῦσθαι, συμπο- νοῦμεν δὲ τοῖς κοινοῖς πράγμασιν οἱ μετὰ δικαιοσύνης ἀναφέροντες προσευχάς, σὺν ἀσκήσεσι καὶ μελέταις διδασκούσαις καταφρονεῖν ἡδονῶν καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπὸ αὐτῶν, ἡμεῖς καὶ μᾶλλον ὑπερμαχοῦμεν τοῦ βασιλέως, καὶ οὐ στρατευόμεθα μὲν αὐτῷ, κἂν ἐπέιγῃ, στρα- τευόμεθα δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ ἴδιον στρατόπεδον εὐσεβείας συγκροτοῦντες διὰ τῶν πρὸς τὸ θεῖον ἐντευξέων »¹.

¹ « Dunque Celso ci esorta ad aiutare con tutte le nostre forze l'impe- ratore, a partecipare alle sue giuste imprese, a prendere le armi per lui

Secondo l'autore, cioè, l'aiuto che il cristiano può portare all'imperatore pregando per lui è superiore a quello che gli darebbe combattendo. E questo è un fatto ben comprensibile per chi possieda « la fede che muove le montagne », per chi creda che un atto di fiducia in Dio valga più di un esercito in campo, ma nessuno avrebbe impedito ai cristiani di pregare e insieme di compiere un dovere al quale tutti i cittadini indistintamente erano tenuti.

Il definire il proprio atteggiamento di fronte ad un fatto, ad un evento, e il giudizio che di questo fatto, di quest'evento si dà, sono strettamente dipendenti l'uno dall'altro, e sotto quest'aspetto l'interpretazione del passo citato è difficile.

L'autore considera la violazione dei patti, e di conseguenza

e, quando lo richieda, a combattere ai suoi ordini e a condurre con lui l'esercito. A questo bisogna rispondere che invece di questo noi portiamo il nostro aiuto, ma divino, rivestiti, per così dire delle armi di Dio (*Ephes.*, VI, 11), cioè qui operiamo in obbedienza alla voce apostolica: « io esorto anzitutto a fare preghiere, orazioni, richieste e ringraziamenti per tutti gli uomini, per i re e per tutti quelli che sono in potestà » (*I Tim.*, II, 1-2), e quanto più uno eccelle per la sua pietà, tanto più validamente porta aiuto ai re, e opera di più di quanto facciamo i soldati che vanno in battaglia, e che uccidono quanti più nemici possono. Inoltre a coloro che, lontani dalla nostra fede, chiedono che per il bene pubblico noi prendiamo le armi, così si può rispondere: i sacerdoti dei simulacri che avete presso di voi e i sacerdoti dei vostri templi, mantengono le mani incruente per non offrire vittime ai vostri dei con mani insanguinate e impure per le stragi. Per cui se anche la guerra vi sovrasta, non li costringete ad arruolarsi, a maggior ragione, mentre gli altri combattono, anche questi combattono affinché i sacerdoti di Dio e i suoi ministri conservino le mani pure, combattendo veramente con offerte di preghiere a Dio per coloro che conducono una guerra giusta e per colui che giustamente regna, affinché tutto ciò che è contrario o nemico, agendo giustamente, sia sconfitto. Così anche noi sconfgiamo con le preghiere i demoni che suscitano guerre e spingono a violare i patti, e turbano la pace. Per chi regna, siamo di maggior aiuto di coloro che si vedono portare le armi. E noi prendiamo parte anche agli affari dello stato, quando con giuste preghiere portiamo a compimento contratti e mediazioni, che insegnano a disprezzare i piaceri e a non abbandonarsi ad essi. E più di ogni altro combattiamo per l'imperatore, infatti non combatteremmo ai suoi ordini neppure se ci costringesse, ma combattiamo per lui nel particolare campo della pietà, con le preghiere rivolte a Dio ». *Contra Celsum*, VIII, 73, vol. II, pp. 290-91.

la guerra, come opera diabolica ; se si volesse mettere in rilievo questo pensiero di Origene, e parallelamente dare un valore assoluto al già citato brano (V, 33), nel quale è auspicata la pace universale, interpretando così questo nuovo capitolo come una condanna della guerra, non potrebbe non destar meraviglia il fatto che l'autore proibisca ai cristiani di combattere, perché così facendo commetterebbero un crimine, ed insieme li inviti a pregare perché altri, in vece loro, lo possano commettere con maggior facilità.

L'evitare di compiere personalmente un'azione malvagia, non assolve certo dalla corresponsabilità, quando poi si incoraggino e si aiutino gli altri perché la compiano, e Origene era pensatore troppo attento per lasciarsi sfuggire tale dichiarazione.

Eppure qui non si parla solo di un generico appoggio all'imperatore ma è espressamente detto che lo scopo delle preghiere dei cristiani dev'essere quello di « sconfiggere tutto ciò che è contrario e nemico » il che implica un pieno appoggio per coloro che « conducono una guerra giusta, e per colui che giustamente regna ». Ma anche se con ciò si capovolge completamente l'interpretazione del testo, il pensiero dello scrittore non appare più chiaro : se la guerra, pur essendo condannabile in via di massima, può in alcuni casi essere guerra giusta e quindi accettabile, perché i cristiani se ne dovrebbero astenere ? Forse per eccessivo scrupolo ? Francamente, comunque lo si voglia interpretare, questo passo lascia sempre una sgradevole impressione di qualcosa di intenzionalmente poco chiaro.

Direi però che la seconda interpretazione sia preferibile. Infatti l'autore dimostra anche in altri passi di non essere contrario in modo assoluto alla guerra. A Celso, che di fronte al pacifismo dei cristiani gli faceva notare come l'Antico Testamento fosse opera di esaltazione della guerra e della violenza, Origene risponde ¹ che tale obiezione non ha valore perché ormai la nuova legge ha sostituito con l'aiuto della forza romana la legge antica. Però altrove ², non nega l'eredità che al cristia-

¹ *Contra Celsum*, VII, 26, vol. II, pp. 176-78.

² *De recta fide*, c. I. Questo concetto è anche nei Frammenti *Ex Libris Stromateis*.

nesimo era venuta dal giudaismo. Dice che bisogna conciliare con il Nuovo Testamento l'antico precetto dell' « occhio per occhio », e, proprio nel *Contra Celsum* dichiara che la guerra in sé è un fatto naturale, perciò non condannabile, come dimostrano le api e le formiche, nella cui vita « sociale », sapientemente ordinata, trovano posto anche i conflitti ¹.

Ma, una volta ammesso il principio della liceità della guerra, come si spiega la condotta che Origene vorrebbe tenessero i cristiani? Qui l'autore sembra ancora ancorato al vecchio formalismo religioso romano; egli concepisce il cristianesimo come l'aristocrazia della società, vede nei suoi fedeli i futuri sacerdoti dell'impero, e come tali, esenti per diritto dall'uso delle armi ²; è il fatto di aver le mani letteralmente pure da ogni traccia di sangue che lo preoccupa, per poter con maggior efficacia pregare affinché la guerra giusta abbia un esito felice.

Spesso, parlando della guerra, Origene, accenna all'esigenza che questa sia « giusta », ma cosa intenda precisamente per guerra giusta non dice. Probabilmente è la guerra dichiarata dall'imperatore giusto, dal sovrano che, nelle speranze teocratiche dello scrittore, dovrebbe reggere l'impero in nome della Chiesa e combattere in difesa della fede.

Si ha l'impressione che talvolta Origene, pur non perdendo del tutto di vista la realtà delle cose e pur ammettendo la possibilità della guerra che, essendo giusta, dovrà essere combattuta contro le forze del male, dimentichi che l'impero da lui vagheggiato come membro indivisibile della Chiesa, non è una realtà ma solo una speranza. Questa speranza però è tale che ha in sé la forza della certezza e quasi della presenza reale. Lo scrittore parla come se l'unione di queste due forze fosse già attuata o, per lo meno, non potesse tardare a verificarsi; perciò egli può dare delle leggi che, se sembrano assurde per una situazione quale realmente si presentava in quel momento, non lo sarebbero state il giorno in cui si fosse realizzata la società che Origene auspicava.

¹ *Contra Celsum*, IV, 81, vol. I, p. 350.

² CICERONE, *Acad.*, II, 38, 121: « ... cum sacerdotes deorum vacationem habeant ». Cfr. DIONISIO, II, 21; IV, 62; V, 1; e APPIANO, *Bell. civ.*, II, 150.

In questa prospettiva si spiega anche la differenza che egli fa tra la sedizione e la guerra. In entrambi questi conflitti, la violenza è non solo il fattore comune, ma certamente il fondamentale; l'escludere l'una, condannandone proprio la violenza, come fa Origene¹, dovrebbe logicamente portare ad una valutazione negativa anche dell'altra. Ma lo scrittore che condanna in nome di Cristo le rivolte, ammette invece la liceità delle guerre, e questo non solo per motivi d'ordine e di disciplina, ma perché la sedizione non ha più ragione d'essere in un regno ormai « giusto » che è così vicino e quasi presente, da far dimenticare ai cristiani d'esser stati un giorno oggetto di persecuzione.

¹ *Contra Celsum*, III, 7; vol. I, pp. 207-208.

CAPITOLO QUARTO

GLI SCRITTORI DEL IV SECOLO
I SOLDATI CRISTIANI

1. GLI SCRITTORI DEL IV SECOLO.

Se le soluzioni puramente teoriche di Origene ci lasciano perplessi, in tutt'altro clima ci trasporta la sconcertante modernità di un suo contemporaneo : Cipriano. Non perché il vescovo africano ci offra un'esposizione esauriente del suo pensiero in merito alla guerra, ma perché un solo passo della sua opera è sufficiente nella sua chiarezza a condannarla come assassinio autorizzato, tanto più detestabile in quanto ha l'approvazione della legge e il merito della gloria : « Cerne tu itinera latronibus clausa, maria obsessa praedonibus, cruento horrore castrorum bella ubique divisa. Madet orbis mutuo sanguine : et homicidium cum admittunt singuli, crimen est ; virtus vocatur cum publice geritur. Impunitatem sceleribus acquirit non innocentiae ratio, sed saevitiae magnitudo »¹.

Qui, per la prima volta, ci troviamo di fronte ad un preciso giudizio che, diversamente da quanto era accaduto per l'opera di Tertulliano e di Origene, potrebbe essere accettato da chiunque, indipendentemente dal particolare momento storico nel quale possa essere espresso e, direi, anche indipendentemente da ogni credo religioso.

Se Tertulliano aveva invitato i cristiani a tenersi lontani

¹ *Epistola a Donato*, c. 6, CSEL, ed. HARTEL, Vienna 1868, p. 6. Nell'*Epistola*, XXX, Cipriano dice che i cristiani devono amare i loro nemici e servirsi contro di essi delle armi spirituali (CSEL, Vienna 1871, p. 549 sg.).

dall'esercito perché la vita militare era assolutamente incompatibile con i precetti del cristianesimo e se Origene, considerando i cristiani come una classe privilegiata, era arrivato agli stessi risultati, pur senza prendere posizione su certi problemi di fondo, Cipriano rivela una precisa ostilità di principio e, sottolineando proprio il tema dell'uccisione, giunge ad una diversa soluzione.

A questo proposito non va dimenticato che Cipriano conobbe la persecuzione, la prima grande persecuzione che portò al massimo la tensione tra cristianesimo ed impero; tuttavia non si può interpretare questo problema in modo, per così dire, troppo meccanico, ammettendo che solo in epoca di persecuzione si risvegliassero nei cristiani sentimenti antimilitaristici, quasi che l'accettazione della guerra da parte loro fosse una contropartita che essi offrirono alla benevolenza che l'impero dimostrava nei loro riguardi. È vero che lo scrittore più antimilitarista dei primi secoli fu Lattanzio che, contemporaneo a Diocleziano, vide le più gravi repressioni compiute contro i cristiani, ma non si può ignorare che una analoga concezione della guerra ebbero anche Martino di Tours, Basilio Magno, s. Gerolamo, s. Giovanni Crisostomo, Paolino di Nola, Isidoro di Pelusio, personaggi che vissero in un'epoca in cui, se il cristianesimo non era ancora religione di stato, non si sentiva più parlare di persecuzione.

Ma un nuovo elemento si impone subito all'attenzione di chi esamini i testi di questi nuovi autori, confrontandoli con i precedenti. In questi infatti, accanto al motivo religioso disciplinare c'è il motivo più propriamente morale ed umano.

Tertulliano si era opposto alla guerra ed al servizio militare, ma aveva posto l'accento soprattutto sul fattore religioso disciplinare, risolvendo in questo anche il problema morale, perché il cristiano, facendo parte dell'esercito, anzitutto non avrebbe potuto dedicare tutta la sua attività e la sua attenzione alla vita religiosa, poi si sarebbe trovato di fronte a difficoltà ben maggiori che in qualsiasi altra attività pubblica o privata svolta nel mondo pagano.

Origene, dal canto suo, aveva sentito la necessità di un accordo con l'impero, ma aveva avvertito anche come fosse impossibile spesso mantener fede al proprio credo religioso e nello

stesso tempo partecipare alla vita di tutti, e il martirio del padre glielo confermava ¹.

Perciò sarebbe stato necessario far sì che il mondo pagano potesse conciliarsi con il cristianesimo, convertendosi, ma nel frattempo sarebbe stato meglio astenersi da ogni attività civile e militare, pur appoggiando le iniziative imperiali che potessero essere di giovamento a tutti. Ma Lattanzio, e Cipriano in un certo senso lo anticipa, vive in un'epoca che, sia pur di poco, è posteriore a quella di Tertulliano e di Origene. In questi anni, la posizione rigorista di Tertulliano è superata dallo sviluppo stesso delle cose, perché la grande diffusione del cristianesimo che contava ormai i suoi fedeli in tutte le classi sociali ed in tutti gli ambienti politici ed amministrativi dello stato, imponeva di considerare il problema della conciliazione con lo stato, non più come una semplice eventualità, ma come una meta che era assolutamente necessario raggiungere.

Ora anche le questioni morali assumono un altro aspetto; non si tratta più di considerare la possibilità di una vita in comune con gli altri uomini e di preferire a questa l'isolamento ascetico che evita il sorgere di certi difficili problemi. Ora, anche se la persecuzione infuria come mai prima era accaduto, non si discute neppure su tale eventualità. Si sa già che il cristianesimo deve inserirsi nella società, eliminando da essa ogni traccia di paganesimo, perciò anche i problemi morali che questo processo crea non sono più impostati e risolti soltanto in funzione religiosa. Cipriano e Lattanzio, infatti, quando parlano della guerra, sembrano fare astrazione, nella loro condanna, dal fattore religioso, anche se questa posizione ha la sua origine nella religione come esigenza di nuovi valori morali.

Perciò Lattanzio, deprecando ogni spargimento di sangue, afferma che Dio solo è padre e padrone di tutte le anime che sono immortali e perciò non potranno mai essere distrutte ², e più avanti, riprendendo l'argomento, condanna ogni specie di omicidio e, come tale, anche la guerra: « Nam qui hominem quam-

¹ EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, VI, 1, ed. MOMMSEN, vol. II, 2, Lipsia 1908, p. 518.

² *Divinae Institutiones*, V, 18, CSEL, ed. BRANDT, Milano 1890, pp. 458-61.

vis ob merita damnatum, in conspectu suo iugulari pro voluptate computat, conscientiam suam polluit, tam scilicet, quam si homicidii quod fit occulte spectator et particeps fiat. Hos tamen ludos vocant, in quibus humanus sanguis effunditur... Huius igitur publici homicidii socios et particeps esse non convenit eos qui iustitiae viam tenere nituntur. Non enim cum occidere Deus vetat, latrocinari nos tantum prohibet, quod ne per leges quidem publicas licet, sed ea quoque ne fiant monet quae apud homines pro licitis habentur. Ita neque militare iusto licebit, cuius militia est ipsa iustitia, neque vero accusare quemquam crimine capitali, quia nihil distat utrumne ferro an verbo potius occidas quoniam occisio ipsa prohibetur. Itaque in hoc dei praecepto nullam prorsum exceptionem fieri oportet, quin occidere hominem sit semper nefas »¹; solo una matta bestialità può spingere gli uomini alla strage, per qualunque motivo essi la facciano. Ma di fronte a Lattanzio stava l'impero romano, lo stato più civile del mondo, che proprio con le armi aveva creato la sua grandezza e la sua civiltà. Ciò, dice lo scrittore, dipende dal fatto che gli dèi romani sono falsi e sanguinari, e solo per compiacere loro s'è potuto credere che perpetrando ogni violenza si possa acquistare gloria². Ma guerre e stragi sono degne dei barbari, la vita di società esige invece reciproco aiuto e pace³. A chi gli obiettasse che la guerra è spesso necessaria e giusta, Lattanzio riconosce questa eventualità, ma intravede la possibilità di una pace universale, assicurata dalla saggezza di tutti: « Sapientis ergo boni viri non est velle certare ac se periculo committere, quoniam et vincere non est in nostra potestate et est anceps omne certamen, sed est sapientis atque optimi viri non adversarium velle tollere, quod

¹ *Divinae Institutiones*, VI, 20, 10-16, pp. 557-58.

² *Divinae Institutiones*, I, 18, 8-9, p. 68.

³ « Summum igitur inter se hominum vinculum est humanitas: quod qui diruperit, nefarius et parricida existimandus est. Nam si ab uno homine quem Deus finxit omnes orimur certe consanguinei sumus et ideo maximum scelus putandum est odisse hominem vel nocentem. Propterea Deus praecepit inimicitias per nos numquam faciendas, semper esse tollendas, scilicet ut eos qui sint nobis inimici, necessitudinis admonitos mitigemus ». *Divinae Institutiones*, VI, 4-5, pp. 514-15.

fieri sine scelere ac periculo non potest, sed certamen ipsum quod fieri et utiliter et iuste potest... »¹.

È notevole il fatto che gli scrittori che per un motivo o per l'altro si sono dichiarati contrari alla guerra e al servizio militare, siano quasi tutti africani. Questa terra infatti, per un lato aveva sempre dimostrato sentimenti di indipendenza di fronte all'impero, per l'altro, dopo aver dato alla nuova religione un gran numero di proseliti, aveva sempre assunto atteggiamenti rigoristici e conservatori, che a volte sconfinavano nell'eresia, di fronte alla maggior duttilità della Chiesa di Roma. Eppure proprio dall'Africa doveva venire Agostino, il primo che con lucidità e realismo politico veramente eccezionali, diede al problema la soluzione che poi fu la teoria ufficiale della Chiesa cattolica lungo il corso dei secoli.

Ma prima che la dottrina della guerra venisse fissata dai concili e dall'autorità degli scrittori cattolici, l'antimilitarismo degli Africani si manifestò mentre ancora ferveva la polemica con un primo decreto disciplinare del quale si sa poco, ma che è estremamente interessante perché rivela questa loro decisa presa di posizione. Si tratta delle così dette *Costituzioni ecclesiastiche egiziane*, il cui testo latino, frammentario, ad un certo punto suona così :

C.XI, 9-Miles qui in potestate est, ne sinas eum homines interficere, si iubetur, ne sinas eum se obtrudere neque iurare ; si vero non vult, reicetur.

10 - Qui potestatem gladii habet vel rector urbis et purpura vestitus, aut desinat aut reiciatur.

11 - Si cathecumenus vel fidelis miles fieri vult, reiciantur, nam Deum contempserunt².

¹ *Divinae Institutiones*, VI, 18, 29, p. 552.

² Il testo latino è in FUNK, *Didascaliae et constitutiones Apostolorum*, vol. II, Paderborn 1906, p. 107. L'originale di quest'opera, doveva essere in lingua greca, poi se ne fecero varie traduzioni in latino, copto, arabo, etiopico, diffuse soprattutto in Oriente. Tra queste ci sono molte varianti, ma su questo punto concordano tutte, come si può vedere dalla traduzione tedesca fatta dal De Lagarde sui testi orientali (e particolarmente su quello

In sostanza qui si riflette uno stato di cose analogo a quello preso in considerazione da Tertulliano; ci si preoccupa che il soldato non uccida o non si faccia avanti per primo, che non presti giuramento all'imperatore; e ci si preoccupa oltre che per il soldato, per chiunque altro occupi posizioni di comando; forse però c'è una severità minore (c. 9) di quella dimostrata dallo scrittore cartaginese.

Questo testo ha offerto l'occasione per molte discussioni: non si sa di preciso chi ne sia l'autore, ma il Duchesne¹ accettando la tesi dello Schwartz e del Connolly² lo attribuisce ad Ippolito con il titolo di *Tradizioni apostoliche*³.

Si tratterebbe cioè di un gruppo di leggi e costumi che risalgono ai primi tempi del cristianesimo e che furono poi raccolte ed ordinate dall'apologista romano del III secolo, ma l'origine africana di questi decreti è accettata da tutti.

Da questo testo deriverebbero poi, ma isolatamente, alcuni scritti che, sotto il titolo di *Testamento del Signore* comprendono il così detto *Canone di Ippolito* e la parte delle *Costituzioni apostoliche* attribuita da alcuni allo stesso Ippolito, da altri ad altri autori⁴. Questo *Canone di Ippolito* che ci è giunto solo in una tarda redazione latina è molto vicino alle *Tradizioni apostoliche*⁵, e presenta i canoni 71, 72, 74, 75, che sono così concepiti:

etiopico che è il più completo), pubblicata da H. ACHELIS, *Die Canones Ippolitii*, in *Texte und Untersuchungen*, vol. VI, fasc. IV, Lipsia 1891, pp. 82-83.

¹ DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Parigi 1920, Append., V ed., pp. 543-56.

² M. SCHWARTZ, *Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, in *Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft*, Strasburgo 1910; R. H. CONNOLLY, in *Texts and Studies*, vol. VIII, n. 4, Cambridge 1916.

³ Questo titolo è dato dall'elenco delle opere di Ippolito, inciso sulla statua del Laterano.

⁴ Il Migne, ad esempio, lo pubblica in appendice alle opere di Clemente Romano, e a proposito di quest'autore io ho citato il passo 32 del Libro VIII che tratta dei soldati.

⁵ Il testo latino è pubblicato da H. ACHELIS (*op. cit.*, pp. 81-83) e dal FRITZ nell'articolo *Service militaire*, in *Dict. de théol. cath.*, t. XIV (1939), col. 1975.

N. 71 - Homo qui accepit potestatem occidendi, vel miles, nunquam recipiatur omnino.

72 - Qui vero, cum essent milites, iussi sunt pugnare, ceterum autem ab omni mala loquela abstinerunt, neque coronas capitibus imposuerunt, omne signum autem adepti sunt...

74 - Christianus ne fiat propria voluntate miles, nisi sit coactus a duce, habeat gladium, caveat tamen ne criminis sanguinis effusi fiat reus.

75 - Si compertum est sanguinem ab eo esse effusum, a participatione mysteriorum absteineat, nisi forte singulari conversione morum, cum lacrimis et planctu correctus erit. Attamen eius donum ne sit fictum, sed cum timore Dei.

Questi canoni parlano di *mala loquela*, che probabilmente è il giuramento all'imperatore e non sono di difficile interpretazione. Non è facile invece sapere se quello che ci è pervenuto sia il testo originale dell'opera che probabilmente fu scritta in greco. La versione latina infatti è stata fatta su di un testo arabo che a sua volta deriva da una traduzione copta dell'originale greco, che in queste condizioni è molto difficile accertare. Anche per la datazione non ci sono elementi sicuri, sebbene oggi si preferisca seguire il Duchesne che, in polemica con il Funk, lo colloca al III secolo ¹.

2. I SOLDATI CRISTIANI.

Ma accanto all'ostilità dimostrata da alcuni scrittori, quale fu l'atteggiamento dei soldati cristiani? Disertavano veramente l'esercito o vi partecipavano come tutti gli altri cittadini? È ormai dimostrato che in un primo tempo, volendo, essi avrebbero potuto sottrarsi agli impegni della milizia, ma in seguito, sia perché il servizio divenne obbligatorio, sia perché la diffusione del Cristianesimo era di così vasta portata da non poter più passare inosservata, se un'ostilità ci fosse stata da parte dei

¹ DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'église*, Parigi 1906, p. 534, n. 3. Mentre il Funk lo considera del V secolo.

soldati, ci sarebbe stata da parte dello stato una decisa presa di posizione contro di essi.

Invece, non solo non ci sono documenti attestanti tale reazione (la mancanza di documenti non è certamente un documento, ma spesso può avere particolare importanza) ma ci sono anzi alcune testimonianze che provano la presenza dei cristiani nell'esercito già dal II secolo.

Tra queste le più antiche sono le notizie che riguardano l'ormai famoso episodio della « Legio XII fulminata Melitensis ». Il fatto sembra sia accaduto nel 173-4, presso il fiume Gran, durante una campagna contro i Quadi. L'esercito romano si trovava in difficoltà per il clima al quale invece gli avversari erano abituati, ed avrebbe avuto la peggio se un'abbondante pioggia non fosse venuta ad interrompere la lunga siccità e a mutare le sorti della guerra ¹. L'avvenimento fu sfruttato sia dai cristiani che dai pagani. Ma a prescindere dall'indagine sull'autenticità di certi particolari dati dalle fonti, come quello del fulmine che non compare in tutti gli scrittori, né sulla colonna antonina, o quello della lettera di M. Aurelio, cui accenna di sfuggita an-

¹ Le fonti più vicine sono: APOLLINARE, vescovo di Hierapolis Frigia (presso EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, V, 5, ed. MOMMSEN, vol. II, parte I, Lipsia 1903, p. 434) che riferisce che i romani erano ormai sfiniti per la sete, quando un fulmine si abbatté sulle file nemiche, mentre la pioggia cadde sui soldati cristiani che, con grande stupore dei barbari, s'erano messi in ginocchio a pregare. L'episodio è riferito anche da TERTULLIANO (*Apologetico*, c. V, e *Ad Scapulam*, c. IV). Il primo passo è ricordato anche da Eusebio che, sotto responsabilità di Tertulliano, parla anche di una lettera che in tale occasione M. Aurelio scrisse al senato, perché cessassero le persecuzioni. Più tardi, DIONE CASSIO (*Historia Romana*, VI, LXXI, II) e CAPITOLINO (*Marcus Antoninus*, XXIV, 4) riferirono lo stesso episodio attribuendone il merito, il primo ad un mago egizio, il secondo a M. Aurelio stesso. — Non è questo l'unico caso in cui si ricordi il gran numero di cristiani appartenenti a questa legione. Forse ciò dipendeva dal reclutamento a base territoriale, per cui i soldati provenivano da una regione conquistata molto presto al cristianesimo. Però per quanto riguarda i 40 martiri di Sebaste, che si è pensato appartenessero a questa legione e fossero *martiri militari*, P. FRANCHI DE' CAVALIERI (in *Note agiografiche*, fasc. 3, 1919) ha sostenuto la tesi che questi fossero soldati solo in senso figurato.

che Dione Cassio e di cui poi, e non prima del VI secolo, si creò un apocrifo, una cosa è certa, che i soldati cristiani erano presenti in quella legione e che gli scrittori cristiani, oltre a non considerarlo un fatto da nascondere, contribuirono alla diffusione di questa notizia, insistendo, come nota Renan ¹, sui vantaggi che l'impero avrebbe potuto ottenere dal loro Dio se il cristianesimo fosse stato riconosciuto. Altri elementi che permettono di ritenere che già molti cristiani fossero nell'esercito, sono forniti da Tertulliano stesso che proprio nel *De corona* polemizza contro i molti soldati che non seguivano il suo consiglio e, per un periodo successivo, dagli *Acta martyrum*, dai quali però risulta che i martiri militari erano in numero molto limitato ².

Dall'esame dei testi che ci parlano di questi martiri militari, mi sembra risulti evidente l'importanza che ebbero le persecuzioni sul rifiuto da parte dei soldati cristiani a rimanere nell'esercito. Sarebbe utile a questo proposito avere dei documenti molto precisi sugli editti di persecuzione, ma, anche dalle notizie indirette che possiamo averne, credo si possa concludere che ogni accentuazione della severità della politica imperiale in fatto di religione, corrisponde sempre alla più alta concezione che i vari imperatori avevano della missione storica dell'impero. La persecuzione di Decio, ad esempio, ha la sua origine proprio negli ideali politici e nazionali che quest'imperatore nutriva come rappresentante dell'antica tradizione e, volendo restaurare integralmente gli antichi usi, venne inevitabilmente in conflitto con il cristianesimo. Questo però si può arguire solo dagli effetti che tale persecuzione ebbe, perché l'editto che ci permet-

¹ RENAN, *Marc Aurèle*, Parigi 1882, pp. 276-77.

² Non capisco perché HARNACK (in *Missione e diffusione*, p. 308 sg.) parli di « numerosi » martiri militari dal momento che questi sono relativamente pochi e ancor meno diventano se si considera che per parecchi di loro il fatto di essere o di essere stati soldati, non ha una precisa connessione con il martirio, com'è il caso, ad esempio, del soldato-scrivano Cassio, che fu condannato per aver offeso un ufficiale durante il processo del centurione Marcello, al quale assisteva come segretario.

terebbe di conoscere i limiti ed i mezzi di questi provvedimenti non ci è giunto ¹.

Pare però accertato che l'azione di Decio, piuttosto che creare dei martiri mirasse a fare degli apostati, che riconoscessero la divinità imperiale come garanzia di stabilità politica dell'impero e perciò compissero formali atti di culto che, secondo la legislazione traiana li assolveva da ogni accusa.

Date queste premesse, un conflitto tra soldati e impero, sarebbe stato molto facile, tuttavia la persecuzione deciana, non fu rivolta in particolare contro l'esercito che a quei tempi raccoglieva nelle sue file numerosissimi cristiani ², sebbene Epifanio, Cipriano ed Eusebio riferiscano che i martiri furono numerosi in ogni ambiente sociale, anche tra i soldati ³. Ma questo non ha una particolare importanza per chiarire se i cristiani che servivano sotto le armi disertassero il loro posto di combattimento rendendosi così passibili di pena. Eusebio dice che la persecuzione colpì « uomini e donne... soldati e borghesi », per indicare che si estese a tutti gli strati della popolazione ma non dice che nell'esercito la situazione fosse particolarmente difficile.

In un altro passo Eusebio riferisce l'episodio che provocò la morte di un gruppo di soldati: « (22) ἀθρόον δέ τι σύνταγμα στρατιωτικόν, Ἀμμων καὶ Ζήνων καὶ Πτολεμαῖος καὶ Ἰγγένης, καὶ σὺν αὐτοῖς πρεσβύτης Θεόφιλος, εἰστήκεισαν πρὸ τοῦ δικαστηρίου κρινομένου δὴ τινος ὡς χριστιανοῦ καὶ πρὸς ἄρνησιν ἤδη ῥέποντος, ἐπρίοντο οὗτοι παρεστηκότες, καὶ τοῖς τε προσώποις ἐνένευον, καὶ τὰς χεῖρας ἀνέτεινον, καὶ συνεσχηματίζοντο τοῖς σώμασιν. (23) ἐπιστροφῆς, δὲ πάντων πρὸς αὐτοὺς γενομένης, πρὶν τινὰς αὐτῶς ἄλλους λάβεσθαι, φθάσαντες ἐπὶ τὸ βᾶθρον ἀνέδραμον, εἶναι Χριστιανοὶ

¹ A. Harnack ha cercato di ricostruire l'editto di Decio, prendendo a modello quello di Massimino Daia del 308 (in *Theologische Literaturzeitung*, 1894, p. 38 sg.), ma questa ricostruzione non è generalmente accettata.

² *Historia Ecclesiastica*, VIII, 1, 7, vol. II, parte II, p. 738.

³ EPIFANIO, *Haereses*, LVIII, 2. — CIPRIANO, *Epistola*, XXXIX, CSEL, ed. W. HARTEL, Vienna 1871, pp. 581-85. — EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, VII, 9, 20, vol. II, parte II, p. 662 (riferisce da Dionisio d'Alessandria).

λέγοντες, ὡς τόν τε ἡγεμόνα καὶ τοὺς συνέδρους ἐμφόβους γενέσθαι, καὶ τοὺς μὲν κρινομένους εὐθαρσεστάτους ἐφ' οἷς πείσονται φαίνεσθαι, τοὺς δὲ δικάζοντας ἀποδειλιᾶν. καὶ οὗτοι μὲν ἐκ δικαστηρίων ἐνεπόμευσαν καὶ ἠναλλιάσαντο τῇ μαρτυρίᾳ, θρασαμβεύοντος αὐτοὺς ἐνδόξως τοῦ θεοῦ » ¹.

Ma qui non si parla certo di soldati che abbiano abbandonata la milizia come attività contraria ai loro principî etici e religiosi, anzi, contro questo assunto si potrebbe notare il fatto che il reparto che in quel giorno era di presidio al tribunale era composto in gran numero da cristiani e se ne ricordano anche i nomi. È strano che ciò sia avvenuto per caso; il fatto lascia piuttosto credere che i fedeli erano ormai molto numerosi nell'esercito, oppure, come vorrebbero alcuni, che la particolare serietà e disciplina di questi soldati, li facesse oggetto della stima dei superiori per cui venivano designati di preferenza per incarichi di fiducia ².

In questo processo, mentre l'imputato stava per cedere, essi si misero a far segni di incoraggiamento, in modo così palese che furono notati dai giudici; ma essi non si erano presentati spontaneamente, ne' alcuno li avrebbe ricercati, perché probabilmente per i soldati semplici il fatto di indossare la divisa era sufficiente agli occhi degli inquisitori per esimerli da ogni interrogatorio. Per il tempo della persecuzione deciana non abbiamo notizia di altri soldati che siano stati processati; solo nel 260, sotto l'impero di Valeriano, a Cesarea, accadde il fatto dell'ufficiale Marino.

Eusebio ³ racconta che questi era riuscito a raggiungere un alto grado nell'esercito senza mai essersi trovato combattuto tra il suo dovere di soldato e quello di cristiano. Alla vigilia della sua promozione un collega lo denunciò come seguace del

¹ *Historia ecclesiastica*, VI, XLI, 22-23, vol. II, parte II, pp. 608-10.

² Eusebio dice che, specialmente al tempo di Galerio, questa benevolenza giunse al punto che i cristiani erano mandati anche come governatori nelle provincie ed erano dispensati da ogni sacrificio o atto idolatrico che essi non potevano compiere (*H. eccl.*, VIII, 1, vol. II, parte II, p. 736).

³ EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, VII, 15.

cristianesimo. Come tale non avrebbe potuto perciò rendere il culto dovuto al genio imperiale. L'accusa era vera e, messo alle strette, Marino dovette scegliere tra la sua fede ed un atto che altrimenti, con ogni probabilità non gli sarebbe stato richiesto. Questo fatto perciò non può essere citato come esempio di insofferenza di un soldato cristiano per l'esercito: Marino aveva già abbracciata la nuova fede prima che fosse proposta la sua candidatura ai gradi superiori dell'ufficialità, e se non ci fosse stata una precisa accusa probabilmente avrebbe proseguito la sua carriera senza alcun intralcio.

Alla morte di Valeriano, con Gallieno, si inaugurò per il cristianesimo un periodo di pace e di tranquillità quale forse fino ad allora non s'era mai avuto e che durò ininterrottamente fino al tempo di Diocleziano, mentre, secondo quanto dice Eusebio, i cristiani poterono fare rapidi progressi. Eppure proprio in questo periodo di pace si presenta il primo autentico obiettore di coscienza.

Con il documento degli *Acta Maximiliani* ci si trova per la prima volta di fronte ad un fatto sicuro ¹, e il testo che per i vari particolari della narrazione sembra attingere a fonti molto informate, rivela anzitutto la data ed il luogo in cui si svolse il fatto: 12 marzo 295 a Tevesta ². Questa data, della quale non c'è ragione di dubitare ³, è di particolare importanza perché il fatto precedette di otto anni l'inizio della grande persecuzione; perciò l'atto del giovane Massimiliano non fu provocato dall'insopportazione per eccezionali imposizioni, né si verificò per un improvviso ravvedimento, come avvenne per altri soldati, dopo anni di servizio, ma la sua contrarietà alla guerra e alla milizia si rivela subito, non appena egli è chiamato a far parte dell'esercito, secondo il suo diritto e il suo dovere come figlio di legionario.

¹ Gli atti di Nereo ed Achille non hanno valore di documenti sicuri (in ACHELIS, *Texte u. Untersuchungen zur altchristlichen Literatur*, 1894, fasc. 2).

² *Acta Maximiliani*, in RUINART, *Acta sincera martyrum*, Ratisbona 1859, p. 340 sg.

³ Documentata da PALLU DE LESSERT, *Fastes des provinces africaines*, vol. II, p. 4.

Ho detto che Massimiliano è il primo vero obiettore di coscienza, così come possiamo intenderlo noi moderni, perché per motivare il suo atteggiamento egli fa ricorso alla legge morale che gli è ispirata dalla sua fede, non accennando neppure ai divieti formali di una legislazione religiosa.

Qui non si parla degli atti di idolatria che un soldato avrebbe potuto compiere, né si fa riferimento ad una legge esplicita che proibisca o consenta al Cristiano determinate azioni. Massimiliano si appella soltanto ad una legge interiore, personalissima, che egli non vuol neppure proclamare valida per tutti i compagni di fede, ma solo per sé: « Dion dixit: Quis tibi hoc persuasit?

Maximilianus respondit: Animus meus et Deus qui me vocavit...

Dixit Dion proconsul: In sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et Maximiani, Constanti et Maximi, milites christiani sunt et militant.

Maximilianus respondit: Ipsi sciunt quod ipsis expediat, ego tamen christianus sum, et non possum male facere ».

Si potrebbe notare che in questo testo non è neppure detto chiaramente il perché del deciso rifiuto di Massimiliano. Egli dice: « Christianus sum, non possum militare », ma non vi può essere dubbio sulle sue risposte ¹: il giuramento che l'ha legato al Cristo gli impedisce di ricevere il *signaculum saeculi*. Ma questo rifiuto non è come per Origene il semplice riconoscimento della maggior importanza che la vita dello spirito ha rispetto ad ogni altra cosa, e insieme il desiderio che la preghiera e l'azione sociale collaborino per la creazione di un mondo migliore; per Massimiliano il *signum imperiale nihil valet*, il che dimostra un assoluto disinteresse, non solo per la sua patria, ma per tutto ciò che non concerne la vita religiosa.

Queste affermazioni sono del massimo interesse, anche se

¹ « Cumque reluctaret respondit: Non accipio signaculum saeculi, et si signaveris rumpo illud, quia nihil valet. Ego christianus sum, non licet mihi plumbum collo portare, post signum salutare domini mei Jesu Christi filii dei vivi, quem tu ignoras, qui passus est pro salute nostra, quem Deus tradidit pro peccatis nostris. Huic omnes christiani servimus, hunc sequimur vitae principem, salutis auctorem ».

isolate ed estreme, perché, come dice il De Sanctis ¹, rivelano la presenza di una concezione antimilitarista nell'impero più militarista del mondo. L'atteggiamento tenuto in questo processo da Massimiliano, fu una grave insubordinazione che incorreva nelle sanzioni della legislazione penale romana ²; però si è molto discusso, se la giovane recluta sia stata vittima di un'eccessiva severità; o se le leggi alle quali si era ribellato fossero davvero inesorabili.

A questo proposito P. Allard afferma che le leggi stesse avrebbero consentito al giudice una maggior clemenza, che egli probabilmente avrebbe usata, se il giovane si fosse appellato a principî diversi da quelli cristiani per giustificare il suo contegno ³.

Tale problema rientra nella questione più generale dei motivi che permisero ai Romani di perseguire il cristianesimo. Il Pincherle ⁴ ha giustamente affermato che il chiedersi se l'impero perseguisse i cristiani secondo la normale procedura giuridica, o si servisse per questo di leggi eccezionali, può aver importanza soltanto dal punto di vista formale-giuridico, ma se davvero furono emanate leggi speciali, resta sempre la questione del perché si sia sentita la necessità di tali leggi, come, in caso contrario, ci si può chiedere come mai alcuni imperatori abbiano applicato con rigore la legge, e altri no. Il problema

¹ In *Contributo alla storia dei martiri militari*, in *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, N. S. II, fasc. I, 1924, p. 64 sg.

² *Digesto*, XLIX, 16, 4, 10: « Gravius autem delictum est detrectare munus militiae quam adpetere » (p. 894), a quest'epoca non era più possibile farsi sostituire da un volontario e per questo caso particolare: « contumacia omnis adversus ducem vel praesidem militis capite punienda est ». *Digesto*, XLIX, 16, 6, 2, p. 895.

³ P. ALLARD, *La persécution de Diocletien*, vol. I, 3^a ed., Parigi 1908, p. 97, cita ARRIO MENANDRO, *Dig.*, XLIX, 16, 4, 15: « Ignoranti adhuc disciplinam tironi ignoscitur » e *ibid.*, 3, 9: « Si plures simul prima deseruerint... tironibus parcendum est », e ancora, *ibid.*, 4, 15: « Examinantur autem causae emansionis et cur, et ubi fuerit, et qui egerit et datur venia valetudini, affectioni parentum et officium ». Anche Antonino il Pio stabilì che: « Desertor qui a patre suo fuerat oblatas in deteriorem militiam... iussitne videatur patrem ad supplicium detulisse », *ibid.*, 13, 6.

⁴ *Cristianesimo e impero romano*, in *Rivista storica italiana*, L, 1933.

qui sta nel determinare, per quanto possibile, il clima psicologico in cui si svolsero certi fatti. Indubbiamente si era creata tra i funzionari romani, una decisa antipatia per questa religione che induce a disinteressarsi degli uffici dello stato, e sotto questo punto di vista si può comprendere come l'ufficiale che giudicò Massimiliano non abbia voluto salvarlo; mentre, forse, lo avrebbe potuto. Tuttavia non si può neppure dire che l'atteggiamento di Massimiliano rappresenti il vero pensiero di tutto il cristianesimo. Basterebbe a dimostrarlo il contegno del padre, Fabio Vittore, che pur lasciando il figlio completamente libero di comportarsi come la sua coscienza gli imponeva, approvandolo anzi per la sua fermezza, rimase in quell'esercito nel quale da tempo prestava servizio, e solo alcuni anni più tardi fu processato per essersi rifiutato di portare la bandiera (ammesso che si possa identificare il padre di Massimiliano con il Fabio Vittore di cui parlano gli *Atti*¹ e che fu ucciso nel 299 o nel 304).

L'iniziativa di una persecuzione che prese di mira i soldati, perché più facilmente controllabili, fu presa da Galerio che nel 303, andando contro il volere dello stesso Diocleziano, ordinò ai suoi ufficiali di esigere dai soldati l'obbedienza agli ordini imperiali, o, se si fossero rifiutati, di allontanarli dall'esercito².

In questi anni, tra la fine del III e l'inizio del IV secolo, i soldati cristiani che subirono il martirio divennero più numerosi; è difficile però voler trovare tra di essi degli obiettori di coscienza come era stato Massimiliano. Di questi martiri non si hanno altre notizie di quelle che ci danno gli *Acta*, documenti piuttosto tardi, difficilmente accertabili e con numerosi falsi. Ma se si accettano, almeno in linea generale, non si può non notare una certa uniformità nei motivi che condussero i soldati alla morte.

Si tratta quasi sempre di uomini già convertiti, che tuttavia rimangono nell'esercito finché, costretti a compiere certi atti di culto pagani, si rifiutano e subiscono il martirio.

Per citare un processo dei più noti, i cui resoconti si sono

¹ *Analecta Bolland.*, vol. IX, 1890, p. 123.

² EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, VIII, 4, vol. II, parte II, pp. 744-46.

giunti in più di un codice, si può ricordare quello di Marcello, centurione ordinario della legione VII Gemina, di stanza nelle Asturie¹, il quale in occasione del genetliaco dell'imperatore Massimiliano, il 21 luglio 298, durante il convito sacro, ritenendo disdicevole al suo stato di cristiano il parteciparvi, abbandonò pubblicamente le armi, incorrendo così in un reato che più tardi lo portò alla condanna capitale². Dal testo di questo atto una cosa pare certa: che Marcello già da tempo serviva nell'esercito, ma non è detto da quanto fosse convertito al cristianesimo. Comunque si voglia rispondere a questa domanda, sia cioè che Marcello era cristiano molto tempo prima di compiere l'atto che lo condusse alla morte, sia che proprio in quel giorno gli parve evidente l'impossibilità di continuare a servire sotto le bandiere di uno stato pagano, pare che il semplice motivo religioso l'abbia indotto a far ciò, non un dovere più largamente umano e morale.

E non molto diversi da questo sono gli episodi che riguardano gli altri soldati uccisi negli anni successivi, quando già infieriva la grande persecuzione. Gli *Acta* ci parlano di Teodoro di Amasia nel Ponto³ e di Cassiano⁴, di Tipasio e Fabio⁵, di Taraco, morto nel 304 a Tarso, perché si era rifiutato di sacrificare

¹ Secondo il codice N, secondo altri era la legione VII di Lione, oppure la II Traiana, come vuole il Baronio. L'esame dei codici è stato fatto dal DE SANCTIS (*op. cit.*).

² A Tangeri, il 13 ott. dello stesso anno: « In civitate Tingitana, procurante Fortunato praeside, advenit natalis dies imperatoris. Ibi cum omnes in conviviiis epularentur atque sacrificarent, Marcellus quidam ex centurionibus legionis Traianae, profana reputans illa convivia, reiecto etiam cingulo militari, coram signis legionis quae tunc aderant, clara voce testatus est dicens: Jesu Christo regi aeterno milito. Obiecit quoque vitem et arma et addidit: ex hoc militare imperatoribus vestris desisto et deos vestros ligneos et lapideos adorare contemno, quae sunt idola surda et muta. Si talis est condicio militantium, ut diis et imperatoribus sacra facere compellantur, ecce proicio vitem et cingulum, renuntio signis et militare recuso », RUINART, p. 343.

³ RUINART, p. 506.

⁴ RUINART, p. 314.

⁵ *Analecta Boll.*, IX, 1890, pp. 116-34.

(ma era già stato congedato) ¹. Anche Marciano e Nicandro non vogliono sacrificare ², Dasio non partecipa alle feste militari dei saturnali ³ e il veterano Giulio, dopo aver servito per 27 anni nell'esercito, pur essendo cristiano, quando fu costretto a sacrificare, preferì subire il martirio ⁴.

Lattanzio ⁵ ed Eusebio, parlando della persecuzione di Diocleziano, dicono che questa fu rivolta soprattutto contro l'esercito, eppure non si hanno notizie di grandi processi contro i soldati o, meglio, probabilmente la situazione di questi era simile a quella degli altri cittadini, con la differenza che forse erano più facilmente controllabili.

Riprendendo in esame gli atti di Marcello, o quelli di Giulio (gli uni e gli altri sono tra i più sicuri), se il resoconto dei processi è degno di fede anche nei particolari, non si può non notare una straordinaria benevolenza da parte degli ufficiali superiori nei loro riguardi. Essi si dolgono dell'atteggiamento dei loro subalterni, che li costringe ad agire nei loro confronti, come non vorrebbero. Massimo, *praeses legionis*, arriva a prendere su di sé tutta la responsabilità che deriverebbe a Giulio, come cristiano, da un'azione idolatrica, offrendogli come giustificazione un ordine che non ha altra alternativa che la morte ⁶.

¹ O si era congedato («... *militaris romanus natus autem in Claudio-poli civitate Isauriae. Et propterea quod christianus sum, renuntiavi militiae*»), RUINART, p. 571.

² RUINART, p. 571.

³ *Analecta Boll.*, XVI, 1897, p. 11.

⁴ *Analecta Boll.*, X, 1891, p. 50.

⁵ LATTANZIO, *De mortibus persecutorum*, X, 1-4 (CSEL, ed. BRANDT, Vienna 1893), p. 184, ricorda l'episodio che diede inizio alla persecuzione, quando, mentre faceva un sacrificio, gli aruspici accusarono i soldati cristiani presenti, perché il rito non si svolgeva come avrebbe dovuto. Allora Diocleziano «... *ira furens, sacrificare non eos tantum qui sacris ministrabant, sed universos qui erant in palatio iussit et in eos, si detractassent, verberibus animadverti; datisque ad praepositos litteris, etiam milites cogi ad nefanda sacrificia praecepit, ut qui non paruissent, militia solverentur*». Forse la prima intenzione di Diocleziano era di porre ai soldati il dilemma: o accettare la legge o essere espulsi dall'esercito con la *gradus delectio* o la *ignominiosa missio* di cui parla il *Digesto*, XLIX, 16, 3, 1-9-14, p. 893.

⁶ « *Maximus praeses dixit: Juli, video te sapientem virum et gravem. Immola ergo diis persuasum a me, ut remunerationem magnam consequaris*.

Infine, meravigliato che Giulio preferisca quest'ultima, si vede costretto a punire un reato che le leggi condannavano esplicitamente. Quali però siano state queste leggi non si sa con precisione; Eusebio ¹ dice che Diocleziano esigeva l'obbedienza agli ordini (τῷ προστάγματι), ma non dice poi quali fossero tali ordini. Rufino ² afferma che gli ufficiali, « cum deligerentur si qui essent inter milites christiani, ut aut immolandum sibi scirent, aut militiam pariter vitamque ponendam ».

Quanto agli ordini di cui parla Eusebio, si tratta quasi certamente di sacrifici che dovevano essere resi agli dèi nazionali; è meno probabile che si tratti, come vorrebbero alcuni, di una *proskynesis*, tributata all'imperatore stesso il quale pare non abbia mai voluto esser considerato un dio ³.

Per concludere, direi che parecchi soldati abbandonarono l'esercito, così come avrebbe voluto Tertulliano, per non commettere atti di culto pagani, ma in confronto a tutti i cristiani che con ogni probabilità erano alle armi, questi martiri sono pochi, non solo, ma compirono il loro gesto soltanto quando le particolari condizioni politiche li misero di fronte ad un dilemma che come cristiani non avrebbero potuto risolvere diversamente. Queste condizioni si presentavano particolarmente gravi in periodo di persecuzione, per cui i soldati martiri trovarono tutti la morte tra la fine del terzo e l'inizio del quarto secolo.

— Julius respondit: Non facio quae desideras, ne incurram in poenam perpetuam. — Maximus dixit: Si putas esse peccatum, me assequatur, ego tibi vim facio, ne videaris voluntate adquevisse. Postea vero securus vadis in domum tuam, accipiens decennialium pecuniam, et de cetero nemo tibi erit molestus ».

¹ *Historia ecclesiastica*, VIII, IV, 3, vol. II, parte II, p. 744.

² *Eusebius Werke, Die lateinische Uebersetzung des Rufinus von Th. Mommsen*, Lipsia 1908, p. 747.

³ Chi accetta la tesi della *proskynesis* si meraviglia poi del fatto che un atto che aveva procurato la morte di tanti uomini sia, pochi anni dopo, alla corte di Costantino, accettato da tutti, anche dai cristiani. È difficile infatti pensare che la mentalità comune sia in breve tempo cambiata tanto da dimenticare che quest'atto è strettamente legato al culto religioso, non semplicemente all'etichetta; sebbene anche Agostino giustifichi, in certo senso, certi atti dettati da eccessiva umiltà o da adulazione, perché solo l'atto culturale del sacrificio è legato indissolubilmente all'azione religiosa (*De Civ.*, X, 4).

Ma non si può dire che il mestiere delle armi fosse comunemente considerato, anche solo lontanamente, contrario alla religione. Non a torto il Delehaye ¹ ricorda la particolare venerazione tributata a certi santi soldati. Gli esempi di autentico antimilitarismo sono assai rari; forse noi conosciamo solo quello di Massimiliano, di Taraco, dei soldati della legione Tebana che, richiamati da Massimiano dall'Oriente in Gallia, perché costringessero gli abitanti di questa terra a tornare alla religione pagana, si rifiutarono di obbedire e furono uccisi tutti con il loro comandante Maurizio ².

Ma sino alla fine del terzo secolo, non ci fu nessuna legge, nessun precetto esplicito che vietasse o permettesse l'uso delle armi al servizio dell'impero.

¹ Nell'introduzione a *Les légendes grecques des saints militaires*, Parigi 1909. — Si potrebbe però notare che gli esempi presi in esame dall'autore, si riferiscono tutti ad un'epoca più tarda, postcostantiniana, il che è molto importante per un problema come questo.

² Il fatto della legione Tebana non è accertato con sicurezza, soprattutto perché le notizie in proposito non sono anteriori al VI secolo.

CAPITOLO QUINTO

I PRIMI ATTI CONCILIARI

Quando i successori di Diocleziano, che avevano cercato di mantener viva la persecuzione contro il cristianesimo, furono soppressi e l'impero venne nelle mani di Costantino, i rapporti tra lo stato e il cristianesimo assunsero un aspetto completamente diverso.

L'attività politica e religiosa di quest'imperatore è stata oggetto di vivaci discussioni: c'è chi vede in lui il primo sovrano cristiano, nel vero senso della parola, e chi, come lo Schwartz¹, preferisce attribuire i suoi atti ad una consumata astuzia politica, trovando anzi in essi il sopravvivere di molti elementi paganeggianti, che i cristiani suoi contemporanei non videro o non vollero vedere.

Certo Costantino si rese conto che il cristianesimo era diffuso a tal punto da assumere un'importanza di primo piano anche nelle lotte politiche e militari, specialmente in Oriente² e prima di Costantino se n'era accorto Massenzio, che aveva dimostrato nei confronti di questa religione una certa benevolenza che Eusebio, per amore di polemica, considera ipocrisia³.

Come per tutti gli imperatori romani, anche per Costantino il motivo religioso è fondamentale nella sua attività politica, ma mentre gli altri imperatori, per consolidare le propria posi-

¹ E. SCHWARTZ, *Kaiser Constantin u. die christl. Kirche*, Lipsia 1913.

² L. SALVATORELLI, *La politica religiosa di Costantino*, in *Ricerche religiose*, Luglio, IV, 1928, pp. 289-328.

³ *Historia ecclesiastica*, VIII, 14, 1, vol. II, parte II, p. 778.

zione, avevano insistito nell'esigere il culto imperiale, egli agì diversamente.

Almeno in un primo tempo non abbandonò gli antichi usi, ma contemporaneamente appoggiò il cristianesimo, aiutandolo nell'opera di perfezionamento della sua organizzazione, e quando questa fu completa e superiore a quella statale, se ne servì come di elemento vivificatore del vasto organismo imperiale.

Quando, come suo primo atto di carattere religioso, egli pose il simbolo cristiano sui suoi vessilli ¹ fece del cristianesimo una *religio castrensis* e stabilì una prima alleanza di carattere militare tra Stato e Chiesa, per cui ogni problema ad esso connesso doveva esser visto sotto una nuova luce.

Del resto il cristianesimo aveva già sostenuto una parte molto importante nella guerra, prima che con Costantino, con Licinio, al tempo della lotta contro Massimino Daia.

Allora Licinio aveva preso le parti del cristianesimo, come fece più tardi Costantino, quando Licinio si schierò in difesa del paganesimo. La lotta assumeva così anche un carattere religioso, e l'esito fu considerato provvidenziale dai soldati che pregavano Dio perché desse la vittoria alle loro armi. Così dice Lattanzio: « Propinquantibus ergo exercitibus iam futurum propediem proelium videbatur. Tum Maximinus eius modi votum Jovi vovit ut si victoriam cepisset, Christianorum nomen extingueret funditusque deleteret. Tunc proxima nocte Licinio quiescenti adsistit angelus Dei monens ut ocius surgeret atque oraret Deum suum cum omni exercitu suo: illius fore victoriam si fecisset. Post has voces cum surgere sibi visus esset, et cum ipse qui monebat, adstaret, tunc docebat eum quomodo et quibus verbis esset orandum. Discusso deinde somno notarium iussit acciri et sicut audierat haec verba dictavit: Summe Deus, te rogamus—Sancte Deus, te rogamus; — Omnem iustitiam tibi commendamus, — Imperium nostrum tibi commendamus. — Per te vivimus, per te victores et felices existimus. — Summe, sancte Deus, praeces nostras exaudi: — Brachia nostra ad te tendimus — Exaudi sancte, summe

¹ La notizia del famoso episodio è in EUSEBIO, *Vita Constantini*, I, 28, 2, ed. A. HEIKEL (*Eusebius Werke*, vol. I), Lipsia 1902, p. 21.

Deus. — Scribuntur haec in libellis pluribus, et per praepositos tribunosque mittuntur, ut suos quisque milites doceat. Crevit animus universis victoriam sibi credentibus de caelo nuntiatam,... erat iam utraque acies in conspectu. Liciniani scuta deponunt, galeas resolvunt, ad caelum manus tendunt, praeuntibus praepositis et pro imperatore precem dicunt »¹.

Stando così le cose, anche la dottrina cristiana della guerra doveva essere riveduta o, meglio formulata per la prima volta, dato che precedentemente non c'erano state prese di posizione ufficiali.

Ciò avvenne, anche se non con la chiarezza che sarebbe stata necessaria, con i concili, e anzitutto con quello di Arles, convocato il 1° agosto 314, per definire la controversia donatista.

Il concilio si pronunciò contro lo scisma e contemporaneamente colse l'occasione per definire alcune questioni disciplinari. Tra queste interessante è quella del canone III che prescrive :

« De his, qui arma proiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione »².

Questo canone, che forse rientra nel quadro delle affermazioni antidonatiste³, non è di facile interpretazione, ma è stato discusso moltissimo, forse più del necessario, il che l'ha reso anche meno chiaro. I dubbi maggiori riguardano le due espressioni : « arma proiciunt » e « in pace », che sono state tradotte in modi diversi e a volte addirittura sostituite con altre lezioni.

Traducendo il testo così come si presenta, letteralmente, e dando all'espressione « arma proicere » il significato che ha nel latino classico, il canone vieterebbe ai soldati di gettare le armi « in pace ». Ma il Sirmond⁴ sostiene che « arma proicere », non significa « gettare le armi », che invece si tradurrebbe con « arma abicere », ma vale : « arma in alium conicere », sicché si

¹ *De mortibus persecutorum*, c. 46, CSEL, ed. BRANDT, Vienna 1893, pp. 226-27, lo stesso fatto è in EUSEBIO, *Vita Const.*, I, 54, pp. 32-33.

² HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, Parigi 1907, vol. I, p. 282.

³ Così il DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'église*, 6ª ed., Parigi 1911, vol. II, p. 113 sg.

⁴ Presso MANSI, *Concilia*, vol. II, p. 492.

dovrebbe interpretare : « è proibito usare le armi in tempo di pace ».

Il München¹, seguito in ciò dall'Hefele, sostiene che il canone si riferisce ai combattimenti dei gladiatori, che furono proibiti dallo stesso imperatore².

C'è poi l'espressione « in pace » : il Surius³ la sostituiva con « in bello » che, a quanto dice, si trova in un non precisato codice vaticano, l'emendamento del Surius è affine alla lezione « in praelio » accettata ai suoi tempi da Ivo di Chartres⁴, ma giudicata poco probabile dai critici moderni. A. Harnack ha polemizzato contro questi che egli definisce « atti di violenza al testo », preferendo la lezione più classica che interpreta « in pace », come « tregua religiosa »⁵.

Questo canone cioè proibirebbe ai soldati cristiani di abbandonare le armi in un tempo di pace tra la Chiesa e lo Stato.

Per quanto riguarda il significato del canone, dunque, tutte queste diverse traduzioni si possono riunire in due gruppi : secondo le prime, il concilio avrebbe ammesso con ciò la liceità della professione delle armi, secondo le altre si tratterebbe di tutt'altro argomento, che nulla ha a che vedere con la questione del servizio militare. Per difendere la propria tesi i vari autori che ne hanno discusso, si sono rifatti tutti alla tradizione, gli uni per affermare che, dopo tanti anni di incertezza, questo canone stabiliva per la prima volta una necessaria regola di condotta, gli altri, al contrario, per dimostrare come fosse impossibile far ciò, dato che la polemica sull'argomento era in quegli anni in pieno fervore e continuò ad esserlo anche dopo che il concilio ebbe prese le sue decisioni.

¹ *Ueber das erste Concil von Arles*, in *Bonner Zeitschrift für phil.-cath. Theologie*, vol. XXVII, p. 74 sg.

² Con una legge del 1° ottobre del 325.

³ *Concilia omnia, tam generalia quam provincialia atque particularia*, Colonia 1567, citato da HEFELE-LECLERCQ (*loc. cit.*).

⁴ Presso DUGUET, *Conférences ecclésiastiques*, III, Parigi 1799, p. 340, q. 28.

⁵ In *Militia Christi*, pp. 87-88 ; così anche il LE BLANT, *Les inscriptions*, vol. I, p. 82, n. 2 ; *Aubespine*, presso MANSI, vol. II, p. 492 e CEILLER, *Histoire des auteurs sacrée*, vol. III, Parigi 1732, p. 705.

È forse più facile suffragare la prima tesi, facendo ricorso ai decreti conciliari e disciplinari degli anni seguenti, decreti che, stabilendo alcune limitazioni alla partecipazione dei cristiani all'esercito, vengono implicitamente a confermare la liceità di tale partecipazione.

Mi riferisco in particolare al canone LXXXIII dell'ottavo libro delle *Costituzioni apostoliche*, che proibisce a chi fa parte del clero, di avere contemporaneamente incarichi civili e militari: « Ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον στρατείας παραμένοντα καὶ ἀμφοτέρα ποιεῖν βουλόμενον, κατέχειν Ῥωμαϊκὴν ἀρχὴν καὶ ἱερατικὴν ἀρχὴν διοικεῖν, καθαιρεῖν χρῆ· « τὰ » γὰρ « Καίσαρος Καίσαρι, καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ » ¹.

Il Drey pensa che questa legge sia stata fatta dopo la formulazione del VII canone del concilio di Calcedonia, del 451 ², mentre il Bickell lo ritiene di un periodo precedente ³.

Nel IV secolo, però, e precisamente al concilio di Nicea del 325, fu stabilita, per quanto riguarda la posizione dei soldati, un'altra norma, la cui interpretazione ha dato luogo a molti dubbi.

Si tratta del XII canone, che dice: « οἱ δὲ προ(σ)κληθέντες μὲν ὑπὸ τῆς χάριτος, καὶ τὴν πρώτην ὁρμὴν ἐνδειξάμενοι, καὶ ἀποθεμένοι τὰς ζώνας, μετὰ δὲ ταῦτα ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἔμετον ἀνδραμόντες ὡς κύνες, ὡς τινὰς καὶ ἀργύρια προσέσθαι, καὶ βενεφικίους κατορθῶσαι τὸ ἄνα στρατεύσασθαι· οὗτοι δέκα ἔτη ὑποπιπτέτωσαν μετὰ τὸν

¹ In FUNK, *Didascaliae* (op. cit.), V, I, p. 590.

² *Neue Untersuch. über die Constitutionen u. Canonen der Apostel*, Tübingen 1932. Il VII canone di Calcedonia dice: « τοὺς ἄπαξ ἐν κλήρῳ κατελεγμένους ἢ καὶ μονάσαντας ὠρίσαμεν μήτε ἐπὶ στρατεῖαν μήτε ἐπὶ ἀξίαν κοσμικὴν ἔρχεσθαι ἢ τοῦτο τολμῶντας καὶ μὴ μεταλμομένους, ὥστε ἐπιστρέψαι ἐπὶ τοῦτο ὃ διὰ Θεοῦ πρότερον εἴλοντο, ἀναθεματίζεσθαι ». (Coloro che sono entrati nel clero o che si sono fatti monaci, non devono più prestare servizio nell'esercito, o accettare una carica civile; chi ha osato farlo e non se ne è poi pentito, e chi ha anche abbandonata la vocazione ricevuta da Dio, deve essere scomunicato). HEFELE-LECLERCQ, t. II, parte 2^a, Parigi 1908, pp. 788-89. Questo canone che presuppone, a quanto pare, un provvedimento ormai definitivo, per gli altri soldati, è entrato poi nel *Corpus iuris canonici*, C. XX, q. 3, c. 3.

³ BICKELL, *Geschichte des Kirchenrechts*, p. 84 (cit. da HEFELE, p. 789).

τῆς τριετοῦς ἀκροάσεως χρόνου. ἐφ' ἅπασιν δὲ τούτοις προσήκει ἐξετάζειν τὴν προαίρεσιν, καὶ τὸ εἶδος τῆς μετανοίας, ὅσοι μὲν γὰρ καὶ φόβῳ καὶ δάκρυσι τὴν ἐπιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχῆματι ἐπιδείκνυται, οὗτοι πληρώσαντες τὸν χρόνον τὸν ὀρισμένον τῆς ἀκροάσεως, εὐκότως τῶν εὐχῶν κοινωνήσουσι, μετὰ τοῦ ἐξεῖναι τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ φιλανθρωπότερον τι περὶ αὐτῶν βουλευσασθαι. ὅσοι δὲ ἀδιαφόρως ἤνεγκαν, καὶ τὸ σχῆμα τοῦ [μὴ] εἰσιέναι εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ἀρκεῖν αὐτοῦς ἠγάσαντο πρὸς τὴν ἐπιστροφὴν, ἐξάπαντος πληροῦτωςαν τὸν χρόνον »¹.

La traduzione di questo testo non presenta grandi dubbi, ad eccezione del μὴ che si trova solo in alcuni codici ed è, molto probabilmente, un'interpolazione. Comunque, se anche dovesse essere mantenuto, il significato non varierebbe troppo e varrebbe: « essi considerano sufficiente obbedire alla Chiesa, non facendo più di quello che è loro permesso come penitenti e non introducendosi in modo proibito nell'assemblea di coloro che assistono alla *missa fidelium* ».

Anche la parola ζώνας si riferisce certamente al cinturone militare, al *cingulum* che, come spesso dimostrano gli *Acta martyrum*, era un po' il simbolo dei soldati, per cui deporlo significava abbandonare l'esercito. Ma le discussioni maggiori riguardano i soldati ai quali questo canone si riferisce.

Secondo alcuni si riferirebbe a tutti i soldati che, dopo aver abbandonato l'esercito, ritenendo disdicevole alla propria fede la professione delle armi, chiesero di esservi riammessi, si resero colpevoli di una grave mancanza.

¹ « Coloro che sentendosi chiamati dalla grazia, animati da zelo, abbandonarono la divisa, ma subito dopo, come cani che tornano a quel che hanno vomitato, arrivano ad offrire danaro e regali per essere riammessi nell'esercito, dovranno rimanere per 3 anni tra gli *audientes*, e 10 tra i *substrati*, ma per questi penitenti bisogna aver cura di studiare il loro sentimento e il genere del loro pentimento. Infatti chi tra loro, con timore e con lacrime, accompagnate da penitenze e buone opere, mostra così in fatti la sincerità di un ritorno reale, costoro, dopo aver finito il periodo della loro penitenza tra gli *audientes*, potranno forse far parte di quelli che pregano, e sta al vescovo il trattarli con benevolenza anche maggiore. Quanto a coloro che sopportano con calma (l'esclusione) e pensano che questa penitenza sia sufficiente per espiare i loro torti, essi saranno tenuti a fare tutto il tempo stabilito dalla legge ». In HEFELE-LECLERCQ, vol. I, p. 591.

Ma, secondo l'interpretazione più comune, questo canone si riferisce ai soldati che facevano parte dell'esercito di Licinio, vinto definitivamente da Costantino l'anno precedente nelle battaglie di Adrianopoli e Crisopoli.

Licinio infatti s'era fatto campione del paganesimo, contro l'esercito cristiano di Costantino¹ ed aveva preteso che i suoi soldati compissero formali atti d'apostasia e sacrificassero, minacciandoli, se si fossero rifiutati, di espellerli dall'esercito².

Di fronte alle minacce di persecuzione di quest'imperatore, molti cristiani non avevano saputo resistere, per cui si ripropose a questo concilio la questione dei *lapsi*. Ora, il primo gruppo di canoni, di cui fa parte anche questo, riguardano appunto le norme ed i limiti che dovevano regolare la loro riammissione nel seno della Chiesa, anzi, il canone XI parla esplicitamente di quei *lapsi* che avevano ceduto alle ingiunzioni di Licinio ed avevano sacrificato.

Il concilio, quindi, non avrebbe proibito in linea generale la professione delle armi, ma avrebbe solo preso dei provvedimenti contro i soldati che, dopo aver abbandonato l'esercito di Licinio, che era un esercito pagano e in difesa della vecchia religione, avevano poi fatto di tutto per esservi riammessi, forse in vista dei molti vantaggi che il servizio militare offriva³.

Ci sarebbe poi un'altra interpretazione⁴, che però ha poco seguito, secondo cui il provvedimento del concilio si riferisce a coloro che avevano deciso di passare la loro vita come penitenti, mentre poi preferirono tornare alle occupazioni di prima.

¹ Di questo e della persecuzione di Licinio, parla EUSEBIO, *Historia eccl.*, X, 8 (vol. II, parte II, p. 891-92). Uno studio completo è in P. AL-LARD, *Histoire des persécutions*, vol. V, p. 306 sg.

² Sulpicio Severo, *Historia sacra*, II, 47, P. L., XX, col. 33.

³ Così: HEFELE, *Ueber das Rigorismus in dem Leben u. der Anschauung der alten Christen*, in *Theolog. Quartalschrift*, n. XXIII, 1841, p. 316 sg.

⁴ Dell'AUBESPINE, citato da HEFELE, *Histoire des Conciles*, I, 592.

CAPITOLO SESTO
SANT'AGOSTINO

Se i canoni dei concili del IV secolo possono dar luogo ad alcuni dubbi sulla loro interpretazione, la migliore conferma del loro significato credo si possa trovare nelle vicende di quegli stessi anni e nell'atteggiamento che soldati e scrittori cristiani assunsero di fronte a tale questione.

Infatti, dopo che si fu stabilita un'alleanza tra Impero e Chiesa, non si ha più notizia di soldati che si siano rifiutati di portare le armi, in nome della loro fede, mentre la maggior parte di essi partecipava ormai senza scrupoli alla vita dello stato, il che probabilmente non si sarebbe verificato se le decisioni ufficiali della Chiesa l'avessero categoricamente vietato, o solo se le maggiori autorità del mondo cristiano vi si fossero dichiarate contrarie.

Invece anche i più grandi scrittori assunsero un atteggiamento favorevole nei confronti di quest'attività tanto importante e discussa, e tra questi Sant'Ambrogio, che per primo si prospettò, sia pur vagamente, la necessità della guerra, inquantoché, difendendo per mezzo di essa lo stato e la giustizia, si difendeva, di conseguenza, anche la religione ¹.

Non si può certo attribuire ad Ambrogio l'elogio della violenza ², solo egli giustifica tutte le attività necessarie allo stato,

¹ *De officiis ministrorum*, I, 27, 129 e II, 7, *P. L.*, XVI, 66 e 118-21.

² In *Exaameron*, VI, 8, 48, si indigna contro coloro « ... qui interficiunt opus dei, qui humanum sanguinem fundunt, qui vitam quam deus donavit extorquent » (CSEL, ed. C. SCHENKL, Vienna 1897, p. 239). Questo passo

e come la guerra, così anche l'esercizio della giustizia da parte dell'autorità, e con qualsiasi mezzo ¹.

Ma più d'ogni altro Agostino fece sentire la sua autorità su tale questione e, anche se non compose mai un'opera organica sull'argomento, come fecero più tardi i suoi discepoli, impostò il problema con chiarezza e su basi completamente nuove, inserendolo nell'organico svolgimento di tutta la sua opera.

Una ricerca su quest'aspetto del pensiero d'Agostino è di così vasta portata, che richiederebbe uno studio a sé, profondo e particolareggiato; e ciò tenendo conto, non soltanto della statura eccezionale dell'autore, ma anche del suo atteggiamento di fronte al problema che ci riguarda, atteggiamento che non considera la questione della guerra come isolata e tale da risolversi sulla base di un particolare interesse, come era avvenuto per gli scrittori precedenti.

Per Agostino essa trova la sua ragione di essere come problema morale ed insieme religioso, politico e sociale, e perciò non può essere risolto se non considerando tutto il pensiero dell'autore, straordinariamente complesso ed insieme armonioso ed organico.

Per questo si presentano, a chi voglia fare un'indagine in questo senso, notevoli difficoltà, anche perché, non essendosi l'autore mai proposto di scrivere in particolare su questo problema, ma essendosene occupato numerose volte ed essendo sempre sollecitato da cause reali e ben definite ad esprimere il suo giudizio su questo o su quel problema che la guerra può presentare, manca, a prima vista, uno svolgimento organico del suo pensiero in proposito, anzi, nel pensiero di Agostino si sono

però si riferisce all'omicidio in genere e alla vendetta privata, che sono sempre male. Cfr. *Sermo LXII, De bellico tumultu, P. L., XVII, 754-55.*

¹ Nel 387, scrivendo a Studio, che gli chiedeva con quale diritto si possano punire i colpevoli, risponde citando S. Paolo (*Rom., XIII, 4*): anche gli antichi romani erano fieri di aver saputo dominare intiere regioni, senza aver compiuto atti di violenza; perciò il cristiano che riuscirà ad essere clemente sarà lodato, ma non sarà biasimato se dovrà ricorrere alla forza. *Ep., XXV, P. L., XVI, 1803-86.*

potute vedere anche delle incongruenze che, in ultima analisi, non sono che l'espressione della sua viva sensibilità per un problema così delicato, che non può certo essere risolto categoricamente, senza tener conto di quanto di vero ci sia in ogni possibile soluzione.

Non si tratta quindi di una mancanza di chiarezza da parte del nostro autore, e neppure di un evolversi progressivo del suo pensiero a questo proposito, perché un esame cronologico dei testi non rende affatto più chiara questa apparente disparità di giudizio.

Sembra quasi che la guerra non abbia costituito per lui un problema nel vero senso della parola. I suoi giudizi sono soluzioni che poggiano su principî generali, sicuri, e sono dettati da un senso dell'equilibrio e della realtà quale mai prima d'ora s'era potuto notare.

Equilibrio e realismo che fanno sì che Agostino sia lontano, in tale questione, da tutti gli errori e dalle conclusioni paradossali a cui può giungere chi assuma una posizione, per così dire, estremista; in lui non ci sono né opportunismo né eccessiva durezza; vengono giudicate le guerre del passato, e per il futuro si danno norme che pur essendo definitive, non escludono volta per volta la discussione.

La prima volta che Agostino si occupò del problema della guerra fu nel 398, allorché Fausto di Milevi, che egli aveva già conosciuto quando ancora apparteneva alla setta manichea¹, scrisse un libello anticristiano, sottolineando tra le altre cose, che la storia narrata nell'Antico Testamento è ricca di episodi di violenza e di guerre crudeli: «... quod Moyses homicidium fecerit, quod spoliaverit Aegyptum, quod bella gesserit, quod crudelia multa et mandarit et fecerit»².

Il militarismo ebraico non poteva certo sfuggire all'attenzione di chi esaminasse i testi sacri del cristianesimo, e in particolare non poteva sfuggire la differenza sostanziale che, pro-

¹ *Confess.*, V, 3, CSEL, ed. P. KNÖLL, Vienna 1896, pp. 90-93.

² *C. Faustum*, XXII, 5 (in *Esodo*, XVII, 9), CSEL, ed. ZYCHA, Milano 1892, p. 595.

prio su questo punto, c'è tra l'Antico ed il Nuovo Testamento, che è vangelo di pace.

Di questo s'erano accorti gli scrittori precedenti, ed anche Agostino affrontò il problema più d'una volta ¹.

In risposta all'operetta di Fausto di Milevi, scrisse il *Contra Faustum*, nel quale sono già contenuti gli elementi di giudizio che costituiscono la teoria agostiniana della guerra.

Anzitutto, afferma l'autore, prima di giudicare fatti di questo genere, bisogna rendersi conto se siano avvenuti per arbitrio umano o per volere di Dio, il quale ordina a ciascuno quello che è giusto che faccia : « ... nec bella per Moysen gesta miretur aut horreat, quia et in illis divina secutus imperia non saeviens, sed oboediens fuit : nec Deus, cum iubebat ista, saeviebat, sed digna dignis retribuebat, dignosque terrebat » ². Aver dubbi su ciò, prosegue Agostino, è indice di timidezza, non di religiosità ; la crudeltà, il desiderio di vendicarsi, di far del male, questo è biasimevole nella guerra, ma l'obbedienza agli ordini di Dio o di qualsiasi autorità umana, è doverosa. E, dopo una lunga digressione, prosegue dicendo che non si può accusare Mosè di aver commesso azioni ingiuste e tanto meno Dio, che fu l'ispiratore di tali azioni ; infatti, non è in potere dell'uomo giudicare i disegni della provvidenza divina.

Tutto ciò « ex occulto poenarum ordine venit et illis inscrutabilibus iudiciis Dei apud quem non est iniquitas (*Rom. IX, 14*) » ³.

Con ciò la guerra viene legittimata, o per lo meno la guerra voluta da Dio, il quale è arbitro dei destini umani e può far sì che l'esito sia in favore dell'uno o dell'altro contendente, indipendentemente dalle azioni degli uomini ⁴.

D'altra parte con l'avvento del cristianesimo, che non fu certo una predicazione militaristica, la guerra non venne defi-

¹ Soprattutto nelle *Quaestiones in Heptateucum* del 419.

² *C. Faustum*, XXII, 74, p. 672.

³ *C. Faustum*, XXII, 78, p. 679.

⁴ Questo concetto è poi sviluppato in *De Civ.*, V, 22 (CSEL, ed. E. Hofmann, vol. I, Vienna 1899, p. 259), dove si porta l'esempio di Radagaiso, che fu vinto, nonostante la sua forza, perché empio e malvagio.

nitivamente esclusa, solo vennero mitigate le sue dannose conseguenze ¹; e parlando dei passi evangelici che possono far sorgere una discussione di questo genere, Agostino ha modo di chiarire definitivamente il problema del vangelo e della guerra, problema che nei secoli precedenti aveva lasciato molti dubbi agli scrittori cristiani.

Infatti, dopo aver discusso delle guerre ebraiche, prendendo le mosse dal passo di Luca (III, 14) nel quale Giovanni risponde ai soldati, commenta: « Alioquin Johannes, cum ad eum baptizandi milites venirent, dicentes: — et nos quid faciemus? — responderet eis: — arma abiicite, militiam istam deserite, neminem percutite, vulnerate, prosternite; sed quia sciebat eos, cum haec militando facerent, non esse homicidas, sed ministros legis, et non ultores iniuriarum suarum, sed salutis publicae defensores, respondit eis; neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum » ².

Il brano è del massimo interesse, non solo perché l'interpretazione che Agostino dà del passo di Luca non lascia dubbi, ma anche perché vengono espressi alcuni concetti che sono fondamentali per la comprensione del suo pensiero. A questo proposito: nel passo precedente aveva detto che è giusto il combattimento voluto da Dio, ma aveva soggiunto: « ... sive aliquo legitimo imperio iubente », perché questa obbedienza sta nell'ordine delle cose umane, quindi i soldati non sono omicidi, ma strumenti della legge, e di conseguenza non vendicatori di offese personali, ma difensori del bene comune, e ciò è molto importante perché, da un lato conferma ciò che dirà in seguito, scrivendo il *De Civitate*, a proposito delle guerre dei Romani e in particolare delle guerre civili, dall'altro ammette anche un potere statale, che dia gli ordini e faccia combattere, con diritto, i cittadini. E con questo, se non viene ancora risolto il problema della guerra, viene però esclusa in partenza ogni discussione sul problema del servizio militare, perché assolvendo da ogni responsabilità morale l'individuo al quale sia ordinato di fare

¹ Cfr. *De Civ.*, III, 30, 31, pp. 157-61.

² *C. Faustum*, XXII, 74, p. 672.

qualcosa, anche se questa non gli sembra giusta, egli riconduce completamente questa responsabilità all'autorità che l'ha imposta.

Questo verrà affermato, anche con maggior precisione, in seguito. Infatti, al cap. 26 del primo libro del *De Civitate*, parlando delle azioni che per sé sono male, ma che possono essere anche un bene, in casi particolari, o che comunque non sono da ascrivere a colpa di chi le commette, trattando dell'omicidio dice: « Nam et miles, cum obediens potestati, sub qua legitime constitutus est hominem occidit, nulla civitatis suae lege reus est homicidii; immo, nisi fecerit, reus est imperii deserti atque contempti. Quod si sua sponte atque auctoritate fecisset, in crimen effusi humani sanguinis incidisset. Itaque unde punitur si fecerit iniussus, inde punietur nisi fecerit iussus. Quod si ita est iubente imperatore, quanto magis iubente Creatore? Qui ergo audit non licere se occidere, faciat si iussit cuius non licet iussa contemnere: tantummodo videat, utrum divina iussio nullo nutet incerto ». Con questo, naturalmente sorge un altro problema, quello dell'autorità e della sua responsabilità, Agostino però non lo affronta qui, e prosegue: se dopo questo esempio i Manichei non volessero accettare le parole di Giovanni, basta confrontarle con quelle che disse Gesù: « Date a Cesare quello che è di Cesare » (*Matteo*, XXII, 21). Perciò, dice, bisogna pagare i tributi a Cesare, perché egli possa assoldare i soldati, d'altra parte anche nel suo incontro con il centurione, Gesù non gli si dimostrò contrario, perché non gli ordinò di abbandonare la sua professione. Ma « de iustis quidem iniustisque bellis nunc disputare longum est et non necessarium »¹.

Ma nonostante questa affermazione egli espone al capitolo seguente, i punti fondamentali della sua teoria della guerra giusta.

Anzitutto bisogna osservare « quibus causis quibusque auctoribus homines gerenda bella suscipiant », infatti l'ordine naturale degli uomini che è « paci accomodatus » esige che l'autorità ed il consiglio di un principe facciano intraprendere una guerra e che i soldati eseguano gli ordini per il bene di tutti.

¹ C. *Faustum*, XXII, 74, p. 673.

Le guerre che furono condotte per volere di Dio, non lasciano dubbi sulla loro legittimità, non così quelle volute dagli uomini, perché troppo spesso questi sono accecati dall'ira, dalla superbia, dalla sfrenata avidità di dominio.

Ai re il vero dominio, l'unica autorità, viene da Dio, e da lui solo ¹, che ordina e permette certe azioni. Ma nel caso il principe sia ingiusto, che deve fare il soldato?

« Cum ergo vir iustus, si forte sub rege homine, etiam sacrilego militet, recte possit illo iubente bellare, civicae pacis ordinem servans, qui quod iubetur, vel non esse contra Dei praeceptum certum est vel utrum sit, certum non est, ita ut fortasse reum regem faciat iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi quando magis in administratione bellorum innocentissime deversatur, qui Deo iubente belligerat, quem male aliquid iubere non posse nemo, qui ei servit, ignorat » ². E con ciò riconferma ciò che aveva detto precedentemente.

A questo punto però, dopo aver illustrato i passi evangelici che possono confermare la sua tesi, non trascura quelli che possono essere interpretati, come realmente avvenne, in senso contrario.

« Si autem propterea putent non potuisse Deum bellum gerendum iubere, quia dominus postea Jesus Christus-“ Ego ”-inquit-“ dico vobis, non resistere adversus malum; sed si quis te percusserit in maxillam tuam dexteram, praebe illi et sinistram ” ³, intellegant hanc praeparationem non esse in corpore, sed in corde: ibi est enim sanctum cubile virtutis, quae in illis quoque antiquis iustis nostris patribus habitavit: sed eam rerum dispensationem atque distributionem temporum ordo posebat, ut prius optaret etiam ipsa bona terrena, in quibus et humana regna et ex hostibus victoriae deputantur, propter quae maxime civitas impiorum diffusa per mundum supplicare

¹ Cfr. PAOLO, *Ai Romani*, XIII, 1. Questo concetto è meglio sviluppato in *De Civitate*, vol. I, p. 188 sg.

² *C. Faustum*, XXII, 75, pp. 673-74.

³ *Matteo*, V, 39.

idolis et daemonibus solet, non nisi ad unius Dei veri potestatem atque arbitrium pertineret ».

Con questo Agostino riconduce tutti questi precetti ad un significato allegorico o spirituale, negando la possibilità di una loro interpretazione letterale. Questi perciò non sono in contrasto con l'etica veterotestamentaria perché il Nuovo Testamento altro non è che un perfezionamento dell'Antico o una spiegazione di ciò che anticamente era dato in modo quasi velato ¹.

Gli stessi concetti sono contenuti in una lettera che pochi anni dopo, nel 412, egli invia al suo amico Marcellino, commissario imperiale, che in quel momento era in polemica con Volusiano ². Questi racconta ³ che una volta, in una riunione di amici, s'erano fatte varie discussioni, tra cui alcune di carattere religioso, ed egli aveva sostenuto pubblicamente (come appare dalla lettera seguente) la incompatibilità del cristianesimo con il servizio militare, citando Paolo (*Rom.* XII, 17) e Matteo (V, 39-41). Marcellino, preoccupato per i suoi impegni amministrativi, temendo che questo nichilismo riuscisse di danno allo stato, si rivolge ad Agostino ⁴.

Con tale questione egli lo impegnava ad una risposta precisa, sia sul fatto della guerra, sia sul valore che un cristiano

¹ *C. Faustum*, XXII, 76, pp. 674-76. Cfr. PAOLO, *Romani e Galati*.

² Volusiano era proconsole d'Africa, ed apparteneva alla famiglia dei Ceioni Albini, in parte convertita al cristianesimo, egli però era rimasto pagano, pur avendo stretto amicizia con Agostino. Cfr. le *Ep.*, CXXXV, CXXXVI, CXXXVIII, CSEL, *Ep.*, t. III, ed. A. GOLDBACHER, Vienna 1904, pp. 89-148. Su questo v. G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, vol. II, Parigi 1891, p. 427.

³ *Ep.*, CXXXV, pp. 89-92.

⁴ *Ep.*, CXXXVI, p. 95: « ... Tum deinde quod eius praedicatio atque doctrina, reipublicae moribus nulla ex parte conveniat, utpote sicut a multis dicitur, cuius hoc constat esse praeceptum, ut nulli malum pro malo reddere debeamus (*Rom.*, XII, 17), et percipienti aliam praebere maxillam, et pallium dare tunicam tollere persistenti, et cum eo, qui nos angariare voluerit, ire debere spatio itineris duplicato (*MATT.*, V, 39-41), quae omnia reipublicae moribus adserit esse contraria. Nam quis tolli sibi ab hoste aliquid patiatur vel Romanae provinciae depredatori non mala velit belli iure reponere? ».

può attribuire allo stato quando sia chiamato a scegliere tra questo ed i precetti della religione. La risposta è chiara ed è un aperto elogio a Roma e alla virtù dei suoi cittadini.

Se questa domanda mi fosse rivolta da un uomo dappoco — dice Agostino — non risponderei neppure, ma, dato che chi mi interroga è un cittadino liberalmente educato, devo fare tutto il possibile, per dimostrargli in che modo poterono rendere grande l'impero romano, uomini « qui accepta iniuria ignoscere quam persequi malebant (cfr. Sallustio, *Cat.* 9,5), quomodo Caesari administratori utique reipublicae, mores eius extollens Cicero dicebat quod nihil oblivisci soleret nisi iniurias (*Pro Ligario* 12,35) »¹.

Non si tratta quindi di lodi che i posteri abbiano inventato per nobilitare gli antichi, Cicerone conosceva Cesare, perciò lo poté lodare, se invece lo adulò, ciò significa che voleva farlo corrispondere al suo ideale di principe.

Ma questa linea di condotta non corrisponde forse al precetto evangelico « Non reddere malum pro malo? »

La differenza consiste in ciò: che quando questa massima viene letta presso gli scrittori latini, del cui patriottismo nessuno dubita, viene esaltata, se invece è ascoltata dalla parola di Dio, fa sorgere dei dubbi, perché si ha comunemente il preconcetto che la religione sia ostile allo stato².

Nel passo seguente Agostino tesse l'elogio dello stato romano, esprimendosi con concetti tipicamente ciceroniani, o addirittura con espressioni che ricordano molto da vicino il *De re publica* dell'Arpinate³, perché questi principî, secondo l'autore, non sono affatto in contrasto con i principî cristiani che, se fossero seguiti rigorosamente, potrebbero rendere lo stato sempre più saldo. « Nam si christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus consilium salutis petentibus in Evangelio diceretur, ut abicerent arma, seque omnino militiae subtraherent. Dictum est eis autem: Neminem concusseritis, nulli

¹ *Ep.*, CXXXVIII, p. 134.

² *Ep.*, CXXXVIII, 9-10, pp. 133-36.

³ Cfr. MAUSBACH, *Die Ethik des Hl. Augustinus*, vol. I, Friburgo 1909, p. 326 sgg.

calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum (*Luca* III, 14). Quibus proprium stipendium sufficere debere praecepit, militare utique non prohibuit. Proinde, qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem, qualem doctrina Christi esse milites iussit; ... et audeant eam dicere adversam esse rei publicae... »¹.

Questa lettera non aggiunge nulla di nuovo a quanto era già stato detto nel *Contra Faustum* per quel che riguarda l'interpretazione di certi passi del Vangelo, ma qui ci sono anche dei precisi giudizi sullo stato, e, quel che più conta, su di un particolare stato, nel quale gli uomini cui egli si rivolge, svolgevano la loro attività e per il quale dovevano combattere, o far combattere.

Se il giudizio di Agostino sullo stato romano fosse tutto qui, in questa lettera, non lascerebbe nessun dubbio sulla sua ammirazione per Roma e per le imprese che i Romani compirono o erano in grado di compiere; così come non ci sarebbero dubbi sull'interpretazione del suo pensiero sulla guerra, che è non solo legittimata, ma per la quale si auspica un esercito composto di soldati perfetti, quali solo una società cristiana può fornire.

Ma proprio nello stesso periodo di tempo, o poco dopo, egli iniziò il *De civitate*, l'opera sua più importante e più discussa, che è di grande interesse per il nostro problema e che assume un particolare significato a questo proposito, quando venga confrontata con le apologie precedenti.

L'occasione stessa che suggerì ad Agostino la composizione di quest'opera, cioè il fatto che i pagani attribuissero ai cristiani e alla loro religione la colpa della distruzione di Roma da parte dei Goti², portava l'autore a parlare della guerra, non della guerra in genere, ma di casi particolari, e solo occasionalmente ad esprimere giudizi di carattere più generale. Così, per la prima volta egli si trovò a giudicare la storia di Roma e l'imperialismo che era stato il motivo ispiratore di tutte le

¹ *Ep.*, CXXXVIII, 15, p. 141.

² *Retractationes*, II, 69; ed. P. KNÖLL, Vienna 1902, p. 180 sg.

imprese che i Romani avevano compiuto, diventando padroni del mondo.

L'argomento è trattato nei primi 5 libri in modo tale che ancor oggi si discute quale sia il vero pensiero di Agostino sullo stato, in genere, sullo stato romano in particolare, sui diritti che esso ha e di conseguenza sulla guerra che è una delle sue più importanti attività.

Qui, nella prima parte dell'opera, l'imperialismo romano è condannato apertamente dall'autore che vuol dimostrare come gli dèi dell'antica Roma non abbiano mai portato fortuna all'impero e come questo poggiasse su basi che non potevano permettergli una durata infinita.

Sono queste le espressioni più violente di Agostino contro la guerra; egli conduce un esame storico e psicologico delle imprese militari romane che tanta parte ebbero nella formazione dell'impero, dimostrando che le guerre degli antichi avevano soltanto scopi feroci e sanguinari¹, proprio perché al loro carattere e alla loro cultura era estraneo ogni senso di pietà e di umanità. Allora i vinti non trovavano misericordia neppure rifugiandosi nei templi, perché la *consuetudo bellorum* non faceva risparmiare i luoghi più sacri e se in seguito le cose cambiarono e ci fu una maggior umanità, tanto che le invasioni barbariche furono meno feroci delle guerre di Roma, che avrebbe dovuto portare la civiltà ai popoli, ciò avvenne per merito del cristianesimo².

La storia dell'impero romano, prosegue Agostino, è stata scritta col sangue, perché la violenza dei suoi cittadini non permise mai che lo stato godesse di un lungo periodo di pace. Se al tempo di Numa non ci furono guerre, ciò è dovuto al fatto che in quel tempo i nemici della città rimasero tranquilli, forse per paura, non certamente alla buona volontà dei Romani che alla prima occasione presero le armi contro Alba, compiendo una strage fraterna³. Ancor peggiori furono poi le guerre civili, a incominciare dalle rivolte che funestarono la città al

¹ *De civ.*, I, 2, vol. I, p. 6.

² *De civ.*, I, 7, vol. I, pp. 12-13.

³ *De civ.*, III, 14, vol. I, pp. 126-29.

tempo dei Gracchi ¹. In seguito, a dimostrazione che ogni discordia tra cittadini doveva cessare, fu costruito il tempio della Concordia, ma gli avvenimenti posteriori dimostrarono quanto poco vera fosse quella pace ²: infatti scoppiò una guerra tra Mario e Silla, durante la quale furono compiute le peggiori atrocità ³. Forse furono meno gravi le guerre dei Goti, perché questi risparmiarono molti uomini illustri, mentre Silla non ebbe pietà per nessuno ⁴.

Anche Augusto, che credette di aver inaugurato l'era della pace, combatté guerre civili e fece uccidere molti cittadini, tra cui Cicerone, che era sempre stato un paladino della pace e della libertà ⁵.

Ma ad un certo punto l'autore disgustato interrompe questa enumerazione di guerre, ormai è sufficientemente dimostrato quanto male esse abbiano portato a Roma: « Proinde victoriae illae non solida beatorum gaudia fuerunt, sed inania solacia miserorum et ad alia atque alia sterilia mala subeunda illecebrosa incitamenta, minime quietorum » ⁶. Queste guerre portarono tanto male ai Romani, proprio perché, tenendo gli animi in continua apprensione, non permettevano il raggiungimento della pace. A chi gli obiettasse che esse furono necessarie per la formazione e l'espansione dell'impero, Agostino risponde che perché lo stato sia forte, non è necessario si ingrandisca troppo ⁷, anzi, i successi che in questo modo furono conseguiti, costituirono soltanto un bene fittizio: « Quamquam vellem prius paululum inquirere, quae sit ratio, quae prudentia, cum hominum felicitatem non possis ostendere, semper in bellicis claudibus et in sanguine civili vel hostili, tamen humano cum tenebroso timore et cruenta cupiditate versantium, ut vitrea laetitia comparetur fragiliter splendida, cui timeatur horribi-

¹ *De civ.*, III, 24-25, v. I, pp. 150-52.

² *De civ.*, III, 26, v. I, pp. 152-53.

³ *De civ.*, III, 27-28, v. I, pp. 153-56.

⁴ *De civ.*, III, 29, v. I, pp. 156-57.

⁵ *De civ.*, III, 30, v. I, p. 158.

⁶ *De civ.*, III, 17, v. I, p. 136.

⁷ *De civ.*, III, 10, v. I, p. 119.

lius ne repente frangatur, de imperii latitudine ac magnitudine velle gloriari »¹.

L'importante non è che lo stato sia grande, ma che sia efficiente dal punto di vista del benessere umano, che garantisca cioè la tranquillità e la felicità ai suoi cittadini. C'è nella considerazione dello stato, da parte di Agostino, un criterio eudemonistico, che si riscontra senz'altro in tutta la sua opera; ma qui, per amore di polemica, sembra voglia limitare di proposito il suo giudizio al benessere o alla sofferenza individuali, affermando che poco potevano giovare a coloro che erano già morti i successi conseguiti dall'impero, e che, in fondo, non vale la pena che sacrifichi la propria vita chi poi non vedrà i frutti del suo sacrificio: « Quid enim interest eorum, qui sub Romulo deos coluerunt et olim sunt mortui, quod post eorum mortem Romanum tantum crevit imperium? ... Hoc autem de omnibus intellegendum est, qui per ipsum imperium (quamvis decedentibus succedentibusque mortalibus in longa spatia protendatur), paucis diebus vitae suae cursim raptimque transierunt, actuum suorum sarcinas baiulantes »².

Quest'affermazione, a dire il vero, meravaglia, perché è vero che l'autore tiene sempre presente il valore dell'individuo nella società, ma non attribuisce certo alla felicità ed alla volontà individuale un valore così assoluto. A questo punto, contrariamente a quanto era apparso dai testi precedentemente citati, la posizione di Agostino non sembrerebbe molto diversa da quella degli apologisti che precedentemente avevano messo in stato d'accusa l'impero, se non per una maggiore precisione e concretezza nell'indagare fatti particolari e nel passare da questi a giudizi di carattere più generale. Ma proprio per questo la sua opera si distingue dalle altre e non è solo rigidamente polemica anche se nei primi libri si adegua fin troppo al tono generale delle apologie antiromane.

¹ *De civ.*, IV, 3, v. I, p. 165.

² *De civ.*, IV, 5. Si esprime così a proposito dei gladiatori che erano sfuggiti alla prigionia ed avevano raccolto un grande esercito, con il quale devastavano le terre dell'impero. L'autore paragona queste loro gesta alle imprese militari di Roma che aveva aggredito tanti altri popoli, v. I, p. 168.

Come per ogni altro scrittore, anche per Agostino il problema della guerra è solo un aspetto del più grande problema dello stato ed anche i giudizi sull'imperialismo romano vanno ricondotti all'opinione che il nostro autore aveva dell'impero, opinione sulla quale i moderni non sono assolutamente concordi. Non è certo qui il caso di discuterne, né si può pretendere di arrivare a dire la parola definitiva in questa *vexata quaestio*, ma forse la soluzione di questo problema generale non si potrà ottenere che esaminando caso per caso i problemi più particolari e mettendo in luce di volta in volta il perché di quell'apparente disparità di giudizi che dà, a prima vista, l'impressione di una mancanza di ordine.

Si tratta in fondo solo di un'impressione dovuta soprattutto al carattere dello scrittore che si lascia prendere la mano dall'entusiasmo o dall'indignazione, ma anche in questi primi libri del *De civitate*, che sembrano assolutamente contrari ad altri scritti precedenti, si può trovare un filo conduttore che ricollega questi giudizi agli altri.

Nel terzo libro, infatti, deprecando le continue guerre che impedivano lo stabilirsi di una pace duratura, viene in un certo senso a giustificare una parte di queste: « Sed plane pro tantis bellis susceptis et gestis iusta defensio Romanorum est, quod inruentibus sibi inportune inimicis resistere cogebat non aviditas adipiscendae laudis humanae, sed necessitas tuendae salutis et libertatis »¹ e prosegue citando Sallustio² per dimostrare che nel tempo più antico i costumi dei Romani erano migliori e di conseguenza la popolazione più felice ma che in seguito « invidia ex opulentia orta est » per cui il popolo non fu più in pace, senza guerre esterne od interne.

Due sono gli elementi nuovi in questo breve passo *a*) la « iusta defensio » che implica perciò una guerra giusta, *b*) il concetto della « aviditas adipiscendae laudis humanae ». Sulla base del primo Agostino giustifica alcune guerre romane, con il secondo le condanna e passando poi a discutere delle guerre in

¹ *De civ.*, III, 10, v. I, p. 120.

² *De Cat. coniur.*, VI.

genere, fa di questi due concetti i due poli della legittimità e della illegittimità di esse ¹.

L'elemento della giustizia è fondamentale perché, secondo l'autore, è il solo che giustifichi lo stato, se manca la giustizia gli stati sono « magna latrocinia » ² e le loro attività assolutamente biasimevoli. I Romani condussero, è vero, guerre giuste ³, ma il loro stato era basato sulla giustizia? La giustizia e la libertà umana, dice Agostino non sono mai vere, perciò il cristiano deve sentirsi pellegrino su questa terra e non deve curarsi troppo in quale stato viva dato che solo Dio potrà soddisfare il suo desiderio di giustizia e di libertà ⁴. Ma lo stato è necessario per quella naturale tendenza degli uomini a vivere in società e Agostino aveva troppo vivo il senso della realtà per non accorgersi di questo, bisogna quindi fare in modo che lo stato sia il migliore possibile, perché aiuti l'uomo nel suo compito che è quello di diventare migliore. I Romani costruirono lo stato più grande e forte del mondo, ma alla base di questo stava uno sfrenato desiderio di gloria e di potenza, che Agostino mette in rilievo in numerosi passi citando ripetutamente Sallustio e Virgilio ⁵.

Però, mentre per i due scrittori latini questo è un elemento positivo, che aveva permesso al loro popolo di conquistare prima la libertà, poi il dominio del mondo, ed è considerato dannoso solo quando è male indirizzato, all'ambizione personale,

¹ Non si deve poi dimenticare che i casi citati dall'A. per condannare la guerra, si riferiscono soprattutto alle guerre civili, che sono sempre biasimevoli. Se poi non fa qui la necessaria distinzione tra i due tipi di guerra ciò è dovuto all'ardore della polemica. *Ibid.*, p. 120.

² In ciò segue la teoria ciceroniana e cita (*De civ.*, IV, 4) l'episodio del pirata e di Alessandro Magno, che è già in Cicerone (*Rep.*, III, 14).

³ « Si ergo iusta gerendo bella, non impia, non iniqua, Romani imperium tam magnum acquirere potuerunt, numquid tamquam aliqua dea colenda est eis etiam iniquitas aliena? Multum enim ad istam latitudinem imperii eam cooperatam videmus, quae faciebat iniuriosos, ut essent cum quibus iusta bella gererentur et augetur imperium ». *De civ.*, IV, 15, v. I, p. 182.

⁴ *De civ.*, IV, 17-18, v. I, pp. 184-86.

⁵ *De Cat. Coniur.*, 7; *Eneide*, VI (*De civ.*, V, 12, v. I, pp. 232-34).

non al servizio dello stato, per lo scrittore cristiano ciò è moralmente negativo, dato che i Romani non solo fecero le loro guerre ed esercitarono le virtù civiche unicamente per la città terrena ¹, ma si mantennero virtuosi solo per amore di gloria ², il che, se può talvolta essere un bene relativo, è sostanzialmente male ³.

Da questo punto di vista si capisce perché Agostino abbia condannato gran parte della storia di Roma; perché mancavano a questa gli elementi indispensabili a uno stato veramente giusto, ed accentuando qui la sua critica egli non vuole riconoscere i meriti che questa civiltà realmente ebbe, ma vuol mettere in risalto quanto sia migliore lo stato informato ai principî cristiani. Infatti proseguendo nella storia e passando a parlare degli imperatori che s'erano fatti cristiani, tutto viene visto in una luce diversa, e anche le guerre, che purtroppo non sono ancora terminate, vengono giudicate diversamente. Questi imperatori « eandem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae, non pro saturandis inimicitiarum odiis exerunt » ⁴, il loro regno fu più felice, come nel caso di Costantino che « diu imperavit, universum orbem Romanum unus Augustus tenuit et defendit; in administrandis et gerendis bellis victoriosissimus fuit, in tyrannis obprimendis per omnia prosperatus est » ⁵.

Naturalmente, sotto la guida di tali capi, tutte le guerre vengono legittimate e la difesa dell'impero è un preciso dovere

¹ *De civ.*, V, 17, v. I, p. 244.

² *De civ.*, V, 12, v. I, pp. 232-38.

³ « Nam sanius videt, qui et amorem laudis vitium esse cognoscit, quod nec poetam fugit Horatium, qui ait: *Laudis amore tumes, sunt certa piacula quae te / Ter pure lecto poterunt recreare libello* (*Ep.*, I, I, 36). Idemque in carmine lyrico ad reprimendam dominandi libidinem ita cecinit: *Latius regnes avidum domando / Spiritum, quam si Libyam remotis / Gadibus iungas et uterque Poenus / Serviat uni* (*Carm.*, II, 2, 9). Verum tamen qui libidines turpiores fide pietatis impetrato Spiritu sancto et amore intellegibilis pulchritudinis non refrenat, melius saltem cupiditate humanae laudis et gloriae non quidem iam sancti, sed minus turpes sunt » (*De civ.*, V, 13, v. I, p. 239).

⁴ *De civ.*, V, 24, v. I, p. 261.

⁵ *De civ.*, V, 25, v. I, p. 262.

di ogni cittadino, poiché la guerra difensiva, come s'è visto, è sempre giusta.

Le stesse cose egli ebbe occasione di ripetere, mentre ancora stava scrivendo il *De civitate*, nel rispondere a Bonifacio il quale in una sua lettera gli chiedeva vari consigli e fra l'altro gli esponeva i suoi dubbi sulla legittimità della sua professione ¹.

A questo proposito Agostino rispose: « Noli existimare neminem Deo placere posse, qui in armis bellicis militat », era soldato anche Davide, che certamente agiva per volontà divina, il centurione del Vangelo (*Matteo VIII, 8, 10*), il centurione di cui parlano gli *Atti (X, 4-8)*, i soldati che si recarono da Giovanni (*Luca III, 14*) ². La guerra sarebbe male se condotta con cattive intenzioni, ma in questo modo, « non enim pax quaeritur, ut bellum excitetur, sed bellum geritur, ut pax acquiratur » ³.

Questo concetto della pace che deve essere lo scopo della guerra, non è un accenno occasionale dello scrittore, ma forse l'elemento fondamentale del suo pensiero su di essa.

Infatti qualche anno più tardi, scrivendo ancora a Bonifacio, egli ha modo di ribadire nuovamente questo pensiero per tranquillizzare quello spirito inquieto. La guerra è certamente un male, ma se essa può evitare mali peggiori non la si può biasimare: « Quid autem dicam de vastatione Africae, quam faciunt Afri barbari resistente nullo, dum tu talibus tuis necessitatibus occuparis nec aliquid ordinas, unde ista calamitas avertatur? » ⁴.

Ora è addirittura un rimprovero, sembra quasi che lo scrittore accusi questo soldato che si arrovela con certi falsi scrupoli e non si impegna come dovrebbe nel compiere il suo preciso dovere. Se non ci fosse nessuno che ristabilisca l'ordine, magari con la forza, a che punto sarebbero potuti arrivare i barbari? Essi avrebbero devastati e resi deserti luoghi ora

¹ Bonifacio era tribuno militare in Africa, e in seguito combatté contro i Vandali (*Ep.*, CCXX, 7, p. 436).

² *Ep.*, CLXXXIX, 4. Cfr. parte IV, ed. GOLDBACHER, Vienna 1911, pp. 133-34.

³ *Ep.*, CLXXXIX, 6, p. 135.

⁴ *Ep.*, CCXX, 7, p. 436.

ricchi di vita e di popolazione, ma, una volta vinti, possono diventare soggetti e tributari dello stato romano. Qui Agostino parla come un esemplare cittadino romano, entusiasta dello stato e dei suoi successi, senza più dubbi sulla liceità, per un cristiano, a prendere parte alle guerre, durante le quali, anzi, egli ha modo di fare del bene. Ragione per cui, conclude, « ... ut in ipsis bellis, si adhuc in eis te versari opus est, fidem teneas, pacem quaeras ; ut ex mundi bonis facias opera bona et propter mundi bona non facias opera mala... »¹.

Anche negli scritti precedenti l'autore aveva accennato ripetutamente alla pace, come al bene più grande che gli uomini possano possedere, ma d'ora in poi questo pensiero si fa sempre più vivo nelle sue opere ed assume un'importanza grandissima. Forse, dopo aver visto tante distruzioni e tante stragi, Agostino sente più che mai la necessità della pace e la ripugnanza per la guerra che, è sempre un male : « An forte displicet bonis iniquissima improbitate pugnare et finitimos quietos nullamque iniuriam facientes ad dilatandum regnum bello spontaneo provocare ? Plane si ita sentiunt adprobo et laudo »². Ma non solo la guerra che ha come scopo di aggredire altri popoli, anche la guerra giusta è un male, perché presuppone un nemico dalla parte del torto, e questo non può non dispiacere a chi deve combattere : « videant ergo ne forte non pertineat ad viros bonos gaudere de regni latitudine. Iniquitas enim eorum, cum quibus iusta bella gesta sunt, regnum adiuvit ut cresceret, quod utique parvum esset, si quies et iustitia finitimorum contra se bellum geri nulla provocaret iniuria ac si felicioribus rebus humanis omnia regna parva essent concordi vicinitate laetantia et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae civium. Proinde belligerare et perdomitis gentibus dilatare regnum malis videtur felicitas, bonis necessitas. Sed quia peius esset, ut iniuriosi iustioribus dominarentur, ideo non incongrue dicitur etiam ista felicitas. Sed procul dubio felicitas maior est vicinum bonum habere concordem quam

¹ *Ep.*, CCXX, 12, p. 441.

² *De civ.*, IV, 14, v. I, pp. 181-82.

vicinum malum subiugare bellantem. Mala vota sunt optare habere quem oderis vel quem timeas, ut possit esse quem vincas »¹.

Come si vede, l'ideale agostiniano è sempre stato quello di un ordine che permetta ai vari stati di vivere pacificamente l'uno accanto all'altro, come vivono nell'ambito dello stato le famiglie, e nelle famiglie i singoli individui, ma se prima nei suoi scritti aveva lasciato forse maggior campo al problema della guerra, ora insiste sempre di più sulla pace, sviluppando tale pensiero in modo a volte paradossale. È questo il tempo in cui scrive gli ultimi libri del *De civitate*, nei quali egli viene a dimostrare che se è vero che ci sono delle guerre giuste e necessarie, queste però potrebbero essere sempre evitate se gli uomini fossero più saggi², e capissero che tutto il loro lavoro, tutti i loro sforzi tendono solo alla pace. In fondo anche le guerre, nelle intenzioni dei belligeranti hanno un fine buono, perché, come non c'è nessuno che non desideri la propria felicità, così non c'è nessuno che non desideri la pace. « Quando quidem et ipsi, qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt, ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire. Nam quid est aliud victoria nisi subiectio repugnantium? Quod cum factum fuerit, pax erit. Pacis igitur intentione geruntur et bella, ab his etiam, qui virtutem bellicam student exercere imperando atque pugnando. Unde pacem constat belli esse optabilem finem. Omnis enim homo etiam belligerando pacem requirit; nemo autem bellum pacificando »³.

Dopo questa premessa di carattere generale l'autore passa ad esempi pratici che spesso sono un po' forzati: anche coloro che sembrano voler turbare la pace desiderano invece conquistarla, magari con una rivolta od un atto di violenza che cambi una situazione per loro intollerabile, gli stessi briganti devono per forza mantenere la pace tra di loro. Come nell'ambito della famiglia il padre può ristabilire l'ordine e la tranquillità mi-

¹ *De civ.*, IV, 15, v. I, p. 182.

² *De civ.*, XIX, 5, v. II, Vienna 1900, pp. 380-81.

³ *De civ.*, XIX, 12, v. II, p. 390.

nacciati, sgridando e punendo, perché la sua autorità sia rispettata, così lo stato conduce le guerre per imporre ad altri le sue leggi sottomettendoli alla sua pace. Neppure gli esseri più malvagi, prosegue lo scrittore, possono sottrarsi a questa legge di natura, e cita l'esempio di Caco, il fantastico personaggio virgiliano ¹, il quale, perpetrando tante malvagità, dimostrava se non altro di voler aver pace con se stesso, ed essere felice e tranquillo.

Esempi di questo genere potrebbero far sorgere dei dubbi sulla validità morale del concetto della pace; ma anche per questa, come per la guerra, Agostino fa una distinzione sulla base della giustizia.

Ci può essere una pace ingiusta ed è quella desiderata da chi non ama la giustizia, che è cosa divina, e da chi vuole sostituirsi a Dio nell'esercizio di essa. Chi si comporta così è accecato dalla superbia e « odit ergo iustam pacem Dei et amat iniquam pacem suam. Non amare tamen qualemcumque pacem nullo modo potest. Nullius quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia » ².

Naturalmente la pace e la giustizia che si possono ottenere sulla terra sono ben lontane da quelle che la *civitas caelestis* potrà dare, tuttavia hanno la loro importanza ed Agostino lo ripete anche quando nel 429 scrive a Dario, giunto in Africa per sedare la rivolta provocata da Bonifacio. Agostino lo loda per aver saputo compiere la sua opera senza aver fatto uso delle armi: acquista merito presso Dio chi combatte per una giusta causa e per legittima difesa, ma è degno di maggior lode chi riesce a « ipsa bella verbo occidere quam homines ferro et adquirere vel obtinere pacem pace non bello. Nam et hi, qui pugnant, si boni sunt, procul dubio pacem sed tamen per sanguinem quaerunt; tu autem, ne cuiusquam sanguinis quaeretur, es missus. Est itaque aliis illa necessitas, tibi ista felicitas » ³.

¹ *De civ.*, XIX, 12, v. II, pp. 391-92; *Eneide*, VIII, 195 sg.

² *De civ.*, XIX, 12, v. II, p. 393.

³ *Ep.*, CCXXIX, 2, p. 498.

È evidente, arrivati a questo punto, che Agostino per primo ha saputo affrontare e risolvere il problema della guerra, con realismo ed equilibrio, dimostrando di avere a questo proposito un pensiero ben definito, anche se tale pensiero non è compiutamente ed organicamente espresso in un'apposita opera. Ciò è dovuto senz'altro alla forte personalità dell'autore, ma anche al fatto che, a differenza degli scrittori precedenti, Agostino vive in un periodo in cui il cristianesimo, non solo non era più visto con diffidenza da parte dell'autorità statale (il che generava per reazione un'accentuazione di quanto nella dottrina cristiana vi era di antisociale), ma stava addirittura inserendosi nello stato stesso, trovandosi quindi di fronte a problemi e responsabilità ben definite, che non poteva trascurare o risolvere in modo vago od ipotetico.

Così aveva potuto fare Origene che si era espresso con una teoria quanto mai incerta e poco attuabile, mentre, nello stesso tempo, Tertulliano aveva potuto sostenere principî completamente opposti, ma allora il cristianesimo era ancora un fenomeno relativamente limitato, e se anche, diffondendosi rapidamente, molti dei suoi membri si trovavano di fronte a determinate responsabilità sociali, tali responsabilità potevano essere risolte personalmente da ciascun individuo, caso per caso, mentre solo in via d'ipotesi si poteva costruire una dottrina sociale del cristianesimo, da contrapporre o da sostituire a quella dello stato romano.

Ora, nel IV-V secolo, è in atto un processo di trasformazione e, nonostante nello stato ci siano ancora molti pagani, la prevalenza numerica dei cristiani ed il fatto che alcuni imperatori si siano convertiti al cristianesimo, fa sì che certe responsabilità sociali vadano risolte, non più come caso di coscienza personale, ma in base a principî ben definiti e validi per tutti.

Questo momento di passaggio, che è il passaggio dall'antichità al medioevo, è rappresentato da Agostino. Che egli appartenga alla prima o alla seconda di queste due epoche, è problema assai difficile da risolvere; certo egli ha accolto in sé tutta l'eredità del mondo classico e vi ha trasfuso nuovi valori e nuovi principî, che i suoi successori rielaboreranno in modo più rigoroso. Così avviene per quest'argomento. Pur non po-

tendosi parlare di una compiuta teoria, in Agostino sono presenti i principî sia di una filosofia della guerra, sia di un codice della guerra stessa ¹. Essi potrebbero essere così brevemente riassunti: riallacciandosi alla dottrina della provvidenza, Agostino considera la guerra necessaria e spesso voluta da Dio ², comunque è sempre permessa dalla provvidenza ³, essa quindi non può essere condannata in modo assoluto ⁴. Giudicare se sia un bene o un male sarebbe un presumere di poter giudicare il segreto di Dio ⁵; gli uomini devono solo preoccuparsi di evitarne gli eccessi e di agire in ogni occasione secondo i precetti della Chiesa ⁶.

Partendo da questo punto di vista, sembrerebbe logico concludere che ogni guerra debba risolversi vittoriosamente per chi combatte per una giusta causa. Di solito è piuttosto difficile stabilire chi si trovi dalla parte del torto e chi abbia invece ragione; Agostino non si preoccupa però di questo, ma osserva come spesso la vittoria arrida a chi molto evidentemente non ha ragione. Ciò tuttavia non disturba eccessivamente la sua teoria che giustifica anche questo appoggiandosi al pensiero che la provvidenza può permettere la guerra, anche se ingiusta, come prova, e con la guerra anche la sconfitta ⁷.

Questa concezione è fortemente mistica, ma Agostino aveva troppo vivo il senso della responsabilità umana per fermarsi a questo punto. Perciò si chiede quali siano le responsabilità di chi combatte e risponde, come s'è visto, che il soldato non è mai colpevole quando obbedisce ad un'autorità costituita, chi dichiara la guerra invece ne porta tutte le responsabilità e perciò deve fare in modo di intraprendere solo guerre giuste.

¹ Cfr. MONCEAUX, *St. Augustin et la guerre*, in *L'église et le droit de guerre*, Parigi 1913.

² *De civ.*, XV, 4, v. II, pp. 63-64.

³ *C. Faustum*, XXII, 75, pp. 673-74.

⁴ *C. Faustum*, XXII, 74, 75; *Quaestiones in Heptateucum*, IV, 42-44, pp. 351-53; VI, 10, pp. 428-29.

⁵ *C. Faustum*, XXII, 78, pp. 678-80.

⁶ *De civ.*, XIX, 7, v. II, p. 384; *C. Faustum*, XXII, 74, pp. 671-73.

⁷ *De civ.*, I, v. I, p. 5; V, 22, v. I, pp. 257-58; XVI, 43, v. II, pp. 200-203; XIX, 15, v. II, p. 400.

Ma quando sono giuste? Anzitutto quando sono difensive ed hanno per scopo la salvezza dello stato: « Scio in libro Ciceronis tertio, nisi fallor, de republica disputari, nullum bellum suscipi a civitate optima, nisi aut pro fide, aut pro salute. Quid autem dicat pro salute, vel intellegi quam salutem velit, alio loco demonstrans... Constat ergo cum pro ea salute voluisse bellum suscipi a civitate, qua fit ut maneat hic civitas, sicut dicit, aeterna, quamvis morientibus et nascentibus singulis,... Mors quippe, ut dicit, non hominum singulorum, sed universae poena est civitatis, quae a poena plerumque singulos vindicat »¹. Poi quando servono a reprimere l'ingiustizia del nemico: « Iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti; quae iniquitas utique hominis est dolenda, quia hominum est, etsi nulla ex ea bellandi necessitas nascerentur »².

In breve poi così viene definita: « Iusta autem bella ea definiri solent quae ulciscuntur iniurias, si qua gens, vel civitas, quae bello petenda est vel vindicare neglexerit quod a suis inprobe factum est vel reddere quod per iniurias ablatum est. Sed etiam hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod Deus imperat »³.

In tali guerre, ogni mezzo è legittimo per conquistare la vittoria⁴, che è il mezzo di cui Dio si serve per punire o correggere, anche lo stratagemma è ammesso, anzi, Agostino arriva al punto di pensare ad una violenza e ad una punizione misericordiosa⁵.

Il nostro autore dunque non considera mai la guerra semplicemente come fatto d'armi che si esaurisce in sé, ma la vede in una visione più complessa come uno degli elementi capaci di realizzare la giustizia.

¹ *De civ.*, XXII, 6, v. II, pp. 593-94.

² *De civ.*, XIX, 7, v. II, p. 384.

³ *Quaestiones in Heptateucum*, VI, 10, ed. ZYCHA, Vienna 1895, p. 428.

⁴ « Cum autem iustum bellum susceperit, utrum aperta pugna, utrum insidiis vincat, nihil ad iustitiam interest ». *Quaestiones in Hept.*, VI, 10, p. 428.

⁵ *Ep.*, CXXXVIII, 2, p. 127; *De civ.*, XIX, 16, v. II, pp. 401-402.

Ora proprio qui sta il punto più debole della concezione agostiniana, perché attribuendo agli uomini il giudicare quando una guerra sia giusta (ad eccezione naturalmente del caso in cui Dio stesso la ordina), non si preoccupa del fatto che tale giudizio è sempre relativo, dipendente dagli individui, dalle circostanze e da tanti altri fattori che non danno certo un fondamento obiettivo al criterio della giustizia. Questo sarà compito degli scrittori successivi che risolveranno il problema appellandosi al giudizio insindacabile della Chiesa.

CAPITOLO SETTIMO

LA GUERRA CONTRO GLI ERETICI

Nell'esame dei testi agostiniani che interessano il problema della guerra, non si possono trascurare quelli che si riferiscono alla persecuzione degli eretici da parte dello stato e con l'appoggio della Chiesa. Oggi un tale problema non avrebbe più diritto di cittadinanza, né ci riesce facile capire come possa essere inserito in quello della guerra, ma ai tempi di Agostino non era ancora sorta la differenza tra diritto internazionale e diritto pubblico; non solo, ma con lui, quella che prima era stata la voce isolata di qualche scrittore intollerante, comincia ad essere la parola ufficiale della Chiesa che chiede allo stato il suo intervento contro i ribelli all'autorità religiosa.

Nei secoli precedenti, accanto ai fautori di un intervento dello stato nelle questioni interne della Chiesa, non erano mancati coloro che si erano opposti all'intolleranza religiosa¹, ma non si può attribuire agli scrittori anteriori al V secolo, un'im-

¹ Tra i primi, si può citare a questo proposito Tertulliano che, rivolgendosi ad un ufficiale che perseguitava i cristiani in Africa, dice che la religione è frutto di persuasione, non di costrizione (*Ad Scapulam*, ed. OEHLER, vol. I, Lipsia 1853, 2) per quanto non si debba dimenticare che Tertulliano scriveva durante una persecuzione e in difesa del cristianesimo. Considerando il carattere ed il pensiero di Tertulliano, quale appare dalle sue opere, non credo che sarebbe stato tanto tollerante se non fosse appartenuto ad una religione che in quel momento veniva perseguitata e per di più ad una setta che nel cristianesimo stesso era in minoranza. Lo stesso dice anche Lattanzio in *Epit. delle Div. Inst.*, ed. FRITZSCHES, 54 e *Div. Instit.*, V, 20, in cui accenna anche all'intolleranza del Vangelo. Cfr. EUSEBIO, *Hist. eccl.*, X, 4, 16.

portanza eccessiva in questo senso, sebbene non manchi chi afferma che il concetto di guerra santa sia già sorto con Costantino ¹.

Più che nella guerra contro Licinio però, una tendenza di questo genere andrebbe vista nella questione dei donatisti prima, degli ariani poi. Indubbiamente questo è un primo passo verso quel sistema che molto più tardi porterà al pensiero della guerra santa, ma per giungere a questo occorrono condizioni sociali e politiche, sia dello stato che della Chiesa, quali non esistevano assolutamente ai tempi di Costantino.

Quest'imperatore, che cercò sempre di intromettersi in questioni che sarebbero dovute essere di competenza esclusiva della Chiesa ², fu in realtà molto più tollerante verso i pagani che verso gli eretici, ed anche allora, da parte cristiana, ci fu chi gli si oppose ³ in omaggio alla legge che garantisca la più ampia libertà religiosa ⁴.

Ma in seguito anche gli scrittori cristiani mutarono il loro atteggiamento. Il primo è forse Giulio Firmico Materno che conclude il suo libello polemico *De errore profanarum religionum*, con un invito all'imperatore, in questo caso a Costanzo, a perseguire il paganesimo, in obbedienza ai libri santi che vietano l'adorazione degli idoli e degli dèi estranei al cristianesimo ⁵.

Così facendo, dice lo scrittore, gli imperatori non solo seguiranno la volontà divina, ma otterranno da Dio fortuna e vittoria, perché i popoli superbi furono soggiogati e ancora lo saranno, come premio ai re per la loro fede ⁶.

¹ BERKHOF, *Kirche u. Kaiser*, Zurigo 1947, p. 72 sg.

² *Konstantin. Briefe im Appendix zu Optatus*, rec. ZIWSA, N. VII, p. 211, 22-24 e pp. 212, 7-13.

³ In occasione dei concili di Sardica e di Milano (a. 342 e 355) mentre egli cercava di imporre l'arianesimo, Ilario scriveva ribadendo il concetto della tolleranza religiosa che per lui non aveva però un valore politico ma solo teologico (*S. Hilarii ep. Pictav., Opera*, pars IV, rec. A. FEDER, Vienna-Lipsia 1916, CSEL, vol. LXV, pp. 65, 5 e 183-85, 3-13), e così anche ATANASIO, *Historia Arianorum*, ed. OPITZ, 33, 1-3; 67, 2.

⁴ *Cod. Teodos.*, IX, 16, 9.

⁵ C. 28, 6, CSEL, ed. C. HALM, Vienna 1867, p. 125.

⁶ C. 29, 3 e 4, p. 120.

Con ciò egli pone il principio del « do ut des » della Chiesa nei confronti dello stato, principio che nei secoli che seguiranno avrà grandissimo sviluppo. È una promessa di reciproco aiuto che impegna il potere secolare ad armarsi in difesa della Chiesa e talvolta anche a passare all'offensiva contro chi può turbare o non vuol sottoporsi all'ordine da essa stabilito; in cambio c'è la garanzia della protezione divina.

Non si sentono più ormai voci di tolleranza; mentre una durezza spesso spietata viene esercitata dalla Chiesa contro i non cristiani.

Basterebbe ricordare Sant'Ambrogio che in molte occasioni si dimostrò contrario ad ogni violenza; ma quando Teodosio pretese che fossero risarciti i danni per l'incendio della sinagoga di Callinico, egli si oppose dicendo che è un dovere perseguitare gli eretici, perché così insegna la Bibbia ¹.

Ma lo scrittore che si espresse più chiaramente, in questo senso, e che stabilì dei principî che più tardi portarono a conseguenze allora impensabili, fu proprio Sant'Agostino. In un primo tempo, come egli stesso ebbe occasione di dire scrivendo a Vincenzo, gli era parso di non dover trattare gli eretici con la forza ma con la persuasione della parola di Dio ², ma in seguito cambiò opinione e trovò giusto far ricorso alla legge e alla costrizione, non per desiderio di vendetta, ma per poter correggere chi, altrimenti, non si sarebbe lasciato indirizzare sulla giusta via ³.

Una condotta di questo genere oltre a suscitare la ribellione degli avversari, non poteva non far sorgere molti dubbi negli stessi cattolici, e per gli uni e per gli altri Agostino scrisse ripetutamente, sostenendo il suo punto di vista con argomenti che a volte sono evidentemente piuttosto deboli.

Per ciò mi sembra significativo che egli, come fecero spesso anche coloro che difesero questa posizione in seguito, quando

¹ *Ep.*, XL, *P. L.*, vol. XVI, 1148-60 (a. 388), cfr. *Ep.*, XVII, I e *De Fide*, 16, 139, *Pol.*, XVI, 612.

² *Ep. XCIII a Vincenzo*, CSEL, vol. 34 (2), pp. 445-96.

³ « Sed donatistae nimium inquieti sunt, quos per ordinatas a Deo potestates cohiberi atque corrigi non mihi videtur inutile ». *Ep.*, XCIII, I.

ormai non c'era più bisogno di giustificarla, insista sul fatto che, oltre ad essere un'azione valida per se stessa, è anche una legittima difesa dei cattolici contro chi per primo si era ribellato ed aveva compiuto atti di violenza contro di essi ¹.

Non è il caso di dubitare della verità di queste affermazioni, ma non si può fare a meno di notare come Agostino vi insista, quasi per offrire a chi ancora dubiti della validità di tale condotta, un argomento che la giustifichi sotto ogni aspetto.

Così nella lettera diretta a Marcellino ² egli descrive a tinte piuttosto forti i soprusi di cui furono vittime i cattolici. Da queste violenze — dice — è giusto che essi si difendano, ma la difesa diventa anche un loro dovere, anzitutto perché un intervento tempestivo è salutare per gli stessi nemici e inoltre perché è espressamente stabilito dalla legge. C'erano infatti precise disposizioni che colpivano eretici e scismatici, e ad esse Agostino si appellò più di una volta, insistendo anche presso gli imperatori perché venissero applicate come già era avvenuto precedentemente ³.

¹ *Ep.*, XCIII, 1 e 8; *Ep.*, XCVIII, CSEL, vol. 34 (2), pp. 516-20.

² *Ep.*, CXXXIII, CSEL, vol. 44, pp. 80-84, § 1 (a. 411), cfr. *Ep.*, CXXXIV, pp. 84-88, part. § 4, p. 87.

³ Ce ne dà notizia lo stesso Agostino in una lettera a Marcellino: « Nam et illud, quo in nos solent graviter inritari, quod reges terrae, quos tanto ante praedictum est Christo domino servituros, leges contra haereticos et scismaticos pro catholica pace constituunt, credimus quod aliquando cogitaverint non esse culpandum, quia et antiqui reges non solum gentis Hebraicae sed etiam alienigenae ne quisquam contra deum Israhel, hoc est verum deum, non tantum faceret, sed vel dicere aliquid, omnes regni sui populos praeceptis minacissimis terruerunt ». *Ep.*, CXXIX, CSEL, vol. 44, § 4, p. 36; cfr. *Ep.*, LXXXVIII, vol. 34 (2), pp. 413, 25 e 414, 2; *Ep.*, XCVII, p. 517 e *Ep.*, CXXXIII, CSEL, vol. 44, pp. 80-84; *Ep.*, CLXXXV, CSEL, vol. 57, pp. 1-44. Dal punto di vista dei cattolici queste leggi trovano conferma, non solo nell'A. T. ma anche nel Nuovo (*Ep.*, XCIII, § 4, 20 e LXXXVII, CSEL, vol. 34 (2), pp. 402-403: « ... nam et terrenae potestates cum schismaticos persequuntur ea regula se defendunt, qua dicit apostolus: qui resistit potestati, dei ordinationi resistit » (*Rom.*, 13, 2-4). Un'espressione della lettera CXXIX mi pare sia particolarmente importante « ... non solum gentis Hebraicae sed etiam alienigenae... » ma non so fino a che punto si possa tradurre l'aggettivo alienigenae con straniera, tanto più che in seguito è limitato da « ... omnes regni sui populos ». Si potrebbe forse pensare che con ciò Agostino legittimi un'eventuale

Egli non trascura mai di raccomandare di non voler inferire, ma di lasciarsi guidare solo dalla volontà di salvare chi si vuol allontanare dalla verità, e si ispira su questo punto ad una dottrina pedagogica, per così dire paternalistica, ben comprensibile dal punto di vista di un vescovo del V secolo, non solo, ma anche da quello dell'Agostino più tardo, tanto più severo e rigidamente ecclesiastico di quello del primo periodo (nessuna di queste lettere è anteriore al 405).

Scrivendo a Bonifacio, nel 417, così si esprimeva: *Valde mihi gratum est, quod inter occupationes villicas curam quoque religionis habere non neglegis in homines in dispersione ac divisione constitutos ad viam salutis et pacis revocare desideras*¹.

Ma il documento più interessante a questo riguardo è la lettera a Vincenzo, nella quale sono riassunti tutti i motivi più frammentariamente espressi in altri testi. Questo scritto è diretto ad un cristiano che probabilmente aveva avanzato qualche dubbio sulla moralità della costrizione nei confronti degli scismatici, e del ricorso all'autorità dello stato; non c'è quindi l'impronta polemica che si trova in altre lettere dirette ad avversari, ma il pensiero dell'autore è nitidamente espresso in una lunga trattazione che rende quest'epistola quasi un libello.

La prima osservazione che in quest'occasione verrebbe logico di fare è la seguente: come si concilia questa linea di condotta con il precetto evangelico di non rendere male per male?

Se non si punissero gli eretici, dice Agostino, « *si sic contemneremus et toleraremus, ut nihil omnino quod ad eos terrendos ac corrigendos valere posset, excogitaretur et ageretur a nobis, vere malum pro malo redderemus. Si enim quisquam inimicum suum periculosis febribus phreneticum factum currere videret in praeceps, nonne tunc potius malum pro malo redderet, si eum sic currere permetteret, quam si corripiendum*

azione di forza contro popoli stranieri, ma questo come problema cade se si pensa appunto che a quei tempi non ci sarebbe stata differenza dal punto di vista giuridico. Certamente questa frase non ha il significato che potrebbe avere in Gregorio Magno.

¹ *Ep.*, CLXXXV A, CSEL, vol. 57, p. 44.

ligandumque curaret? Et tamen tunc ei et molestissimus adversissimus videretur, quando utilissimus et misericordissimus extitisset: sed plane salute reparata tanto uberius ei gratias ageret, quanto sibi eum minus pepercisse sensisset »¹.

Questo paragone degli eretici che sono come ammalati incapaci di controllare le proprie azioni, ricorre frequentemente², e a questo pensiero sono informati i precetti con i quali Agostino accompagna le lettere dirette agli ufficiali imperiali.

Così quando Marcellino fu mandato in Africa in seguito a disordini durante i quali circumcellioni e donatisti avevano ucciso due cattolici, Agostino gli raccomandò di non punirli in modo pari al misfatto commesso, non per impedire con ciò lo svolgimento di una giusta punizione, ma perché è meglio lasciare in vita il colpevole, in modo che possa pentirsi delle sue azioni³. Il giudice cristiano deve sentire il dovere di punirli, non per vendetta, ma per far loro del bene, perciò non li dovrà torturare, ma basterà che li faccia fustigare, come fanno i genitori e i maestri. In questi casi è più importante « inquirere » che giudicare, per poter rendere chiara la colpa in modo che essi possano pentirsene. La misericordia è un vanto dei cristiani (cfr. *Phil.* 4, 5 e *Tit.* 3, 2): anche Davide fu mansueto, pur punendo i suoi nemici, e questo rese ancor più manifesta la sua potenza (*I Re* 24, 1-8)⁴. Infine, prosegue Agostino, poiché sei stato mandato come difensore della Chiesa, bada di non nuocerle con una cattiva fama. Se non vuoi ascoltarmi come amico che te lo chiede, ascoltami come vescovo che te lo consiglia, tratta costoro come ammalati che abbiano bisogno di cure⁵.

In riferimento a questa stessa lettera, poco dopo egli scrisse ad Apringio, raccomandando di usare con giustizia quella spada che l'apostolo dice non essere portata invano⁶.

¹ *Ep.*, XCIII, CSEL, vol. 34 (2), p. 445 e 1.

² *Ep.*, CXXXIII, CSEL, vol. 44, p. 83; *Ep.*, CXXXIV, *ibid.*, pp. 84-88; *Ep.*, CLXXIII, vol. 44, pp. 641 e 647.

³ *Ep.*, CXXXIII, § 1, pp. 80-81.

⁴ *Ibid.*, § 2, p. 82.

⁵ *Ibid.*, § 3, p. 83.

⁶ *Ep.*, CXXXIV.

Rimane però la domanda più importante, che evidentemente anche Agostino si era rivolta: che valore ha una conversione imposta?

Nella lettera a Vincenzo ¹ egli risponde che la difficoltà maggiore sta nel fatto che molti di questi eretici non vogliono abbandonare la tradizione familiare, forse per paura, per tornare nella Chiesa, cosa che in fondo essi desiderano. L'argomento in verità non è molto forte, e l'autore passa subito a dimostrare che questo trova la migliore conferma nel Vangelo ²: « Non omnis qui parcit, amicus est; nec omnis qui verberat, inimicus. Meliora sunt vulnera amici, quam voluntaria oscula inimici » (*Prov.* XXVII, 6), anche amando è meglio essere severi, infatti chi ci può amare più di Dio? Eppure egli ci punisce; e in questo senso va inteso il « quoscumque inveneritis cogite intrare » (*Luca* XIV, 23).

L'interpretazione di questo brano evangelico che qui è solo accennata, viene più diffusamente esposta nella lettera a Donato ³, che accusava Agostino di non rispettare con ciò il libero arbitrio.

¹ *Ep.*, XCIII, § 1.

² *Ep.*, XCIII, § 2, 4 e prosegue (§ 3, 9) dicendo che esempi simili si trovano anche nell'Antico Testamento (*Psalms.*, II, 10, 11, 12). In un primo tempo Nabucodonosor perseguitava quelli che non volevano adorare gli idoli, poi avvenne il contrario, così dapprima i cristiani erano perseguitati, poi dovranno perseguitare gli eretici (§ 3, 10). Così devono fare perché le leggi date dagli imperatori sono contrarie al paganesimo.

³ *Ep.*, CLXXIII, CSEL, vol. 44, p. 647: « Hoc et in illa convivii similitudine satis evidenter ostendit, ubi misit ad invitatos et venire noluerunt, et ait servo (*Luca*, XIV, 21-23). — Exi in plateas et vicos civitatis et pauperes et debiles et caecos et claudos introduc huc. Et ait servus domino: Factum est ut imperasti, et adhuc locus est —. Et ait dominus servo: — Exi in vias et saepes et compelle intrare, ut impleatur domus mea. — Vide nunc, quam ad modum de his qui prius venerunt dictum est: — Introduc eos —, non dictum est — Compelle —, ita significata sunt ecclesiae primordia adhuc crescentis, ut essent vires etiam compellendi. Proinde, quia oportebat eius iam viribus et magnitudine roborata etiam compelli homines ad convivium salutis aeternae, posteaquam dictum est: — Factum est quod dixisti, et adhuc est locus — — Exi — inquit — in vias et saepes et compelle intrare — ».

La questione era assai grave e l'autore, mi sembra, elude il problema, almeno dal punto di vista da cui lo vedeva l'interlocutore e ripete il motivo su cui già aveva insistito, del dovere da parte del cristiano di salvare chi si vuol perdere: « Dicis Deum dedisse liberum arbitrium, inde non debere cogi hominem nec ad bonum. Quare ergo illi, de quibus supra dixi, coguntur ad bonum? Adtende ergo, quod considerare non vis, ideo voluntas bona misericorditer impenditur, ut mala voluntas hominis dirigatur. Nam quis nesciat nec damnari hominem nisi merito malae voluntatis nec liberari, nisi bonam habuerit voluntatem? Non tamen ideo, qui diliguntur, malae suae voluntati impune et crudeliter permittendi sunt, sed, ubi potestas datur, et a malo prohibendi et ad bonum cogendi »¹.

Anche questa volta Agostino polemizza con gli avversari e non si preoccupa di chiarire il problema nei suoi termini e nel suo sviluppo, dato che non gli sembra assolutamente da mettere in dubbio la legittimità di questa linea di condotta per la morale cristiana, né, tanto meno, il rispetto per il libero arbitrio.

Questa polemica con gli avversari prende forma di dibattito nel *Contra literas Petilianus*, in cui non ci sono elementi sostanzialmente nuovi, e l'impegno polemico non serve certo a rendere più chiari certi punti fondamentali. A Petiliano che obietta che la carità cristiana non usa la forza contro nessuno, l'autore risponde ritorcendo l'accusa, ed incolpando gli avversari di essere lupi travestiti da agnelli².

L'accusa non è infondata dato che per primi essi avevano chiesto l'aiuto del braccio secolare³ e che quindi, in questa occasione, non si sentivano offesi dalla poca tolleranza dei cattolici nei loro riguardi, ma piuttosto dall'ostilità che anche lo stato dimostrava loro. Stabilito che la legge divina autorizza questa persecuzione degli eretici, Agostino non accetta più la

¹ *Ibid.*, p. 641.

² *Contra literas Petilianus* (CSEL, Vienna 1909, ed. M. PETSCHERING, vol. 52), II, LXXVIII, 173-74, pp. 107-108.

³ *Ep.*, CXXIX, § 4 (cit.), p. 36.

discussione sul fatto della tolleranza, si limita a citare o ad interpretare i passi delle Scritture ¹.

Così, con Agostino, l'appello all'intervento dello stato contro gli eretici, assume l'aspetto di una richiesta ufficiale. E questo uso continuò perché in suo favore si espressero anche Leone Magno ² e più tardi il grande Gregorio con il quale questi principî ebbero un ulteriore sviluppo.

Infatti con Agostino e Leone I avevano significato un inizio di assolutismo da parte della Chiesa, non solo, ma anche una stretta interdipendenza tra questa lo stato (al quale Leone I attribuiva una missione provvidenziale); tuttavia gli eretici erano nemici, per così dire, interni e queste azioni ai loro danni si sarebbero potute vedere come una misura di polizia religiosopolitica ³.

Con Gregorio invece gli eretici non sono più solo i nemici interni, ma vengono assimilati ai nemici esterni, e questo con

¹ « Qui peccat non peccat legis auctoritate, sed contra legis auctoritatem, quia vero interrogas quae sit ratio persequendi, vicissim te interrogo, cuius sit vox in psalmo dicentis: detrahentem [secretò] proximo suo occulte, hunc persequer (Ps., 100, 5). Quaere itaque persecutionis vel causam vel modum et noli tanta imperitia generaliter malorum persecutores reprehendere ». *Contra literas Petilianì*, II, LXXIX, § 176, p. 109.

² Nella lettera al vescovo Teodorito (*Ep.*, CXX, P. L., LIV, 1046 sg.) afferma che per il bene della chiesa gli eretici vanno trattati con molta severità (§ 1), e che Cristo aiuta a riportare su di essi la vittoria (§ 2). Nell'epistola CLVI (*ad Leonem Augustum*, P. L., LIV, 1127-32) incoraggia l'imperatore a combattere gli Eutichiani che non volevano accettare le decisioni del sinodo di Calcedonia. Il tono è molto vicino a quello di s. Agostino, costoro insidiano la libertà e la pace, quindi « ... nulli correctio venia negaretur » (§ 1). Dato che Cristo ha fatto la chiesa una, sotto la guida di Pietro, questi ribelli non sono che l'anticristo (§ 2). Infine « Apud christianissimum igitur principem, et inter christi praedicatores digno honorem numerandum, utor catholicae fidei libertate, et ad consortium de apostolorum ac prophetarum securus exortor: ut constanter despicias ac depelles eos, qui ipsi se christiano nomine privavere » (§ 3). E poco dopo scrivendo ad Anatolio, vescovo di Costantinopoli, lo invita a sollecitare l'intervento dell'imperatore per sedare i disordini che si erano verificati in quella città (*Ep.*, CLVII, P. L., LIV, 1132-33).

³ Così forse nacquero le leggi di Onorio contro i donatisti (396-423).

maggior facilità dato che precedentemente i Goti erano ariani, i Longobardi poi erano eretici o pagani.

Un punto di vista come questo poteva portare a due indirizzi, a due tipi di guerra: o contro gli eretici in genere, per mantenere nella Chiesa l'ordine e la purezza, o ad una guerra di missione, per costringere i non cristiani a mettersi sulla retta via.

In Agostino c'è solo il primo punto, in Gregorio anche il secondo¹. Non che in questo periodo non si pensi che una conversione forzata è sempre poco fida, e lo stesso Gregorio mostra di capire la cosa quando, scrivendo a due vescovi di Marsiglia che, a quanto pare, avevano costretto gli Ebrei a farsi battezzare, prospetta loro la labilità di questa adesione al cristianesimo, pur non rimproverandoli perché tale azione, che oggi sembrerebbe poco encomiabile, era dettata da troppo zelo².

Un tale punto di vista, se può essere un elemento fondamentale per un ideale missionario, non lo è certamente per un pensiero di guerra santa. Lo stesso sembra possa dedursi dalla lettera scritta nel gennaio dello stesso anno a tutti i vescovi d'Italia³, nella quale il papa raccomanda loro di svolgere una intensa attività missionaria nei confronti dei Longobardi.

Da poco infatti era morto Autari, che aveva proibito al suo popolo di farsi battezzare e di aderire al cattolicesimo; per questo, dice Gregorio, Dio l'ha punito, ed è compito del clero cattolico mostrare a questi ariani che essendo il pericolo della morte imminente per tutti e in particolare per quelli contro cui Dio è adirato, è bene si convertano. « Quos ergo admonete,

¹ Dopo Leone Magno, altri papi chiesero l'aiuto dello stato anche per difendersi dagli assalti dei nemici. La cosa nuova è che non si rivolsero più solo all'imperatore ma anche ai re. Infatti nel 550, Virgilio chiese aiuto a Childeberto contro Totila, con una lettera in cui il motivo religioso si mescola a quello politico. Raccomanda di far tener fede ai principi di Calcedonia e nello stesso tempo chiede quell'aiuto che un re cristiano non può negare al papa (*M. G. Ep.*, III, n. 45, pp. 66-68). Un documento analogo è la lettera di Pelagio II (*M. G. Ep.*, III, *Ep. Mer.*, 9, pp. 448-49, a. 580).

² *Reg. Greg.*, I, 45; *M. G. Ep.*, p. 71, a. 591.

³ *Reg. Greg.*, I, 17; *M. G. Ep.*, p. 23, a. 591; cfr. *Ep.*, 75, p. 95, a. 591.

quanta virtute valetis eos ad fidem rectam suadendo rapite, aeternam eis vitam sine cessatione praedicate, ut cum ad districti veneritis conspectum iudicis possitis ex vestra sollicitudine lucrum in vobis ostentare pastoris ».

Ci sono qui espressioni molto forti ma non si esce dal campo della missione pastorale, mentre nelle due lettere a Gennadio, scritte nell'agosto del 591, la lotta contro gli eretici è presentata quasi come una guerra santa.

« Sicut excellentiam vestram hostilibus bellis in hac vita Dominus victoriarum fecit luce fulgere, ita oportet eam inimicis ecclesiae eius omni vivacitate mentis et corporis obviare, quatenus eius ex utroque triumpho magis ac magis enitescat opinio, cum et forensibus bellis adversariis catholicae ecclesiae pro christiano populo vehementer obsistitis, et ecclesiastica proelia sicut bellatores Domini fortiter dimicatis »¹.

I termini « obviare » e « utroque triumpho » mi pare non lascino dubbi sul genere di guerra che Gennadio dovrebbe intraprendere contro i Donatisti. Costoro infatti, prosegue lo scrittore, sono diventati baldanzosi ed arroganti, hanno iniziato l'offensiva contro i cattolici ed evidentemente vogliono far piegare loro il capo per prevalere. « Sed eminentia vestra conatus eorum comprimat et superbas eorum cervices iugo rectitudinis premat ». Evidentemente qui si fa appello all'autorità pubblica perché intervenga con la forza in questioni religiose e si potrebbe anche notare che, come già Agostino, anche Gregorio cerca di far ricadere la responsabilità della lotta sugli avversari² e di giustificare così la duplice attività svolta contro di loro da parte dell'autorità politica e di quella religiosa³.

Tuttavia se possedessimo solo questo documento in proposito, sarebbe azzardato dire che nel pensiero di Gregorio

¹ *M. G. Ep.*, I, 72, pp. 91-92.

² Anche quando tre anni più tardi scrisse a Pantaleone, prefetto del pretorio in Africa, raccomandò di perseguire i donatisti che diventavano sempre più arroganti *Reg. Greg.*, IV, 32; *M. G. Ep.*, I², pp. 267-68 luglio 594.

³ Qui si parla della necessità di convocare un concilio che studi le misure da prendersi (cfr. *Ep.*, IV, 35, sullo stesso argomento).

Magno ci sia già stato un principio di guerra santa. La lotta che egli propone e raccomanda a Gennadio ha carattere difensivo, e se Gennadio compirà il suo dovere «...magna profecto excellentiae vestrae apud creatorem gloria proficit, si per eam dispersarum ecclesiarum potuerit societas restaurari». Dio infatti è largo di doni con chi si adopera per ampliare maggiormente la gloria del suo nome.

È ancora il principio del «do ut des», che ricorre sempre quando il potere spirituale e quello temporale si alleano per la conquista di uno scopo.

Gli stessi concetti sono ripetuti nell'altra lettera a Gennadio, il quale ha ottenuto tanti successi, non per merito di potenze terrene ma perché ha avuto l'aiuto di Dio ¹.

Ma in questa lettera ci sono anche elementi nuovi: «Quae et bella vos frequenter appetere, non desiderio fundendi sanguinis, sed dilatandae causa rei publicae, in qua Deum coli conspicimus, loquitur, quatenus Christi nomen per subditas gentes fidei praedicatione circumquaque discurrat». Se quindi la guerra è un mezzo permesso da Dio per la diffusione del cristianesimo, bisogna ricercarla.

Certamente è azzardato paragonare una concezione come questa al Dijad islamico. In essa infatti non ci sono elementi bellicisti a sé stanti, non si ricerca la guerra per la distruzione degli infedeli, anzi, bisogna risparmiare per quanto possibile i vinti, perché questi possano convertirsi. Ma se anche non si vuol parlare di guerra santa ², si deve riconoscere che si tratta per lo meno di una guerra morale che legittima anche dal punto di vista religioso, una istituzione di cui ancor pochi decenni prima si metteva in dubbio la tollerabilità dal punto di vista morale.

Questo principio era già in Agostino, ma qui si sottolinea anche il fatto che l'appello proviene dall'autorità papale, il che presuppone tutta una teoria che in Agostino non esisteva.

Si potrebbe sempre pensare che fosse un incoraggiamento

¹ I, 73, *M. G. Ep.*, I, pp. 91-92.

² Cfr. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, cit., p. 10.

alla difesa, ma certe espressioni sembrerebbero piuttosto alludere ad una guerra anche offensiva: « *Persolventes autem paternae charitatis alloquium, petimus dominum salvatoremque nostrum, qui eminentiam vestram pro solatio sanctae rei publicae misericorditer protegat et ad dilatandum per finitimas gentes nomen eius magis magisque brachii sui firmitate confortet* »¹.

Che in Gregorio il principio della legittimità della guerra sia ormai accettato non è più da mettere in dubbio. Durante la guerra con il duca di Spoleto, Ariulfo, egli stesso dà consigli perché si faccia tutto il possibile per vincere²; si preoccupa perché i soldati possano spostarsi da un punto all'altro senza cadere nelle mani del nemico, ed esorta Maurizio e Vitaliano, nel caso Ariulfo si diriga verso Roma, ad assalirlo alle spalle³.

Se così faranno non potrà mancare l'aiuto di Dio che permette guerre e devastazioni, quando siano giuste⁴.

Scriva poi personalmente ai soldati per raccomandar loro l'obbedienza agli ordini⁵.

Eppure, nonostante ciò, rimane sempre in dubbio che Gregorio Magno abbia pensato ad una guerra offensiva come elemento valido per sé a creare una teoria di guerra. Infatti scrivendo a Sabiniano, diacono di Costantinopoli⁶, gli esprime la sua ripugnanza per l'uccisione, e partendo da una condanna complessiva, passa poi a condannare anche l'uccisione del nemico: « ... si ego seivius eorum in morte vel Langobardorum me miscere voluissem, hodie Longobardorum gens nec reges nec duces nec comites haberet atque in summa confusione esset divisa, sed quia Deum timeo, in morte cuiuslibet hominis me miscere formido ». È sempre il motivo origeniano che, per quanto poco logico, è stato codificato nel *Codex iuris canonici*⁷.

¹ *Ep.*, I, 73, cit.

² *Ep.* II, 8, *Veloci magistro militum*, 27 sett. 591, *M. G. Ep.*, I, 105-6.

³ *Ep.*, II, 32; *M. G. Ep.*, I, 128-29, luglio 592.

⁴ *Ep.*, II, 33; *M. G. Ep.*, I, 129-30, luglio 592.

⁵ *Ep.*, II, 34; *M. G. Ep.*, I, 130-31, luglio 592, *Universis militibus in Neapoli*.

⁶ *Ep.*, V, 6; *M. G. Ep.*, I², 285-87, sett.-ott. 594.

⁷ *Codex iuris canonici*, Friburgo 1918; Can. 121, p. 26; Can. 141, p. 31.

Origene aveva chiesta quest'immunità per tutti i cristiani che avrebbero dovuto costituire la *élite* dello stato; ora quest'immunità è limitata al clero.

Forse per questo non si potrà mai parlare di guerra santa dal punto di vista cristiano, perché essendoci una fondamentale ripugnanza per la violenza, al clero fu sempre vietato l'uso delle armi e perciò non si poté mai giungere a quella concezione di guerra per cui uccidere è bene e nella quale proprio il clero avrebbe dovuto avere la parte maggiore.

Da questo punto di vista mi sembra vada interpretata la lettera di Gregorio Magno, cioè come se parlasse, non solo di sé, il che sarebbe assurdo, ma di tutto il clero che a lui faceva capo. A meno che non la si debba interpretare nel senso che l'autore intenda dire che egli personalmente (o altri, ma comunque per suo ordine), avrebbe potuto far uccidere i capi responsabili dei Longobardi, il che avrebbe facilitato la conquista di quel popolo.

Una cosa mi sembra sicura: partito dallo stesso punto di Agostino, anche Gregorio appoggia la lotta contro gli eretici¹. Ma trovandosi ora di fronte ad eretici che erano anche un popolo diverso da quello dell'antico impero, ed in guerra con esso, naturalmente il suo pensiero sulla guerra fa un passo avanti ed assume un carattere più spiccatamente politico.

¹ Il *compelle intrare* di s. Agostino è anche in s. Gregorio: *Homil. in Evang.*, 36, n. 8-9 (P. L., LXXVI, 1270 sg.).

CAPITOLO OTTAVO

LA LITURGIA NEL PRIMO MEDIOEVO

Con l'esame di questi testi di Agostino e Gregorio, s'è visto in quale misura e sotto quale aspetto la Chiesa abbia accettato il fatto della guerra; vale a dire, non solo in modo passivo, accettando cioè quello che lo stato impone, una volta ammessa e riconosciuta una ragion di stato, ma anche attivamente, come incoraggiamento alla guerra stessa, quando questa guerra coinvolga anche degli interessi religiosi.

Si è anche visto come la ripugnanza alla violenza, che è propria del Cristianesimo, abbia impedito il formarsi di certe posizioni per così dire, militariste, che sarebbero in contrasto con i più elementari principî del Vangelo, ma come all'occorrenza la Chiesa stessa possa sollecitare un conflitto, non per uccidere, ma per punire e risanare spiritualmente, chi la minaccia.

Tra i documenti ufficiali, che testimoniano l'esistenza di questo pensiero nel periodo che va dall'uno all'altro grande scrittore che l'hanno quasi teorizzato, in primo piano sono i testi liturgici. Anzi, dal punto di vista ufficiale, questi, insieme agli atti conciliari, sono forse i soli documenti che dall'inizio del medioevo, fino all'ottavo secolo, all'epoca cioè del risorgere dell'impero, dimostrano il persistere di un pensiero o di un problema della guerra.

Servirsi della liturgia come di una fonte storica non è facile, anzitutto per la difficoltà di un riconoscimento cronologico, poi perché i testi liturgici del primo medioevo non hanno un'origine ben chiara, ma affondano le loro radici in una tradizione

che sarebbe azzardato dire popolare. Indubbiamente essi sono diventati il linguaggio comune del popolo nella Chiesa, ed hanno guadagnato in efficacia quanto hanno perso in valore ufficiale.

Per un primo periodo, poi, queste fonti mancano assolutamente; certo una liturgia non dovette mancare fin dai primi tempi del cristianesimo, e ne fanno fede le costituzioni apostoliche; in questa liturgia inoltre non dovevano mancare le preghiere per lo stato e per l'imperatore (e tra di esse dovremmo cercare i testi che riguardano la guerra) alle quali accennano spesso gli scrittori cristiani quali Clemente, Giustino, Tertulliano, per non parlare di Paolo.

Ma questi scrittori non ci lasciano testi sicuri di una liturgia stabilita¹, così come non ci dice nulla di preciso Origene² che, pur negando ai cristiani la possibilità di combattere nell'esercito a fianco degli altri cittadini, asserisce che essi pregano per lo stato e per un felice esito delle guerre da esso intraprese, affinché per mezzo di queste preghiere l'imperatore riesca ad ottenere la pace e a garantire alla Chiesa la tranquillità necessaria all'esplicazione della sua missione³.

Questo mi sembra sia in fondo il motivo ispiratore della liturgia per quanto riguarda la guerra anche nei secoli seguenti, quando essa sarà ben definita ed avrà un carattere ufficiale più preciso.

Si tratta cioè di un primo passo sulla via dell'identificazione della « pax romana » con la « pax christiana ».

A questa posizione il Cristianesimo era giunto attraverso un lungo processo di identificazione del suo universalismo, di carattere fondamentalmente religioso, almeno in parte ereditato dal giudaismo, con l'universalismo romano che aveva le

¹ Solo LATTANZIO (*op. cit.*) ci riporta il testo preciso di una preghiera recitata in occasione della guerra, ma questo dal punto di vista della liturgia non può avere grande importanza.

² *C. Celsum*, 73.

³ Come Origene, anche GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omilia in Ep. I ad Timot.* Questo pensiero anticipa quel diritto di immunità decretato fin dai tempi di Costantino (WERNZ, *Ius decretalium*, vol. II, Roma 1906, p. 256).

sue origini nel pensiero greco, ed in particolare in Panezio (che ebbe grande influenza in Roma attraverso il circolo degli Scipioni).

Per questo la forza dell'impero non veniva considerata come una brutta manifestazione, ma come l'opera di incivilimento nei confronti dei popoli barbari ai quali portava la libertà della ragione, non la schiavitù. Al tempo di Augusto, in particolare con Virgilio, diventa addirittura opera provvidenziale e giustifica così l'«*imperium romanum*», l'«*orbis terrarum*» come ecumene.

La pace era la condizione ideale per la prosperità dell'*imperium*, e se questa prosperità doveva essere ottenuta mediante la guerra, anche la guerra assumeva l'aspetto di un'azione provvidenziale.

Accanto all'idea della *pax*, si sviluppano parallelamente anche quelle della *securitas* e della *libertas Romana*, che della prima sono la conseguenza e il coronamento.

Questo concetto, sebbene di origine greca, aveva fatto in Roma un grande progresso perché non si trattava solo di un'ideale partecipazione all'ecumene in nome della ragione, ma s'era costituita un'unità anche politica che si identificava con l'impero romano.

Tutti questi pensieri ed i rapporti tra l'impero e la Chiesa, ebbero ben presto un riflesso nelle opere cristiane; e quando l'impero cadde di fronte alla pressione barbarica e la Chiesa ne raccolse l'eredità, questo processo si rifletté ancora negli scrittori, ed in particolare nella liturgia, dove si trovano frequentissime espressioni e modi di dire che erano stati comuni all'epoca aurea dell'impero.

È questo il tempo in cui Leone Magno riprende l'idea dell'impero come opera provvidenziale, ma questa volta in senso cristiano¹ e stabilendo che il concilio di Calcedonia dovesse essere celebrato in tutte le provincie, fece veramente della

¹ *Sermo*, LXXXII; *P. L.*, LIV, 423: «*Ut autem huius inenarrabilis gratiae per totum mundum diffunderetur effectus, Romanorum regnum divina providentia praeparavit*».

Chiesa il nocciolo dell'antico impero¹. Proprio in questo periodo dovette essere composta « l'oratio fidelium », della quale non sono rimasti documenti precisi, ma che probabilmente non doveva essere troppo lontana da quelle che ancor oggi esistono. In origine essa veniva recitata prima delle oblazioni eucaristiche; in seguito fu spostata tanto che rimase fuori dalla Messa, e certamente doveva contenere preghiere per l'impero romano, ormai diventato impero cristiano.

Ma i primi documenti liturgici sicuri ci sono dati dal *Sacramentarium Leonianum* che probabilmente, nella redazione che ci è giunta, non è anteriore al VI secolo². Esso racchiude un antico eucologio romano del IV-V secolo, le cui preghiere si lasciano individuare sia per la forma che per il contenuto (ci sono molte invocazioni alla pace nelle quali si accenna evidentemente alle invasioni barbariche); alcune di queste sono poi passate invariate in altri sacramentari di epoca posteriore, proprio per quel carattere di stretto conservatorismo che è proprio della liturgia e che rende spesso molto difficile classificare cronologicamente questo genere di testi.

Una delle preghiere più significative e forse una delle più antiche è la seguente: « Deus qui praedicando aeterni regni evangelio romanorum imperium praeparasti, praetende famulis tuis ill. principibus nostris arma caelestia, ut pax nulla turbetur tempestate bellorum »³. Questa preghiera poi è passata nella *Missa pro rege* del Gregoriano⁴ e si avvicina molto al sermone di Leone Magno, tanto che si è pensato che l'uno abbia influenzato l'altra o viceversa⁵.

Nel Leoniano, le preghiere per l'imperatore o i « principes nostri » sono numerose e pure frequenti sono le preghiere per

¹ *Ep.*, CLXIV, 3; *P. L.*, LIV, 1150.

² DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 5^a ed., Parigi 1920, p. 143 sg.; F. PROBST, *Die ältesten römischen Sacramentarien u. Ordines*, Münster 1892 (pp. 297-385) e *Liturgie des 4. Jahrh.*, 1893; il testo è pubblicato da C. L. FELTOE, *The leonian sacramentar*, Cambridge 1896 e in *P. L.*, LV.

³ G. TELLENBACH, *Römischer u. christl. Reichsgedanke in der Liturgie des frühen. Ma.*, Heidelberg 1934, Appendice, n. 5.

⁴ *Sacramentarium Gregorianum*, ed. WILSON-GREAT, Londra 1915, p. 187.

⁵ TELLENBACH, *op. cit.*, p. 10, n. 1.

la pace, sia per la pace già conseguita ¹ che per quella invocata per il « *populus sanctus Dei* », per l'« *imperium romanum* » ².

In queste Dio viene invocato come « *Protector Romani imperii* » ed è evidente la fusione dei concetti della « *devotio romana* » con la « *devotio christiana* » ³; cui sono strettamente legati i concetti della *pax*, *securitas* e *libertas* romano-cristiana.

Questi tre concetti possono costituire il punto di partenza per un pensiero della guerra contro i non cristiani che si identificherebbero con i non Romani, ed è effettivamente questo il pensiero che si sviluppa e si manifesta attraverso la liturgia, dal primo sacramentario al Gregoriano.

Non mancano infatti in questo primo eucologio le preghiere contro i nemici, il loro valore però è del tutto particolare se si confronta questo sacramentario con quelli posteriori, ad esempio con il Gregoriano che contiene addirittura delle *Missae tempore belli*.

Nel Leoniano non ci sono messe specifiche per il tempo di guerra, e questo potrebbe essere giustificato anche dal fatto che non si tratta di un breviario organico e completo, ma si presenta frammentario e con spiccati caratteri arcaici e anche i testi in esso contenuti hanno un carattere diverso tra di loro.

Insomma anche quando si parla di nemici si mette l'accento più sulla pace alla quale si tende che sulla guerra. È vero che in tutti i tempi la liturgia cristiana ha avuto preghiere per la pace, in particolare il venerdì santo, tanto che ancor oggi sono rimaste nel messale romano, ma l'altro aspetto, quello della guerra, cambia profondamente nel corso dei secoli.

Basterebbe confrontare i testi del Leoniano che sono entrati nel Gelasiano sotto il nome di *Orationes tempore belli* ⁴,

¹ Ed. FELTOE, pp. 131, 132, 139, 142, inoltre quelle de *siccitate temporibus*, 448, XXXII e la 296, p. 4.

² P. 28, n. XI, 322, 375, 412, 359, 450, 369, 373, 375, 321.

³ N. 375: « *Nostris, quaesumus, domine, propitiare temporibus, ut tuo munere dirigantur et romana securitas et devotio christiana* », p. 77. Questo linguaggio si trova anche in Gregorio Magno, cioè fino al VII secolo. I, 16 (*M. G. Ep.*, I, 17 sg.); I, 73 (p. 93); I, 73 (p. 94); VI, 61 (p. 436); V, 38 (p. 325).

⁴ *Gelasiano*, 728, pp. 272-73.

con altre parti del Gelasiano stesso. Nei primi il concetto della pace è dominante, pace politica che si confonde con la pace spirituale e anche i nemici cui si accenna, non si sa bene se siano nemici dello stato o della religione; le altre invece, si riferiscono evidentemente ai nemici dell'impero.

Certo anche nel Leoniano ci sono testi che potrebbero stare benissimo in una *missa tempore belli*, ma dati così avulsi non risultano perfettamente chiari. Prendiamone ad esempio una che sta tra le *Preces et orationes diurnae* del mese di luglio: « Contere, quaesumus, Domine, hostes populi tui, et delicta nostra, quorum merito nobis dominantur emunda, et cum tibi placitam puritatem mentibus nostris infunderis, largiaris et pacem »¹. Naturalmente la pace è l'elemento fondamentale, ma come vanno intesi quegli « hostes populi tui? ». O meglio, che si intende per « populus tuus? ».

Bisognerebbe cioè capire se lo si debba interpretare in senso politico o solo in senso spirituale, ma tutta la raccolta, nonostante si riferisca spesso al « populus romanus » ecc. non ci dà elementi sufficienti per rispondere a questa domanda.

Anche nel caso non si debba intendere in senso politico, rimane sempre da vedere come vengano intesi questi nemici spirituali e soprattutto come si possa interpretare il verbo « conterere », se in senso proprio o in senso traslato. Non sarebbe cioè esclusa la possibilità che questi « hostes » fossero gli eretici contro i quali la Chiesa invitò ben presto gli imperatori a prendere le armi.

Se così fosse, sia pure in modo indiretto (indiretto in questo momento, non più qualche secolo più tardi), anche questi testi sarebbero da annoverare tra quelli che riguardano il problema della guerra. Più chiara mi sembra una preghiera per il digiuno di settembre: « Omnipotens et misericors Deus, propitiationis tuae dona multiplica, et cunctis hostibus caelesti virtute compressis, augmentum nobis tribue religionis et pacis »². Qui pare

¹ 357, VIII, FELTOE, p. 61. Nel *Gelasiano*, III, 56 (WILSON, p. 273, nella II *Missa tempore belli*, non è nel Gregoriano né nel messale odierno).

² XII, 437, p. 132.

non ci sia un senso politico, ma i nemici che turbano la religione e la pace devono essere combattuti.

Analoga a questa è l'altra preghiera, pure per il digiuno di settembre¹, mentre più interessante è quella *In natale episcoporum*.

« Omnipotens sempiternus Deus, hostilia, quaesumus, arma confige, ut imperturbatis mentibus agere tua sc̄a possimus. Per Ch. Dom. N. »². Ma tra questi testi e quelli dei sacramenti più tardi che parlano più esplicitamente di guerra e di pace politica, il Leoniano offre già alcuni esempi significativi: « Exaudi Domine preces nostras et sicut profanas mundi caligines Sancti Spiritus luce evacuasti; sic hostes Romani nominis, et inimicos catholicae professionis espugna. Per Ch. D. N. »³. Qui l'identificazione dei nemici del « nomen romanum » con quelli della « catholica professio » fa pensare ad uno stretto legame tra lo stato e la Chiesa, sia contro i nemici politici che contro i nemici della religione, non solo, ma della religione cattolica in particolare (non si parla di « professio christiana », e pare evidente lo si faccia in contrapposizione alle eresie).

A questa preghiera, ora citata, ne seguono poi altre che chiariscono ancor meglio questo punto⁴: « Omnipotens sempiternus Deus, Romanis auxiliare principibus, ut tua virtute roboratis omnis hostilitas nec viribus possit praevalere nec fraude. Per Ch. D. N. ». « Nobis quaesumus Domine propitiare temporibus, ut tuo munere dirigantur et Romana securitas et devotio christiana ».

A questa parte ne segue un'altra che riguarda evidentemente i nemici spirituali, poi: « Fidelem populum, quaesumus Domine, potentiae tuae muniat invicta defensio sc̄umque sibi caelesti dispensatione percipiat ut pio tibi semper devotus affectu et ab infestis liberetur inimicis et in tua iugiter gratia perseveret. Per Ch. D. N. ».

¹ 419, p. 117.

² N. 427, p. 124.

³ N. 321, p. 27.

⁴ XXXVIII, 375, p. 77 sotto il titolo: *Incipiunt preces diurnae cum sensibus necessariis*.

Qui non c'è dubbio si tratti di nemici politici e di pace politica, chiesta per il « nomen romanum » o per i « principes romani », pace che garantisca alla Chiesa la tranquillità »¹.

Ma nel Gelasiano si trovano altre preghiere che non compaiono nel Leoniano e che più evidentemente si riferiscono ai nemici dell'impero. Oltre quelle del venerdì santo, che si concludono con l'*oratio fidelium* (qui stabilita fin dai tempi apostolici e conservata anche nell'ordine delle deprecazioni), e che potrebbero sembrare un po' generiche², ci sono le *orationes tempore belli* ed altre quattro messe per la stessa occasione oltre ad una *missa pro regibus* che a questo riguardo contiene testi di grande interesse³.

Vediamo ad esempio la prima delle *orationes*: « Deus, qui conteres bella, et impugnatōres in te sperantium potentiae tuae defensionis expugnās, auxiliare implorantibus misericordiam tuam, ut, omnium gentium feritate compressa, indefessa te gratiam actione laudemus. Per Ch. D. N. ».

Se nei brani precedentemente esaminati si invocava la pace o si chiedeva a Dio di allontanare il pericolo dei nemici, qui l'accento cade su l'« omnium gentium feritate compressa », il che evidentemente fa pensare ad un'azione contro questi nemici che sono i « feri disturbatores » della tranquillità del mondo civile. È un ulteriore passo verso uno sviluppo più vasto di certe idee che più tardi si faranno strada.

Anche il terzo di questi testi è molto interessante: « Deus cuius regnum est omnium saeculorum, supplicationes nostras clementer exaudi, et Romanorum regum tibi subditum protege principatum, ut in tua virtute fidentes, et tibi placeant et super omnia regna praecellant », ed è analogo al primo testo della

¹ V. anche N. 321, 350, 359, 369, 373, 375, 381.

² Ed. WILSON, Oxford 1894, p. 74.

³ *Orationes tempore belli*, n. 728, pp. 272-73; *item alia missa*, LVIII, 729, pp. 273-74; *item alia missa*, LIX, 729, p. 274; *item alia missa*, LX, 730, p. 275; *item alia missa*, LXI, 731, p. 276 (nel Leoniano 755 postcomunio); *Missa pro regibus*, LXII, 732, p. 276. Questo sacramentario deve essere stato scritto in un periodo particolarmente inquieto perché delle 60 messe che vi sono contenute, 10 sono « in tribulatione », 4 « in tempore mortalitatis », 1 « pro pace », ecc.

LVIII missa tempore belli e al quarto della stessa, dove frasi come: «... super omnia regna praecellant... tua sint semper virtute victores,... omnibus sint hostibus fortiores,... hostium fortitudo, te pro nobis pugnante, frangatur,... tua opitulatione muniti, adversum omnia resistere sibi arma praevaleant,... barbarorum gentium comprimere feritate... » non lasciano dubbi sull'interpretazione che si deve loro dare.

È evidente che si tratta di nemici dello stato, e il fatto che si accenni ripetutamente ai « principes Romani imperii », all'« imperium Romanum », indica che l'identificazione dei nemici di questi con quelli della Chiesa era già avvenuta.

Nel VII secolo fu poi composto il terzo grande sacramentario italiano, il Gregoriano, che come il Gelasiano contiene sia delle *Orationes* che delle *Missae tempore belli*¹, nelle quali sono entrati alcuni brani dei sacramentari precedenti accanto ad altri che ribadiscono sempre gli stessi concetti: « Omnipotens Deus, Romani nominis inimicos virtute quaesumus tuae comprime maiestatis, ut populus tuus et fidei integritate laetetur, et temporum tranquillitate semper exultet »².

Questa preghiera non ci dà elementi sostanzialmente nuovi, ma chiarisce meglio, se mai ce ne fosse ancora bisogno, quanto era già apparso nei testi precedenti.

I nemici contro i quali si invoca la protezione di Dio sono i « Romani nominis inimicos » il che evidentemente non lascia dubbi sul carattere, potremmo dire, politico, dell'allusione, ma subito segue come conseguenza: « ut populus tuus et fidei integritate laetetur, et temporum tranquillitate semper exultet », nella quale si vede come il beneficio di carattere politico e quello religioso si accompagnino e si identifichino.

Questo si può vedere anche in tutti gli altri testi delle *missae tempore belli* nei quali è detto che il fatto che il popolo romano cristiano sia libero dai nemici, permette allo stesso di compiere meglio i suoi doveri verso Dio.

Vediamo cioè come accanto al pensiero della pace ci sia quello della forza, ma intesa in senso cristiano.

¹ Ed. WILSON, p. 140, 197-200.

² Fo. 137, p. 140 e fo. 192, LXXXI, p. 198.

Chi potevano mai essere i nemici di cui parlano i testi dei sacramentari? Senza dubbio erano i barbari confinanti che tenevano in continua agitazione la popolazione e non va perduto di vista il fatto che spesso nelle varie edizioni il « nomen romanum » e il « nomen christianum » si alternano. Ciò accade specialmente nelle redazioni italiane del Gelasiano e del Gregoriano. A Roma infatti, per il sopravvivere dell'idea imperiale, il pregare per l'impero che è romano e cristiano ha senso; altrove, come in Gallia o in Britannia, dove questa idea è molto impallidita, spesso si trovano lezioni leggermente diverse proprio a questo riguardo.

La cosa è della massima importanza perché non solo mette in rilievo la diversità fra la tradizione transalpina e quella romana, ma assegna a quest'ultima i limiti entro i quali si può intendere questo concetto. In altre parole, se fuori di Roma si prega per i nemici « christiani nominis », si vuole metter l'accento sul fatto che questi nemici sono coloro che insidiano la religione, e perciò possono essere sia i nemici interni, gli eretici, che quelli esterni, i barbari i quali essendo a loro volta pagani sono anche nemici religiosi.

Questo è un pensiero ormai corrente nel mondo cristiano, ma se a Roma gli si dà un senso anche politico, è evidente come qui sia ancor radicata un'idea non solo nazionalistica ma addirittura imperialistica. Insomma non c'è pensiero di guerra se non c'è un ideale politico e nazionalistico, e quando prima la Francia, poi la Germania, diventeranno centri politici dell'impero, la liturgia del tempo di guerra, e quella che riguarda re ed imperatori, ne porterà i primi segni.

Il primo passo su questa strada è fatto dall'Italia del VII secolo, dove il sopravvivere del grande ideale imperiale di Roma, faceva parlare Gregorio Magno della « sancta, pia, christiana republica »¹. Per questo papa i barbari non sono gli incivili confinanti ma soprattutto i non cristiani: « petimus dominus qui eminentiam vestram pro solatio sanctae rei publicae misericorditer protegat et ad dilatandum per finitimas gentes

¹ *Reg. Greg. M.*, I, 16 a (*M. G. Ep.*, I, 17 sg.); I, 73 (p. 94); V, 38 (p. 325); VI, 61 (p. 436).

nomen eius magis magisque brachii sui firmitate confortet »¹ e ancora : « Sed dilatandae causa rei publicae in qua Deum coli conspicimus, loquitur, quatenus Christi nomen per subditas gentes fidei praedicatione circumquaque discurrat »². E anche : « Quousque compressis gentibus ad libertates omnes sacerdotes concilii sub sancta re publica perveniret »³, « et credimus, devictis gentibus, ad pristinam libertatem reduci »⁴.

Evidentemente queste espressioni di Gregorio e alcuni brani del sacramentario hanno una stessa origine, uno stesso motivo ispiratore, analogo ad altre espressioni che si trovano in alcuni testi del *Liber Diurnus*, e che dovettero essere scritti in questo periodo⁵. Al di fuori del territorio in cui erano in uso i tre sacramentari citati (l'Italia centromeridionale) il tono dei testi liturgici è un po' diverso.

A prescindere dalla liturgia mozarabica che ha caratteri del tutto particolari e che a proposito del problema della guerra presenta esempi, isolati, ispirati ad un pensiero quasi da guerra santa⁶, la liturgia gallicana, pur avendo molto in comune con la liturgia romana, se ne distacca, in questo primo periodo, proprio per la mancanza di quel carattere religioso-politico di certe parti, quale si trova invece nei sacramentari già visti.

Nella liturgia ambrosiana poi, che è gallicana, ma ha maggiori contatti con il tipo romano, fin dal IV secolo sono presenti le preghiere per l'imperatore e per l'esercito, tuttavia queste non hanno il rilievo di quelle romane⁷.

Sono in tutto pochi testi che si ripetono in varie parti del messale, come le *Preces Quadragesimales*, Domin. I, II et III Quadrag. che suonano così : « Pro famulis tuis, N. imperatore et N. rege, duce nostro et omni exercitu eorum, precamur te »

¹ *Reg.*, I, 73 (I, 94).

² *Reg.*, I, 73 (I, 93).

³ *Reg.*, I, 16a (I, 18).

⁴ *Reg.*, I, 16a (I, 20).

⁵ Ed. SIECKEL, p. 54, n. 60 e p. 110, n. 85.

⁶ Il famoso inno mozarabico per la partenza per la guerra è in : BLUME, *Analecta Ymnica*, XXXVI, 269.

⁷ V. MAGISTRETTI, *La liturgia nella chiesa milanese del IV secolo*, Milano 1899, p. 190.

(n. 4); e nella Dom. II e IV Quadrag. (n. 7): « Pro piissimis et a Deo custoditis regibus nostris, toto palatio et exercitu ipsorum. Dom. prec. b. Ut unam bellum gerat, et omnem inimicum et adversarium pedibus eorum subiciat, Dom. prec. »¹.

La liturgia gallicana vera e propria, costituita da tre testi fondamentali: il *Missale gothicum, seu gothicum gallicanum*, in uso nella Francia meridionale, il *Missale Francorum*, della Francia del nord e il *Missale Gallicanum vetus* usato nella Francia meridionale (tutti sono del VII-VIII secolo) non presenta documenti che interessino in particolare la guerra. Il primo di questi messali non contiene neppure preghiere per i re, il secondo ha l'*oratio et preces pro regibus*² nelle quali si invoca la pace per il « regnum Francorum » e per i suoi « principes », ma mancano delle vere e proprie preghiere contro i nemici, anche se ci sono delle preghiere per l'esercito³.

Tuttavia questo messale è di grandissimo interesse perché già risente dell'influenza della liturgia romana e contiene alcuni testi presi da quella e leggermente modificati.

Queste modifiche che qui si limitano a pochi brani, sono tuttavia di grande importanza perché sostituiscono al « regnum Romanum » o « Romanorum » l'espressione « regnum Francorum »⁴.

E non si può dire si tratti di un esempio isolato. Infatti quando con l'intensificarsi dei rapporti con il mondo romano, la liturgia ne subirà anche l'influenza, in un primo tempo ciò avverrà in modo per così dire passivo, con l'accettazione di formule che spesso hanno perso il loro significato, poi modifi-

¹ *Unam bellum*: così il testo. Gli stessi testi sono nello *Stowe Missal* (F. E. WARREN, *The liturgy and ritual of the celtic Church*, Oxford 1881, p. 229) e in *Eucol. Graecorum*, ed. GOAR, p. 52.

² G. MABILLON, *Liturgia Gallicana*, Parigi 1729, p. 316, n. XIII.

³ Anche nel *Miss. Gall. Vetus*; *Pro regibus et pace*; dalle *Orationes in vigilia*; *Paschae et pro solemmitate sancta*, XXIV, pp. 359-60.

⁴ Proprio nelle preghiere citate a p. 316 ce ne sono alcune uguali a quelle dei sacramentari italiani, quali: « Omnipotens sempiterna Deus, qui regnis omnibus aeterno dominaris imperio, inclina ad preces humilitatis nostrae aures misericordiae tuae, et Francorum regni adesto principibus... » (cfr. *Gel.*, 729, p. 384).

candole ed attribuendo loro un significato nuovo. Ma questo è il risultato pratico di un processo che si può osservare non solo in campo liturgico, ma anche politico; inoltre non è limitato neppure alla Francia, ma si verifica anche in Inghilterra e in altre terre, dove il pregare per l'impero e l'imperatore romano, non aveva più senso, perché, a differenza di quel che accadeva a Roma, dove sopravviveva sempre il mito imperiale, s'era ormai perso questo senso dell'unità dell'Europa come impero romano, o si stavano creando altri ideali politici, che avrebbero dimostrato poi la loro efficacia nei secoli seguenti ¹.

¹ In un primo tempo a *Romanum* e *Romanorum* si sostituisce *christianum*, *christianorum*, poi addirittura *Francorum*: v. TELLENBACH, p. 19 e HIRSCH, *Der mittelalterliche Kaisergedanke in den liturgischen Gebeten*, *M. O. I. G.*, 1930, pp. 4, 5, 7.

CAPITOLO NONO

LA GUERRA NEI SECOLI VIII E IX

Nel periodo che va da Sant'Agostino a Gregorio Magno, per merito di queste due grandi personalità, il pensiero della Chiesa nei confronti della guerra prese un'impronta che fu poi caratteristica di tutto il medioevo.

Giustificata ormai in linea generale, come fatto d'armi, e tracciata perfino a grandi linee una teoria di guerra giusta, rimaneva da compiere solo un breve passo per giungere ad una teoria di guerra non solo giusta e giustificabile, ma addirittura doverosa.

S'è visto come questo principio, nato e sviluppatosi tra il V ed il VI secolo, sia poi stato messo in pratica da Gregorio Magno; ma se ciò fu possibile, è evidente che nell'opinione generale la guerra non creava più nessun dubbio. Questo, naturalmente in linea generale, ma di fronte a nuovi fatti e nuovi problemi che lo stesso pensiero veniva creando, la teoria agostiniana e gregoriana della guerra, anche se valida in linea di principio, non era più sufficiente. I secoli VIII e IX, dal punto di vista teorico, non dicono nulla di nuovo a questo proposito, ma dai principi formulati nei secoli precedenti si traggono ulteriori conseguenze che forse ai tempi di Agostino e Gregorio erano addirittura impensabili. Bisognerebbe però vedere questo processo nella cornice che l'epoca stessa gli ha dato.

Politicamente, alla fine dell'ottavo secolo compare sul palcoscenico della storia una nuova forza che, partendo dalla Francia riuscirà a riunire la vecchia Europa sotto il segno di un nuovo impero. Per un problema come quello della guerra,

il fatto non è di secondaria importanza, perché si tratta di un problema anzitutto politico che, anche religiosamente, viene considerato e risolto sempre sulla base delle condizioni politiche che di volta in volta lo propongono. La dimostrazione migliore si può trovare nei fatti: quando Agostino affrontava il problema, lo faceva sollecitato da una realtà; realtà che era costituita dal grande impero romano, occupato a respingere gli assalti di popoli barbari, o a sedare rivolte di ribelli che, come i barbari, secondo il diritto classico, non erano che anomalie nel perfetto sistema politico-giuridico dell'impero e che perciò andavano eliminati.

In seguito, venuto praticamente a mancare l'impero, il mito imperiale di Roma rimase a far vivere di riflesso certi problemi che da sé non avrebbero avuto vigore sufficiente. Questo processo è evidente soprattutto nella liturgia, dove accanto all'idea del grande impero, che in realtà non esisteva più, rimane il principio della lotta contro i barbari e gli infedeli, nemici ad un tempo della Chiesa e dello stato. Ci sono anche alcuni elementi nuovi che fanno sì che tra la liturgia del V secolo e quella del VII ci sia una certa diversità; ma questi elementi s'infiltrano quasi nascostamente nei testi liturgici che da un punto di vista formale rispecchiano ancora una tradizione che non corrisponde più pienamente alla realtà.

Ma nell'ottavo secolo, oltre a formarsi un nuovo centro di gravità politica, s'affacciano alla ribalta della storia, come protagonisti, nuovi popoli che, se non hanno una vera civiltà, hanno però un carattere che, a contatto con la cultura e la civiltà romane, poteva dare qualcosa di completamente nuovo. Perciò si è potuto dire che l'inserimento del cristianesimo nel mondo germanico ha dato origine ad un'etica dell'eroe cristiano¹, che è proprio di questa tradizione; perché quando la Chiesa si trova di fronte ad un costume o ad una istituzione

¹ G. NECKEL, *Christliche Kriegsethik*, in *Zeitschrift f. deut. Altertum u. deut. Literatur*, LVIII, Berlino 1920, pp. 233-38, e A. L. MAYER, *Altchristl. Liturgie u. Germanentum*, in *Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft*, V, 1925, pp. 80-96.

che non riesce a sradicare, cerca di imprimere ad essi il suo carattere morale.

Questo è indubbiamente vero, ma non in senso assoluto, perché la questione posta in questi termini farebbe pensare che la Chiesa fosse stata contraria alla guerra prima dell'ingresso dei popoli d'oltralpe nella storia, e che poi sia arrivata a formulare il principio della guerra santa per avviare l'insopprimibile tendenza dei popoli germanici per la guerra sui binari prestabiliti dalla Chiesa stessa.

Questo, per dir la verità, è un po' troppo semplice; è vero invece che la Chiesa non ha mai condannato radicalmente e decisamente la guerra, neppure quando i popoli germanici erano ombre più o meno anonime ai margini dell'impero, ma ha sempre mantenuto una posizione, direi quasi passiva, di fronte ad un dato di fatto: che la maggioranza cioè, se non tutto il popolo, accettava la guerra senza porne in dubbio la liceità dal punto di vista morale. E lo stesso atteggiamento tenne anche quando i bellicosi popoli franco-germanici diedero una nuova impronta alla vita politica e sociale, cercando a volte di forzare la mano alla Chiesa stessa. Quest'ultima, cercò sempre di imprimere il proprio carattere alle varie manifestazioni, ma non arrivò certo immediatamente alla guerra santa. Il suo pensiero, a questo proposito, subì un lento sviluppo, e quando si giunse all'idea della crociata, gli elementi che la componevano non si riducevano certo al solo bellicismo germanico trasfigurato dall'etica cristiana.

Ma, come dicevo, è difficile seguire lo sviluppo di certe idee, perché non è mai stata formulata una precisa teoria; si può invece dire che questo pensiero progredisce da sé un po' per volta e in diversi settori, tanto che non è possibile indagarne lo svolgimento in senso strettamente cronologico. Lo si può vedere solo attraverso l'attività pratica dei re e degli imperatori, da una parte, dei pontefici dall'altra, attraverso le necessità che le vicende stesse creavano al popolo e al clero per la partecipazione alla guerra, e infine nella liturgia che rappresenterebbe un po' la consacrazione ufficiale di certe attività da parte della Chiesa, e che sostituisce quella completa teoria che non è mai stata formulata.

1. I RE E GLI IMPERATORI FRANCHI.

Perciò non vanno trascurati i documenti che riguardano la posizione assunta da re ed imperatori, consenzienti le autorità ecclesiastiche.

La *Historia* di Gregorio di Tours, parlando di Clodoveo, il primo dei Merovingi che si convertì al cristianesimo, ce lo presenta come un paladino della fede e del cattolicesimo, contro gli ariani ¹. La cosa è particolarmente interessante perché, forse per la prima volta, una guerra viene condotta secondo i principî che Gregorio Magno esprimerà pochi decenni dopo.

Può anche darsi che nella sua interpretazione Gregorio di Tours si sia lasciato influenzare dal pensiero del suo grande contemporaneo, oppure da certe idee che ormai dovevano essere molto diffuse, ma qualcosa di vero ci dev'essere, dato che la tradizione è concorde nel vedere in Clodoveo (e in parte anche nel padre che pure era pagano), un difensore della chiesa cattolica.

Questo è un punto molto importante, perché il ruolo del « defensor ecclesiae », che sarà proprio dei carolingi e dei loro successori, porterà la Chiesa alle soglie della guerra santa.

In cambio della difesa che l'autorità investita di tale titolo prestava alla Chiesa, c'era la protezione divina ². Così Clodoveo ebbe sempre l'appoggio del clero e quando, dopo la vittoria di Tolbiaco, il cui merito era attribuito all'intervento divino, egli attaccò i Visigoti, lo fece con la complicità di alcuni vescovi soggetti ad Alarico ³.

Questo fatto, che ai tempi di Clodoveo era forse una cosa eccezionale, poi ingigantito dalla tradizione, divenne di uso

¹ GREGORIO DI TOURS, *Historia*, L. II, c. 37; *M. G. SS. E. M.*, I, p. 85; L. V, pref., p. 190.

² Per portare un esempio: in nome di s. Martino il re aveva dato degli ordini che poi erano stati trasgrediti, sdegnato allora sfodera la spada ed esclama: « Et ubi erit spes victoriae, si beato Martino offendimus?... », L. II, 37.

³ PISSARD, *La guerre sainte en pays chrétien*, Parigi 1912, p. 7.

più frequente quando, col formarsi e definirsi dello stato pontificio, il papa stesso cercò l'aiuto del braccio secolare in difesa del patrimonio di S. Pietro, oltre che per la diffusione della religione.

Così in una lettera del 29 aprile 550, scrivendo al vescovo di Arles, Vigilio lo invita a chiedere l'intervento di Childeberto, anzitutto perché aiuti la Chiesa nella difesa dei principi che erano stati stabiliti dal concilio di Calcedonia, poi perché venga in aiuto di Roma contro Totila, in modo che questi non possa occupare la città¹; e prosegue: « Dignum enim est catholicis, sicut est regi conveniens, ut fidem et ecclesiam in qua Deus illum voluit baptizari, omni debeat virtute defendere; scriptum est enim: — vivo ego, dicit Dominus, quia glorificantes me glorificabo (*Isaia* 49, 18 cfr. *I Re* 2, 30) » —. E con gli stessi argomenti Pelagio II, scrivendo a Childeberto II, lo invita a venire a difendere Roma, dalla quale ha ricevuto la vera fede, assicurandogli che non potrà mancare né l'aiuto di Dio in suo vantaggio né la vendetta contro i suoi nemici².

Questi ed i re che seguirono, aderirono sempre alle richieste papali, ad eccezione di Carlo Martello, che rifiutò il patriziato che il papa gli offriva in cambio del suo aiuto contro Liutprando³.

¹ *M. G. Ep.*, III, 66-68; *Ep. Arelat.*, 45. Nella prima parte si accenna espressamente alla lettera di papa Leone (n. 156), nella quale si chiede aiuto ai principi perché vengano rispettati i canoni di Calcedonia.

² N. 9, *M. G. Ep.*, III, 448-49, 5 ott. 580: « ... Dominus noster de tribulatione gaudium, quia qui nequiter agunt, exterminabuntur; et inimici Dei mox ut exaltabuntur, sicut fumus deficient, et generaliter peribuntur, gentes de terra eius (*Psa.*, 36, 20; *Gerem.*, 10, 11). Propter quod vos decuerat, qui illic catholicae membra estis aecclesiae, uni corporis, unius capitis, gubernatione coniuncta, omnibus quibus viribus valeretis, paci quietique nostrae pro ipsa sancti spiritus unitate concurrere ».

³ *Codex Car.*, *M. G. Ep.*, III, 476, n. 1, a. 739. Il papa è Gregorio III. Il re dei Longobardi aveva da poco prestato aiuto a C. Martello contro gli Arabi. Dell'anno seguente è un'altra lettera (n. 2, pp. 477-79) in cui il papa chiede ancora aiuto al re esortandolo a non ascoltare i cattivi consiglieri e rimproverandolo per aver l'anno precedente, rifiutato.

Con Pipino invece la cosa divenne, per così dire ufficiale ¹. Il 6 gennaio a Ponthion, papa e re si giurarono reciproco aiuto, e quando il 28 luglio dello stesso anno a St. Denis Stefano II unse re Pipino, gli conferì il titolo di patrizio dei Romani con il quale lo impegnava ad essere il difensore di Roma e conseguentemente della Chiesa.

Come negli anni precedenti, Roma si trovava minacciata dai Longobardi e di fronte a Bisanzio che l'aveva rifiutato, la Chiesa chiese l'aiuto di Pipino in difesa di quei territori che da lui stesso aveva ricevuti e la cui violazione doveva essere punita ². D'ora in poi questa richiesta diventerà insistente, pressante; è vero che si tratterà sempre di una guerra difensiva, ma sarà sempre il papa a chiedere l'intervento del re, non solo per difendere i suoi territori, ma anche per reclamarne la restituzione.

Quando Stefano morì, il suo successore Paolo I, riconfermò il patto con Pipino ³, e nello stesso anno si rivolse ripetuta-

¹ Nell'*Ep.*, III, del *Codex Carol.*, ci sono già alcuni principi che poi verranno ripresi (a. 747); cfr. H. GÜNTER, *Deutsche Kultur in ihrer Entwicklung*, Lipsia 1932, p. 96.

² *Liber pontif., Vita Stephani*, II (ed. DUCHESNE, t. I, pp. 442-48, 9). Questo già succedeva prima dei patti di Ponthion e St. Denis, nel 753, Stefano II per mezzo dell'abate Droctegango, chiede a Pipino e a tutti i duci dei Franchi di aiutare in ogni modo la chiesa contro i nemici (*Cod. Car.*, n. 5, p. 487), ma soprattutto dopo il patto. Nella lettera 6 (a. 775, pp. 488-90) a Pipino e Carlomanno, si lamenta dei soprusi fatti dal re Astolfo e li prega di fare in modo che vengano restituite le donazioni in cambio dell'unzione a re. Nella lettera seguente, n. 7 (a. 755, pp. 490-93) agli stessi, li esorta ancora a venire in suo aiuto perché i Longobardi non vogliono restituire nulla. Dice che la fede senza le opere non vale molto, è *otiosa* (p. 493, n. 32) e che loro dovere è aiutare il papa. Nell'*Ep.* 8 (a. 756) chiede aiuti al più presto perché Astolfo e i beneventani occupano l'agro romano (pp. 494-98). Lo stesso nell'*ep.* 10 (Aprile 757) con cui li ringrazia e annunzia che dopo la morte di Astolfo, Desiderio ha promesso di restituire tutte le città tolte al patrimonio di S. Pietro.

³ *Ep.*, 12, pp. 507-508, aprile-maggio 757, dello stesso anno sono altre richieste di restituzione (*Epp.*, n. 13, pp. 508-10; n. 14, pp. 511-12, a. 758; n. 15 e 10, pp. 512-14, a. 758).

mente al re per ottenere la restituzione di alcune località e per lamentare il fatto che Desiderio minacciava i confini ¹.

Così il popolo dei Franchi venne ad assumere una posizione di preminenza nei confronti degli altri popoli. Se il fatto di chiedere aiuto al braccio secolare non è una novità, perché anche Gregorio I l'aveva fatto, il rivolgersi ai re franchi invece che alla corte bizantina costituisce veramente un fatto nuovo e della massima importanza anche per quanto riguarda il pensiero della guerra. Le conseguenze non sono forse abbastanza evidenti nel secolo VIII, ma lo saranno molto di più in quello successivo, perché allora l'esistenza di un nuovo impero, la cui influenza e la cui potenza, specialmente in terra francese è sentita molto più di quanto non lo fosse quella del vecchio impero romano, porrà certi problemi politico-religiosi in modo molto più concreto.

All'assurgere della monarchia franca a tale posizione di preminenza, non poco contribuirono i papi con le loro richieste e lo dimostrano tutte queste lettere il cui tono è sempre più o meno lo stesso. Si potrebbe prenderne in esame una delle più interessanti, per esempio la 7^a (p. 491) di Stefano II a Pipino, Carlo e Carlomanno, del 755, nella quale il papa lamenta la mancata restituzione di alcuni possedimenti da parte di Astolfo. In questa lettera è espressa chiaramente la posizione di « defensores ecclesiae » in cui il papa vedeva Pipino e i suoi figli. Da tale attributo — dice papa Stefano — vi potrà venire una fama imperitura, purché assolviate il vostro dovere che è : « ... totis viribus ad exaltationem sanctae Dei ecclesiae, per quam et salus christianorum existit, decertare » ². Viene poi ribadito il solito principio che Dio non farà mancare il suo aiuto

¹ *Ep.*, 17, pp. 514-17, a. 758 ; *Ep.*, 34, pp. 540-42, a. 761-66 ; *Ep.*, 35, pp. 542-44, a. 761-66. In ringraziamento per aver liberata la Chiesa : n. 38, a Pipino, pp. 550-51, a. 758-67 ; n. 39, ai Franchi, pp. 551-52. Di nuovo Stefano III chiede a Carlo e Carlomanno la restituzione : *Ep.*, 44, pp. 558-60, a. 769-70. La notizia che Pipino fu chiamato in aiuto contro i Longobardi è anche nelle *Gestae Karoli* del monaco sangallese : l. II, c. 15, *M. G. SS.*, II, 758.

² P. 491, 7-8.

a chi si assume il compito di difendere la Chiesa. Se Dio avesse voluto, — prosegue il papa — avrebbe potuto difenderla in qualsiasi altro modo, ma scegliendo i re franchi come strumenti della sua giustizia, ha voluto mettere alla prova la loro fede, perciò ha voluto che il papa si rivolgesse a loro, affidando tutto nelle loro mani. « Et vos beato Petro polliciti estis eius iustitiam exigere et defensionem sanctae Dei ecclesiae procurare et, ut vere fideles Deo, pura mente pro defensione Dei ecclesiae dimicandum properastis »¹. Quando Dio ha voluto ha sempre sterminato i suoi nemici (cfr. *Judith* 9, 10 ; *Matt.* 23, 12 ; *Ps.* 13, 3 ; *Isaia* 26, 5), infatti : « Non enim gladius hominis, sed gladius Dei est, qui pugnat »². Astolfo non ha voluto lasciarsi persuadere con la dolcezza, ora deve essere costretto con la forza. « Pro quo peto vos, excellentissimi et a Deo protecti filii, et nimis obsecro : doleat vobis pro sancta Dei ecclesia et beati Petri causa, et, quae per donationem beato Petro offerendum promisistis, ei possidendum contradere debeatis. Mementote et semper in vestris precordiis firmiter tenete, quod promisistis eidem ianitori regni caelorum. Nulla iam vos seducat suasio aut acceptilatio. Considerate, qualis fortis existit exactor isdem princeps apostolorum, beatus Petrus, videte omnia. Quae ei promisistis et per donationem offerendum polliciti estis, contradere festinate, ut non lugeatis in aeternum et condemnati maneatis in futura vita (cfr. *Ps.* 101, 12)... Decertare bonum opus, quod cepistis, implere et, quae per donationem manu vestra confirmatis, protectori vestro, beato Petro reddere festinate, quoniam scriptum est : Melius est non vovere, quam vovere et votum non reddere » (*Eccles.* 5, 4)³. Prosegue insistendo per ottenere il loro aiuto, perché la fede « ut scriptum est, sine operibus, otiosa est » (*Iac.* 2, 20)⁴.

Da questo testo appare evidente che il papa considerava l'aiuto del braccio secolare, non solo come una buona cosa, ma addirittura come un dovere, trasgredendo al quale si sa-

¹ P. 491, 26-28.

² P. 491, 38.

³ P. 492, 22-34.

⁴ P. 493, 32.

rebbe commessa una grave mancanza; è come se ai re fosse stata affidata una parte dell'eredità apostolica¹.

Questo, come dimostrano anche gli altri documenti, è valido, sia in senso politico, contro gli aggressori, sia in senso religioso, per la difesa e la diffusione della fede: « Sanctam suam catholicam et apostolicam ecclesiam atque orthodoxam christianorum fidem vobis commisit exaltandam atque viriliter defendendam »².

Questo ruolo di difensore della Chiesa, che Pipino assunse per volere dei papi, non fu una semplice finzione voluta per uno scopo politico ben preciso, cioè quello di accentrare nelle mani dei re franchi l'eredità dell'impero romano, o di dar loro il diritto a mettersi a capo di un nuovo impero con l'appoggio dell'autorità ecclesiastica; infatti questa nuova funzione dei re, trovava una viva rispondenza anche nella tradizione popolare.

Per la vittoria del 796, riportata dal figlio di Carlo Magno, Pipino, sugli Avari, un poeta contemporaneo scrisse un carme in quindici strofe *De Pippini regis victoria avarica*, in cui si sottolinea l'impresa del re cattolico che sottomette gli infedeli ed impone la religione cristiana³.

Ma questo fatto che già con Pipino si era delineato chiaramente, ebbe con Carlo Magno uno sviluppo anche maggiore, sia in senso politico, perché il papa si rivolse spesso a lui per averne aiuto⁴, sia in senso religioso, vale a dire nella difesa

¹ « Princeps apostolus prae ceteris regibus et gentibus vos suos peculiaries faciens omnes suas causas vobis commisit » (p. 493, 18).

² *Codex Car., Ep.*, 33, a Carlo e Carlomanno, p. 540, 11; cfr. *Ep.*, 32, p. 539, 9-15, a. 761-66 a Pipino: « ... inhianter meditates atque insidiantes qualiter, Deo illis contrario, sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam, humiliare atque conculcare et fidem sanctam orthodoxam atque sanctorum patrum tradicionem destruere possint. Sed tu, bone potentissime rex, viriliter sicut vere orthodoxus eisdem impiis resistere hereticis atque solite sanctam Dei ecclesiam et christianorum orthodoxam fidem, tuo a Deo protecto solito auxilio atque congruo dispositio defendere digneris, quoniam magna post Deum in vestra excellentia et fortissimi regni vestri brachio extitit fiducia ».

³ *Mon. Germ., Poetae Car.*, I (ed. E. DUMMLER, Berlino 1881), pp. 116-17.

⁴ Le richieste si susseguono con grande insistenza: *Cod. Car.*, n. 44, pp. 558-60, a. 769-70; n. 53, pp. 574-76, a. 775; n. 54, pp. 576-77, a. 775

della purezza della Chiesa ¹. Lo dimostra meglio di ogni altra una lettera di Alcuino, in cui è detto che Dio, nella sua misericordia ha donato alla Chiesa un difensore contro gli eretici ².

Con il suo elogio entusiasta, Alcuino fa di Carlo un re inviato dalla provvidenza, e non a caso gli dà l'appellativo di Davide, avvicinandolo così ad un re giusto e clemente, sì, ma che seppe anche condurre il suo esercito alla vittoria. Del resto questa tradizione del militarismo ebraico è sentita molto nell'impero carolingio, e soprattutto la liturgia ne porta le tracce più evidenti, come riflesso di quella concezione che faceva del popolo franco (soprattutto dopo le vittorie sugli Arabi) il nuovo popolo eletto. Parlando ancora di Carlo Magno, Alcuino nella vita di san Willibrord, dice: « Scit namque omnis populus, quibus nobilissimus victor celebratur triumphis, vel quantum terminos nostros dilatavit imperii, vel quid pro defensione sanctae ecclesiae apud extraneas exercuit gentes » ³.

I popoli contro cui fu richiesto l'aiuto di Carlo Magno furono anzitutto i Longobardi, i tradizionali nemici del papa ⁴.

n. 55, pp. 778-80, a. 775 ; n. 57, pp. 582-83, a. 775 ; n. 61, pp. 588-89, a. 778 ; n. 62, pp. 589-90, a. 774-80 ; n. 64, pp. 591-92, a. 779-80, pp. 622-23, a. 787-91.

¹ N. 97, pp. 647-48, a. 785-91 : *De haereticis coercendis* (in questo caso si tratta di una questione interna).

² *M. G. Ep.*, IV, p. 176, 15-20, n. 121, a. 796 : « Sed tota sancta Dei ecclesia unanimo caritatis concentu gratias agere Domino Deo omnipotenti debebit, qui tam pium prudentem et iustum his novissimis mundi et periculosis temporibus populo christiano perdonavit clementissimo munere rectorem atque defensorem ; qui prava corrigere et recta corroborare et sancta sublimare omni intentione studeat, et nomen domini Dei excelsi per multa terrarum spatia dilatare gaudeat, et catholicae fedei lumen in extremis partibus incedere conetur. Hoc est, o dulcissime David, gloria laus et merces tua in iudicio diei magni ». Che Alcuino non metta in dubbio la legittimità della guerra, lo dimostra trattando il vecchio argomento delle due spade del quale dà un'interpretazione del tutto allegorica (*Ep.*, 136, pp. 205-10, a. 798 a Carlo). Naturalmente pensa che si debba evitare la guerra finché sia possibile (*Ep.*, 211, pp. 351-52, a. 800-801) e cercare di risolvere le controversie con pacifiche trattative, ma quando questo è impossibile, si deve fare in modo che i fedeli ne subiscano il minor danno (p. 352).

³ *Vita S. W.*, c. 23 ; JAFFÉ, *Bibl. R. Germ.*, VI, p. 56.

⁴ *M. G. Ep.*, III, p. 498, nota 1. Es. lo scritto di Adriano I a C. M. *Codex car.*, n. 62, p. 589 : « Nos quidem die noctuque numquam desistimus...

Ma in particolare nella campagna contro gli Avari si manifesta questo « inviolabile foedus » della « defensio Romanae ecclesiae »¹.

Contro i Longobardi, per volere del papa, Carlo Magno combatté sempre e con successo², tanto che nel 785, scrivendo all'imperatrice Irene di Costantinopoli, Adriano I dice che Carlo, seguendo le sue raccomandazioni, ha sottomesso molti popoli barbari³.

In tutte le lettere papali si ripete che Dio aiuterà il re, se questi aiuterà la Chiesa, ma anche dai documenti non pontifici, pare evidente che Carlo intraprendesse alcune guerre con lo spirito essenzialmente religioso della missione contro i barbari⁴. Ad esempio nella guerra contro i Sassoni, sembra addirittura aver posto un'alternativa da guerra santa: « Consilium iniit, ut perfidam ac foedifragam Saxonum gentem bello adgrederetur

suppliciter exorare, ut victorem te super omnes barbaras nationes faciat ». In particolare contro i Longobardi: *Codex car.*, n. 8, p. 498: « Coniuramus te (scrive Stefano a Pipino nel 746) ... ut ad liberandum nos de manibus Langobardorum... nimis festinanter occurrere digneris, ut... victor... super omnes barbaras nationes efficiaris ». Adriano I scrive a Carlo M. nel 775 (*Codex Car., Ep.*, 53, p. 575): « ... Omnipotens deus noster... regnum Langobardorum tuae tradere iussit potestatis dicioni, et in antea magnam habeto fiduciam, quia... tuis regalibus vestigiis ceteras barbaras nationes omnipotens Dominus substernat ». Tra gli altri documenti; EINHARDI, *Vita Caroli*, c. 6: « ... rogatu et precibus Adriani, Romanae urbis episcopi exoratus, bellum contra Langobardos suscepit ». Anche nel caso di Pipino era successo lo stesso: « Langobardis vel caeteris hostibus Romanos infantibus, miserunt legatos ad eundem Pippinum, ut propter amorem sancti Petri sibi quantocius in auxilium venire dignaretur » e così fu accolto dalla popolazione: « Cives apostolorum et domestici Dei advenerunt hodie portantes pacem et illuminantes patriam, dare pacem gentibus, et liberare populum Domini ». *Monachi Sangall. Gesta K. M.*, I, II, c. 15; *M. G. SS.*, t. II, ed. PERTZ, Hannover 1828, p. 758; per C. M. cfr. cap. 17, p. 759.

¹ *Annales regni Franc.*, ad. a. 796, ed. KURZE, p. 98.

² Ne danno notizia le lettere del *Codex carolinus*, n. 6, 7, 8, 10, 13, 24, 26, 30, 33, 35, 37, 44, 50, 52, 53, 62, 66, 68, 72, 88, 89, 99. L'ep. 88 (p. 624) del 784-91, è importante perché in essa il papa vieta l'uso delle armi ai religiosi.

³ JAEFÉ, *E.*, 2448.

⁴ *Vita Hludovici imperatoris*, c. 1, *M. G. SS.*, II, p. 607.

et eo usque perseveraret, dum aut victi christianae religioni subicerentur, aut omnino tollerentur »¹.

La pace poi non si sarebbe potuta stipulare se i Sassoni non si fossero fatti battezzare: « Eaque conditione... bellum constat esse finitum, ut, abiecto daemonorum cultu et relicto patriis caerimoniis, christianae fidei atque religionis sacramenta susciperent et Francis adunatis unus cum eis populus efficerentur »².

Alla fine infatti il loro re si fece battezzare³ e, terminata la guerra, Carlo Magno chiese ed ottenne dal papa che l'avvenimento fosse celebrato in tutto il mondo cristiano. Adriano stabilì perciò tre giorni di festa e augurò al re altre vittorie sui pagani⁴.

Dopo di che Carlo si preoccupò dell'organizzazione religiosa missionaria⁵ dei popoli sottomessi ed intraprese contro gli Avari un'altra grande guerra, il cui carattere religioso è forse ancor più spiccato di quello dell'impresa contro i Sassoni. Così si esprime il compilatore degli *Annales regni Francorum*: « ... disposuerunt propter nimiam malitiam et intolerabilem, quam fecerunt Avari contra sanctam ecclesiam vel populum christianum... iter peragendi »⁶.

A questo proposito è un documento molto significativo la lettera che Alcuino, a nome di Carlo, scrisse al papa Leone, che da poco era stato eletto, per chiedere, in favore del re, l'aiuto della Chiesa per l'organizzazione missionaria del cristianesimo in terra avara: « Sicut enim cum beatissimo patre, predecessore vestro, sanctae paternitatis pactum inii, sic cum beatitudine vestra eiusdem fidei et caritatis inviolabile foedus statuere desidero; quatenus, apostolicae sanctitatis vestrae divina gratia

¹ *Annales Einhardi*, *SS.R.G.* (ed. KURTZE, 1895), a. 775, p. 41; *Vita S. Rimberti*, c. 1, *M. G. SS.*, I, 765.

² *Einhardi Vita Caroli*, c. 7, *SS.R.G.* (ed. WAITZ, 1905), p. 9.

³ Nel 785. In questa occasione gli *Annales Regni Fr.* dissero: « Et tunc tota Saxonia subiugata est », *SS.R.G.* (ed. KURTZE, 1895), p. 70.

⁴ *Codex Car.*, *Ep.*, 76, p. 607.

⁵ *Vita S. Sturmii*, c. 22; *M. G. SS.*, II, 376.

⁶ *Annales regni Fr.*, I, a. 791, p. 88.

advocata precibus, me ubique apostolica benedictio consequatur, et sanctissima Romanae ecclesiae sedes Deo donante nostra semper devotione defendatur. Nostrum est, secundum auxilium divinae pietatis, sanctam undique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime Pater, elevatis ad Deum cum Moysae manibus, nostram adjuvare militiam, quatenus vobis intercedentibus Deo auctore et datore populus christianus super inimicos sui sancti nominis ubique semper habeat victoriam, et nomen domini nostri Jesu Christi toto clarificetur in orbe »¹.

Questo scritto che sembrerebbe avere lo scopo di fare una distinzione di diritti e di doveri, mostra anche con chiarezza che il re coscientemente si era assunto il ruolo del difensore della Chiesa, con il consenso del papa².

Il testo da solo è più chiaro di ogni commento e mette in luce quali sono i punti su cui si basa la « defensio ecclesiae »: cioè difendere la Chiesa all'esterno dai nemici che, in quanto tali non possono essere che pagani e infedeli, e all'interno fare in modo che la fede sia rispettata. Si tratta quindi ancora di una difesa contro gli infedeli che stanno entro i confini dell'impero.

Anche nel territorio conquistato agli Avari, infatti, sorsero monasteri e si sviluppò l'attività missionaria promossa dal re stesso in alleanza con la Chiesa³.

Quest'impegno missionario che, come nel caso del padre, era

¹ *Ep.*, 93, p. 137, 27-35 e 138, 1-2, a. 796.

² Il Brackmann interpreta questa lettera come una presa di posizione polemica di Carlo contro il papato al quale sarebbe negata ogni funzione politica. Questo perché già Adriano I al 7° concilio di Nicea aveva gettate le basi di una politica che aveva trovato l'opposizione dei Franchi (A. BRACKMANN, *Die Anfänge der Slavenmission u. die Renovatio Imperii des J. 800*, Berlino 1931; *Sonderausg. aus den Sitzugs. d. preuss. Ak. d. Wiss., Phil.-Histor. Klasse*, IX).

³ *Ep. Alcuini*, 110, pp. 156-59, a. 796; n. 111, pp. 159-62, a. 796; n. 112, pp. 162-63, a. 796; n. 113, pp. 163-66, a. 796; n. 68, p. 315. Salisburgo venne eletta a sede arcivescovile come baluardo contro gli Avari (*M. G., Ep.*, V, 1, ep. 3, 4, 5, p. 58 sg.).

riconosciuto a Carlo anche dai contemporanei¹, ebbe per così dire un riconoscimento ufficiale con l'incoronazione, al cui proposito il *Liber pontificalis* dice che: «Tunc universi fideles Romani, videntes tanta defensione et dilectione quam erga sanctam Romanam ecclesiam et eius vicarium habuit» lo acclamarono imperatore².

La lettera di un ignoto, scritta attorno all'809, riassume forse meglio di ogni altro documento l'attività di Carlo Magno nell'aspirazione dei contemporanei e nell'intenzione dell'imperatore stesso. In essa si dice che egli ha assolto il compito affidatogli da Dio nel migliore dei modi, restituendo la pace e la tranquillità al regno, «non solum enim ab impetu gentilium et omnium christiani nominis nimicorum, quos favente Domino vestra sublimitas terret atque prosternit, sunt protecti, sed per vestri imperii et sapientiae excellentiam, adductis ab idolorum cultu innumerabilibus populis ad fidei catholicae et ad divini cultus agnitionem cotidie in Christo credentium propagatur numerus, et domus Dei in cunctis regni vestri terminis divino cultui et sacris pro vobis orationibus implendis vacans exultat»; infatti il numero dei cristiani aumenta di giorno in giorno mentre i nemici vengono sconfitti³. Come s'è visto Carlo

¹ *Ep. Alcuini*, 41, p. 84, 12-19, a. 794-95; n. 171, p. 282, a. 799; n. 202, p. 336, 20, a. 800; in queste è difficile distinguere l'elemento politico da quello religioso. Nel *Codex car. (Ep., 62, p. 589)* è detto che per il re Carlo e per le sue imprese pregavano il papa e il popolo di Roma. Aleuino in una lettera dell'802 auspica la diffusione del suo regno affinché il cristianesimo trionfi e «ut omnes unum sint in Christo» (*Ep., 257, p. 415, 27*).

² Ed. DUCHESNE, vol. II; *Vita Leonis III*, c. 23, p. 7 (cfr. c. 24). Anche Aleuino scrive che tanta dignità gli era data per opprimere i superbi e gli eretici e per beneficiare gli umili, secondo la volontà di Dio (*Ep., 257, p. 414*). L'incoronazione fu solo un rafforzamento di questo principio perché come patrizio dei Romani era stato definito «defensor ecclesiae» (*Codex car., n. 54, Vita Hadriani*, II, 35, 39, 41; *Lib. Pont.*, I, 497; v. *Ep.*, III, 577; *rex noster cum Deo defensor et protector*).

³ *M. G. Ep.*, IV, *appendix ep. Alcuini*, n. 3, p. 490. Secondo i *Gesta Archiepiscoporum Magdeburgensium*, Carlo Magno, per la diffusione della religione condusse una guerra di 30 anni contro i Sassoni (c. 3, *M.G.SS.*, XIV, p. 377) ed Helmold lo dichiara un vero paladino della fede (*Chronica Slavorum*, *SS.R.G.*, ed. B. SCHNEIDER, II, ed. 1909, I, c. 3, p. 9). Anche la

Magno aveva intrapreso queste guerre allo scopo di diffondere il cristianesimo e di distruggere gli infedeli, il che non avrebbe l'importanza che effettivamente ha se i papi non avessero sollecitato loro stessi queste guerre e non ne avessero applauditi i successi.

È veramente notevole che nel corso di pochi secoli tutti i dubbi sulla legittimità della guerra siano scomparsi per lasciar posto ad un pensiero di guerra giusta, voluta da Dio, anche se le guerre ispirate a questo principio hanno solo un carattere difensivo o preventivo, non aggressivo come potevano essere le guerre sante del mondo islamico. I documenti pontifici parlano chiaro a questo proposito: re ed imperatori sono i paladini della Chiesa; la liturgia poi, porta la migliore conferma dell'esistenza di questo pensiero.

Tuttavia ancor molto mancava perché si potesse giungere alla guerra santa. Giustamente K. Erdmann¹ afferma che solo in un certo senso si può parlare di guerra santa, perché nell'impero di Carlo Magno, la religione, più che valere come motivo a sé, era un attributo dello stato. Questo effettivamente spiega molte cose, altrimenti non si capirebbe come il pensiero della Chiesa sulla guerra non abbia preso subito in diverso sviluppo e soprattutto non sia stato chiarito dagli scrittori cristiani. Questo naturalmente non significa che se l'elemento religioso nell'impero carolingio avesse avuto un ruolo diverso, la Chiesa sarebbe giunta per conto suo ad una anticipazione dell'idea di crociata; tutt'altro, forse non ci sarebbe mai arrivata, ma questa asserzione serve a limitare dal punto di vista della Chiesa il valore della lunga serie di testi e documenti dei secoli VIII e IX,

sua canonizzazione da parte del Barbarossa fu motivata dal fatto che era « fortis athleta et verus apostolus in fide Christi dilatanda et in conversione gentis barbaricae » (*M. G. Dipl. Kar.*, I, 295, p. 439 sg.). Questa era la tradizione, ma anche nel pensiero dei contemporanei aveva la stessa fama. Cfr. il *Planctu de obitu Karoli* (una volta attribuito a Rabano Mauro); *M. G. Poetae Car.*, I, 434-36, e l'*Epitaphium Karoli imperatoris*, strofe XXI: « Dexterâ magna Dei ecclesiam tueatur ab oste, / Hanc quoque multiplicet dexterâ magna Dei / ... ». *M. G. Poetae*, c. I, 411.

¹ K. ERDMANN, *Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, cit., p. 20.

che fanno pensare alla guerra come ad un'azione di carattere spiccatamente religioso.

Quindi, nonostante i papi siano spesso i primi a sollecitare l'intervento dello stato, l'impronta, l'iniziativa viene sempre da quest'ultimo.

Questo comunque fu un sistema che poté avere efficacia finché i nemici dello stato erano anche nemici della religione. Allora l'una e l'altra cosa, la legittima difesa e la diffusione della fede, giustificavano pienamente il fatto della guerra. Ma quando popoli entrambi cristiani presero le armi l'uno contro l'altro, il principio non resse più. Un fatto di questo genere è proprio di un'epoca più tarda (le guerre tra popoli cristiani si possono far iniziare alla fine del X secolo); ma già subito dopo la morte di Carlo Magno si ebbero i primi turbamenti, nel periodo burrascoso del regno dei suoi successori, allorché la discordia familiare stava per compromettere la stabilità del regno.

Il vescovo Agobardo in quel tempo rimproverò Ludovico perché con la sua condotta, portava la discordia e il disordine nel suo stato invece di impegnare tutte le sue forze nella lotta contro i pagani ¹.

Questo voler distogliere le forze dalle lotte interne, per dedicarle alla guerra santa, è tipico della crociata. Gli antichi

¹ *Agobardi Libri duo pro filiis et contra Judith uxorem Ludovici pii*, l. I, c. 3: « Cum enim deberet exercitus mitti adversus exterarum gentes, et ipse imperator adversus barbaras nationes dimicare, ut eas fidei subiugaret ad dilatandum termini regni fidelium — sic namque orat universalis ecclesia in solemnibus illis orationibus passionis dominicae pro imperatoribus: ut Deus illis subiectas faciat barbaras nationes, — nunc e contrario omne regnum cum extremitatibus suis conglobatur in unum in medio sui, diversa tamen intentione, dum alii parantur ad intestina viscera dirumpenda, alii ad pacandam, si fieri potest, iniustissimam discordiam, qui omnes pia mente perpendere debuerant quod dicitur in predictis orationibus, ubi sacerdos ammonet, dicens: oremus et pro christianissimo imperatore nostro, ut Deus et dominus noster subditas illi faciat omnes barbaras nationes ad nostram perpetuam pacem. Domus ergo Dei, “ quae est ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis ” (*I Tim.*, 3, 15), orat, ut christianissimo imperatori barbari subiciantur, non ut subiecti conturbentur et barbarizentur » (*M.G.SS.*, XV¹, pp. 275-76, ed. WARTZ, Hannover 1887).

cronisti insistono molto su ciò e così i predicatori delle crociate, come Urbano II. Condannata la guerra fratricida, essa sarebbe l'antidoto proposto, l'antiguerra, la pace di Dio ¹.

Con ciò si vede come l'idea della guerra di missione fosse già radicata nel pensiero dell'epoca e come la Chiesa la considerasse come l'attività fondamentale dello stato. D'altra parte Ludovico non aveva dubbi in proposito e, nonostante fosse meno abile del padre, svolse un'intensa attività missionaria specialmente nei confronti della Danimarca ².

La tradizione popolare esaltò anche le gesta dei successori di Carlo Magno, nonostante le loro imprese siano state molto inferiori a quelle del grande imperatore. Anche dal punto di vista della guerra di missione, si trova in questo periodo un numero molto minore di documenti che ne confermino l'esistenza.

Verso la metà del IX secolo, un altro grave pericolo sorge per Roma; quello dei pirati. Contro di essi pare che lo stesso papa Leone IV abbia condotto una spedizione vittoriosa ³. Se la notizia è attendibile, non è certo di secondaria importanza, perché sarebbe questa la prima volta che un papa si occupa personalmente di operazioni belliche, nonostante sia ormai stabilito che i religiosi non debbano in alcun modo prender parte attiva alla guerra. Se il fatto fosse vero, dicevo, Leone IV avrebbe anticipato il suo successore Giovanni XII, e Gregorio V ⁴. Certo

¹ Anche Bruno di Querfurt insiste molto su questo punto (cfr. P. ROUSSET, *L'idée de croisade*, in *Relazioni al X Congr. Intern. di scienze storiche*, Roma, sett. 1955, vol. II, p. 552).

² Questa missione fu affidata nell'823 ad Ebo di Reims (EMOLDUS NIGELLUS, *In honorem Hludovici Imperatoris libri IV*, M.G.SS., II, IV, vers. 20-25, p. 501; RIMBERT, *Vita S. Anskarii*, SS.E.G., ed. WAITZ, 1884, c. 13, p. 35; cfr. B. SIMSON, *Jahrb. d. fränk. Reiches u. Ludwig d. Fromm.*, 2 voll., Lipsia 1864-67, vol. I, p. 209 sg. e 322 sg.). Questa attività missionaria culminò con la fondazione dell'arcivescovado di Amburgo per volere del concilio dell'831 preposto da Ludovico; *Vita S. Anskarii*, I, c. 12, p. 37.

³ Nell'849, quando il papa riesce a riunire le flotte di Napoli, Amalfi e Gaeta. La notizia è solo nel *Liber Pontificalis*, pp. 117 e 119.

⁴ Il primo nel 963 si mise personalmente alla testa del suo esercito, per cui gli apologisti posteriori lo considerarono un mostro (BARONIO, *An-*

egli non dovette nutrire troppi dubbi sulla liceità della guerra, se, oltre a chiedere l'intervento dello stato contro i Saraceni ¹ e a dichiararsi disposto a difendere il suo popolo contro chiunque ², stabili che i soldati morti « pro veritate fidei et salvatione animae ac defensione patriae christianorum » avrebbero ottenuto da Dio un « pretitulatum premium » ³. Il significato di questo premio mi sembra evidente, comunque pochi anni dopo, nell'872, scrivendo ad alcuni vescovi che chiedevano se i soldati potessero sperare nell'indulgenza dei peccati, nel caso morissero in guerra, Giovanni VIII rispose che ad essi era assicurata la vita eterna ⁴.

Ma queste deliberazioni papali, oltre ad avere importanza nei confronti dello stato, cioè oltre ad essere un segno di alleanza con l'imperatore, hanno importanza anche dal punto di vista esclusivamente religioso, della cura delle anime, e in particolare di quelle dei soldati. Quest'argomento però, merita una discussione a parte, pur essendo collegato al problema considerato dal punto di vista dello stato.

nales, ed. 1890, a. 1053, n. 15). Il secondo durante tutto il suo pontificato fu occupatissimo a riconquistare i territori usurpati, tanto che i contemporanei dicono che fosse costretto a nominare un sostituto per gli impegni ecclesiastici (Catalogo dei papi di Ekehard, ed. MURATORI, III, 2^a parte, col. 340-42) citati da PISSARD (*op. cit.*, pp. 10-11).

¹ *Ep.*, I, *M. G. Ep.*, V, 585, sett. 852.

² *Ep.*, VII, p. 588, marzo-aprile 853.

³ *Ep.*, XXVIII, p. 601, a. 853; *Excercitui Francorum*, par. 3: « (O)mnium vestrum nosse volumus karitatem, quoniam quisquis (quod non optantes dicimus) in hoc belli certamine fideliter mortuus fuerit, regna illi celestia minime negabuntur. Novit enim omnipotens, si quislibet vestrum morietur, quod pro veritate fidei et salvatione anime ac defensione patrie christianorum mortuus est, ideo ab eo pretitulatum premium consequetur ».

⁴ *Ep.* CLXXXVI, a. 879, *P. L.*, CXXVI, 816; *Ad episcopos in regno Ludovici constitutos*. Questa lettera è poi passata nel *Decretum Gratiani*, Parte II, causa XXIII, q. VIII, c. 9; *P. L.*, CLXXXVII, col. 1248-49. Anche questo papa si rivolse spesso all'imperatore per averne aiuto contro i Saraceni e i pirati: *Ep.*, LV, *P. L.*, 126, 708-709, a. 876, n. LVIII, col. 711-713, a. 877; n. LX, col. 714-15, a. 877; n. LXII, col. 716-17, a. 877; n. LXXIII, col. 726-27, a. 877 (di ringraziamento); n. LXXIX, col. 730-31, a. 877; n. CCIV, col. 825, a. 879; n. CCXV, col. 831, a. 879; n. CCXXVII, col. 839, a. 879; n. CCXCVIII, col. 811-12, a. 880; n. CCCI, col. 914-15,

2. LA LITURGIA DELL'VIII E IX SECOLO.

Anche in questo periodo, forse ancor più che in quello precedente, i documenti più importanti sono costituiti dai testi liturgici. Purtroppo non ci sono stati conservati gli ordini di incoronazione dei primi re e dei primi imperatori, ma la liturgia franca ha già un carattere che la distingue da quella romana, non foss'altro che per la mancanza di quel carattere, che abbiamo definito politico, il che dimostra come la Chiesa (di cui la liturgia è la voce ufficiale più popolare) fosse nettamente staccata dallo stato. Quando poi ci saranno più stretti legami tra l'una e l'altra forza, lo stato prenderà il sopravvento sulla Chiesa e cercherà di piegarne certi usi alla sua utilità.

Che a partire da Pipino i re franchi si siano di proposito occupati largamente della liturgia, imprimendole un carattere nazionale e politico, come vuole il Baumstark¹, non è forse abbastanza provato, così come non si può essere troppo sicuri che Carlo Magno abbia proseguito in questo senso l'opera del padre con il preciso scopo di impedire che Roma si orientalizzasse e potesse un giorno essergli nemica, dato che già il monachesimo di tipo orientale stava diventando nella città una forza enorme, mentre si moltiplicavano le chiese dedicate ai santi dell'Oriente.

Con questa sua azione Carlo Magno avrebbe posto un freno all'assorbimento di Roma da parte di Bisanzio e nello stesso tempo, poiché non teneva molto all'idea dell'Urbe come centro dell'impero, avrebbe cercato di accentuarne sempre più il carattere franco.

Certo, se una tesi così radicale non trova tutti consenzienti, ci sono elementi nella liturgia che sono in suo favore, e ne fa

a. 880 ; n. CCCXX, col. 929-30, a. 881 ; n. CCCLXV, col. 957, a. 882. Il *Decretum Gratiani*, riporta anche una lettera perduta in cui è detto : « Qui crimina, eum potest emendare non corrigit, ipse committit » (sempre a proposito dei pirati).

¹ *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Friburgo 1923, pp. 61-63.

fede il così detto Sacramentario Gelasiano gallicanizzato ¹ e le redazioni non italiane degli antichi sacramentari romani dove al « nomen Romanum » e ai « principes Romani » si sostituiscono il « nomen » e i « principes Francorum ».

Una volta avvenuta questa sostituzione, voluta e con significato ben preciso, anche nelle preghiere che riguardano la guerra e l'esercito, queste ultime si moltiplicano notevolmente, non solo, ma col procedere del tempo diventano molto più esplicite e particolari, il che elimina tutti i dubbi che i testi della liturgia romana lasciavano ². Ci sono le prime *Benedictiones tempore belli* ³ e le prime messe complete per la stessa occasione. Di queste ultime, la più antica è forse quella del sacramentario di Gellone ⁴, che non è più una generica messa per il tempo di guerra, ma una « Missa in profectionem hostium eontibus in prohelium » e presenta tutti i caratteri della liturgia francese

¹ Questo sacramentario (Vat. Reg. 316), rappresenta la fusione della liturgia locale con quella di tipo romano. Le concessioni alla tradizione gallicana sono evidenti appunto nelle preghiere politiche (K. HELDMANN, *Das Kaisertum Karls des Gr.*, Weimar 1928, p. 44 e TELLENBACH, *op. cit.*, p. 18).

² *Sacram. di Rheinau* (fine VIII sec.): « Exultet : una cum patre nostro beatissimo viro illo necnon et clementissimo rege nostro illo coniugieque eius ac filiis cunctoque exercitu Francorum... in his Paschalibus conservare dignetur », in A. FRANZ, *Die kirchlichen Benedictionen in M. A.*, I (1909), p. 639, n. 3 (Parigi, Bibl. Nat., ms. lat. 13159). « Laudes : omnibus iudiciibus vel cuncto exercitui francorum vita et victoria » in A. PROST, *Caractère et signification de quatre pièces liturgiques*, *Mém. de la Soc. Nat. des antiquaires de France*, XXXVII, 1876. Cfr. anche di questo periodo (IX sec.) il *Sacr. Gregorianum nach einem aachener Urexemplar*, ed. LIETZMANN, Münster 1921, *Feria II ad vincula*, 113, 3, p. 72; *Feria III ad sanctam Mariam maiorem*, 41, 4, p. 28 e *In tempore belli*, n. 217, p. 128.

³ Una *benedictio in tempore belli*, pubblicata secondo il sacramentario di *St. Thierry* nell'*Opera Gregorii Magni*, ed. MAUR. (1744), 3, 644, poi in *P. L.*, LXXVIII, 624, che si trova anche nel *sacram. di Gellone* (VIII secolo, Ms. parig. lat. 12048, f. 166) e nel *benedizionale di Frisinga* del IX secolo, è forse la più antica (cfr. ERDMANN, *Der Heidenkrieg in der Liturgie u. Kaiserkrönung Ottos I*; *M.Ö.I.G.*, 1932, pp. 326-27). Il WILEMART, *Revue bénédictine*, XLII, 222 pensa che sia del 770-80. In sostanza deriva da due messe del Gelasiano (ed. WILSON, pp. 276 e 273) ma sono sostituiti i nomi che riguardano l'impero romano, ecc.).

⁴ Pubblicata da TELLENBACH, *op. cit.*, *Appendice*, p. 68.

di cui si è parlato. Naturalmente si chiede la protezione per l'esercito che va contro i nemici, e sono frequenti le espressioni e le formule tradizionali¹ ma ci sono anche elementi nuovi, di cui il più interessante mi sembra consista nei continui riferimenti ad esempi dell'Antico Testamento. Questa è una caratteristica particolare del periodo carolingio (e non è limitata solo alla liturgia) forse proprio per quel carattere più battagliero e nazionalistico che la tradizione veterotestamentaria ha nei confronti della predicazione evangelica². Inoltre, proprio per questo riallacciarsi alla Bibbia, l'intervento di Dio o degli angeli in favore dell'esercito combattente, mi sembra abbia un rilievo particolare; infatti, l'idea che il merito di ogni vittoria vada attribuito a Dio, non è nuovo, ma qui, come nell'Antico Testamento, l'intervento divino ha il sapore di una partecipazione diretta e quasi di una presenza visibile.

« *Prębe, Domine, exercitui tuo ęonti in tenebris claritatem, profici(sc)endi augeas uoluntatem, et sicut Israheli properanti ex Egypto securitatis prębuisti munimen, ita tuo prędeterminato eunti in pręlio populo lucis auctore adicias angelum, ut diem atque noctem qui (o, quasi) nubis ignisque claritatis tuę, columnę non deserat (cfr. *Exod.* 13, 21 sg.). Sit ęis iteranti sine labore protectus (o profectus), ubique prouidus eventus meditataus sine fortitudine (o, sine formidine), conuersatio sine fastidio, sine terrore copia, proeliandi uoluntas (o, uoluptas, il P è sopra la riga), ut eum tum duce angelum (o, tuo duce angelo) uictur exteterit, non suis tribuat uiribus, sed uictori domino gratias referat de triumpho qui fuit belliger fidelibus in conflictu ».*

Questo riallacciarsi alla tradizione biblica, sarebbe, secondo Heldmann³, una delle più significative espressioni di come i

¹ P. es. : *Post communionem*, n. 3 e *Ad populum*, n. 4, p. 70 : *Hostium nostrorum, quesumus domine, elide superbiam...* e ... *Istius regni inimicos quesumus tue comprime maiestatis*, entrambe dal *Gelas.* 728.

² Cfr. la lettera 93 di Alcuino (già cit.) nella quale si ricorda la preghiera di Mosè per ottenere la vittoria, mentre, sempre da Alcuino (*Ep.*, 121, cit.), Carlo Magno viene paragonato a Davide come campione della cristianità.

³ *Op. cit.*, p. 45 sg. Cfr. E. KANTOROWICZ, *Laudes Regiae*, 2ª ed., Berkeley e Los Angeles 1958, p. 56 sg.

carolingi e Carlo Magno in particolare consideravano l'impero ; non cioè un riacciamento puro e semplice all'antico impero romano, cosa alla quale Carlo Magno non credeva troppo seriamente, ma piuttosto ad un impero come espressione secolare della Chiesa, quale aveva appreso dalle fonti bibliche e patristiche, come un solo potere con due aspetti. Così ha senso che Dio intervenga a combattere con il suo esercito contro gli dèi pagani. I testi d'altra parte sembrerebbero confermare questa tesi :

« Terrore omnium (o terrarum omnium) conditorem Deum, in cuius manu regum corda consistunt, cuius potentiam Guliam spurium David fortis manu prostravit lapidis ictu suo et adversariorum ceteras (o, cateruas) te protegente fecit memento subcumbere, tuę clementię, licet indigni, lamentabili preconiam humiliter exoramus, ut qui tunc adfuisti Israheli, ne peririt uictus, uictor in certamine adsis nunc te tuis inuocationibus (o, tuis te inuocantibus) fidelibus, belliger, in uirtute, robor in brachii fortitudine, securitas in prohelium, aduersariorum hostium a moda (o, amota) fortitudine » ¹.

Tutto questo, confrontato con la liturgia dei secoli precedenti, assume una intensità diversa, anche se i motivi non sono nuovi. E ancora : « Te lecit anxiat, tota suplix gemensque postolat, omnipotens, cum regibus et principibus patrię, gentium infidelium barbarorum debellatione contritate, summe rerum omnium conditor (h)ac patrię, gubernatorum, presentibus humilitatis nostre sacrificiis postulamus humilis, ne longius defferas gemitus nostris tue pietatis auxilium, quod possimus, utqui Gedeon cum trecentis adfuisti, trinitas uictrix, hostium in conflictu adsis gentibus nostris praeliantibus uictoria cum adversariis in affectum, nec gens perfida exultet de uictoria qui se sine te suis uiribus extollit inanem gloriam » ².

Se anche sono sempre gli stessi i temi che ricorrono, come quello dell'aiuto al popolo, ai principi, la forma è completamente nuova e ha un'immediatezza che fa pensare ad una stesura del testo completamente libera da schemi tradizionali. Non bastano

¹ HELDMANN, *op. cit.*, p. 68.

² P. 69.

quindi più le antiche preghiere che si potevano riprendere per l'occasione; qui il popolo, la patria, la gente per cui si prega, ha qualcosa di meno vago; è quella dei Franchi, come si specifica poco dopo: « ... dum fidelissime christiane fidei Francorum gentem protegis. « Mi sembra addirittura che in questo latino, certamente meno pulito di quello della liturgia romana, ci sia qualcosa di più fresco, di più sincero, forse perché quelle preghiere erano costituite solo di formule tradizionali che erano sopravvissute per almeno tre secoli, mentre queste sono scritte o recitate per un'occasione particolare e hanno un'ampiezza che non permette loro di passare invariate, come « formule » in altre messe e per altre occasioni, anche se si tratta sempre di occasioni di guerre.

Così il carattere dell'impero carolingio si riflette nella liturgia; le guerre erano guerre di missione, perché rivolte contro i popoli confinanti che erano pagani, e lo spirito religioso che animò la campagna contro gli Avari, di Carlo Magno, poté forse suggerire la compilazione della *Missa pro rege contra paganos* che si trova nel sacramentario di Angoulême¹ e che sarebbe la prima messa specifica contro i pagani.

Il fatto di una messa contro i pagani nel IX secolo è ancor raro, mentre sarà molto più frequente nei secoli X e XI. Sono invece frequenti le litanie e le preghiere isolate per l'imperatore e il suo esercito². Il numero di questi testi è pressoché infinito

¹ Probabilmente fu scritto al tempo di Carlo Magno e la messa in questione rifletterebbe il momento della guerra avarica: E. PFEIL, *Die fränkische u. die deut. Romidee des fruhen M. A.*, München 1929; e K. ERDMANN, *Heidenkrieg, M.Ö.I.G.*, 1932, p. 132; M. RANG, *Der Kristusglaube* Göttingen 1953, p. 34.

² Dal *Sacram. di Corvey* (827-40), Litania: « Exaudi Christo, Hludo, vico imperatori vita. Exaudi Deus. Proli regali vita. Exaudi Christi. Exercitui Francorum vita » (P. LEHMANN, *Corveyer Studien*, in *Abh. d. Bayer. Akphl.-hist. Klasse*, XXX, 1919, 70). Da un pontificale di Basilea (metà del IX secolo), Litania: « ... ut exercitui Francorum pacem et victoriam dones (M. J. METZGER, *Zwei karolingische Pontificalien vom Oberrhein*, in *Freiburger theol. Studien*, XVII, 1914, 70). Aggiunta posteriore al cod. Ottob. 313, *Sacramentario di Parigi* (metà del IX secolo), Letania romana: « Ut domnum imperatorem et exercitum Francorum conservare digneris » (H. A. WILSON, *The Gregor. Sacramentary*, XXXIV). La stessa compare in un sacramentario

e non è certo facile farne uno spoglio anche perché molti di questi, contenuti in manoscritti non ancor letti, non sono mai stati pubblicati. D'altra parte non penso che potrebbero aggiungere molto di nuovo a quanto già si è potuto vedere attraverso il materiale reso più accessibile dalle pubblicazioni. Conviene però considerare ancora un genere di documenti liturgici che si trovano per la prima volta nel IX secolo : gli ordini di incoronazione.

Questi primi testi non sono molto sicuri e se ne hanno versioni leggermente diverse, anche perché non sono attribuite con precisione ad un dato imperatore. Il primo probabilmente è quello riportato da un pontificale scritto nel XIII-XIV secolo, ma originario del IX secolo ¹ e che si compone di diverse parti. Sotto il titolo : *Benedictio ad ordinandum imperatorem secundum occidentales*, c'è un passo interessante : « ... Tribue ei, omnipotens deus, ut iste fortissimus protector patriae, et consolator, ecclesiarum ac cenobiorum sanctorum, maxima pietate regalis munificentiae, atque ut sit fortissimus regum, triumphator hostium ad opprimendos rebelles et paganas nationes... » ². Il fatto che qui non ci si trovi di fronte ad una litania o ad una preghiera isolata, che potrebbero anche avere una origine non ufficiale, ma solo popolare, consacrata poi dalla tradizione e favorita da un determinato ambiente, rende questo testo ancor più importante. L'ordine di incoronazione consiste di solito in un complesso di formule con cui si accompagna la consegna al futuro imperatore dei simboli del potere ; queste

di Senlis (880 circa, DELISLE, *Mémoires sur d'anciens sacramentaires*, in *Mémoires de l'academie des Inscr. et B. lettres*, Parigi 1886, 143 e 366). Dal *sacr. di Corvey*, Litania (887-90) : « Omnibus iudicibus vel cuncto exercitui Francorum vita et victoria » (LEHMANN, *op. cit.*, p. 71).

¹ Cod. Vat. Lat., 7114, fol. 94, pubblicato da E. EICHMANN, *Kirche u. Staat* (von 750-1122, vol. I), *Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgesch. u. zum Kirchenrecht*, Paderborn 1912. Cfr. *Die Krönungsordnung des Cod. Gr Gundensis*, *M.G.LL.*, II, 78 e il *Chronicon Altinate*, *Archivio storico italiano*, App. V, 125.

² P. 58. Lo stesso testo è in un pontificale in uso nella chiesa milanese sotto il titolo : *Benedictio ad ordinandum regem, Consecratio (Pontif. in usum ecclesiae Mediol., ex codicibus sec. IX-XV*, ed. MAGISTRETTI, Milano 1897, p. 62).

formule, che poi in parte vengono ripetute e diventano tradizionali nelle incoronazioni, esprimono anche quali sono gli attributi imperiali e pongono tra di essi la difesa della patria e della Chiesa e la lotta contro gli infedeli. Anche in questo testo essi non mancano e mi pare che nell'augurare all'imperatore di essere « trionfatore dei nemici nell'opprimere i ribelli e i popoli pagani », ci sia proprio una giustificazione della guerra in quanto diretta contro particolari nemici, quasi non fosse concepibile una guerra se non sotto questo punto di vista.

Del resto questo è confermato, ancor più esplicitamente, in un'altra parte della stessa incoronazione, nella « gladii traditio » con la quale un vescovo, per autorizzazione della Chiesa, consegna la spada al nuovo imperatore perché adempia al suo compito che è quello della difesa della Chiesa dai nemici, e non solo dai pagani, ma anche dai falsi cristiani, come se ancora il diritto di guerra contro gli infedeli e quello della lotta contro gli eretici si identificassero : « Accipe gladium per manus apostolorum (o, episcoporum) licet indignas, vice tamen et auctoritate sanctorum apostolorum consecratas, tibi regaliter impositum, nostraeque benedictionis officio in defensionem sanctae ecclesiae divinitus ordinatum, et esto memor de quo psalmista prophetavit dicens : Accingere gladio tuo super femur tuum potentissime, ut in hoc per eundem vim equitatis exerceas (molem iniquitatis destruas, et sanctam Dei ecclesiam eiusque fideles propugnes ac protegas; nec minus sub fide falsos quam christianis nominis hostes execres ac destruas...)» ¹. Ancora una volta si può notare

¹ P. 59. Gli stessi testi, ma da altri manoscritti, sono riportati anche da G. WAITZ, *Die Formeln der deut. Königs- u. d. röm. Kaiser-Krönung vom X bis zum XII Jh.*, *Abh. der königlich. Gesell. der Wissen. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, XVIII, 1873, pp. 64-67 la « benedictio », a p. 73 la « traditio ensis » secondo i mss. di Aachen-Berlino e Ivrea, B 2. 3. Quest'ultima è più completa e termina assegnando all'imperatore il compito di difendere anche i deboli e gli oppressi. A p. 82 lo stesso testo dalla formula di incoronazione reale del ms. di Colonia, n. 141 ; a p. 81, nel testo per la consegna dell'anello è detto : « ... per hunc scias triumphali potentia hostes repellere hereses destruere, subditos coadunare et conecti perseverabilitati fidei catholicae ».

il riferimento all'Antico Testamento, in una frase che si troverà ancora negli ordini d'incoronazione del secolo seguente.

Dello stesso genere è il testo che riguarda Carlo il Calvo, dove si possono leggere espressioni come questa : « ... Nos unanimiter vos protectorem, dominum ac defensorem omnium nostrorum eligimus. » o anche : « Sicut dominus Johannes apostolicus et universalis papa primo Romae elegit atque sacra unctione constituit omnesque Italici regni episcopi, abbates, comites et reliqui omnes, qui cum illis convenerunt, dominum nostrum gloriosum imperatorem Karolum Augustum, unanimi devotione elegerunt sibi protectorem ac defensorem esse... »¹.

In tutte le incoronazioni, naturalmente si insiste sul concetto della pace e della sicurezza che il re o l'imperatore devono garantire², alle formule di incoronazione poi si aggiungono anche le « petitiones episcoporum ad regem » e la « responsio regis » nelle quali rispettivamente si chiede e si garantisce la difesa della Chiesa e del patrimonio ecclesiastico ; un altro esempio di tipico ordine di incoronazione è quello del così detto *Ordo B*³: Ad gladium tradendum : « Accipe hunc gladium cum Dei benedictionem tibi collatum' ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum » (frase ricorrente, cfr. *I Petr.* 2, 14) in quo per virtute Spiritus Sancti resistere et eicere valeas omnes tuos inimicos et cuncos sanctae Dei ecclesiae adversarios, regnumque tibi commissum tutari atque protegere castra Dei. ' Per auxilium invictissimi triumphatori Domini nostri J. Christi, qui cum Patre in unitate eiusdem Spiritus Sancti vivit et regnat

¹ EICHMANN, pp. 66-67 ; dagli atti del sinodo di Ponthion (876) ; *M. G. Cap.*, II, 348.

² Così nella seconda incoronazione di Ludovico II, fatta da Giovanni VIII a Troyes il 7 sett. 878 (Cod. Reims. Bibl. 214 del X-XI secolo) : « ... tu presentem regem hunc cum exercitu suo per intercessionem sanctorum omnium uberi benedictione locupleta, et in solium regni firma stabilitate conecte », in P. E. SCHRAMM, *Krönung.*, p. 192, n. 5. Cfr. : *Die Westfränkischen Krönungsordnungen*, dell' 868 e dell'877 in *M.G. Cap.*, II, 456, 461.

³ A. 877-78, Cod. Paris. Bibl. Nat., coll. Baluze, 379, ff. 86-86^v, SCHRAMM, *Die Krönung bei Westfranken und Angelsachsen von 878 bis zum 1000*, in *Zeitschr. Sav. St. Recht. Kanon. Abteilung*, XXIII, 1934, p. 204, n. 8.

in secula seculorum ' (altra formula ricorrente) » — Benedictio : « Omnipotens Deus victoriarum atque triumphatorem de visibilibus et invisibilibus hostibus semper efficiat » ¹ — Oratio super regem : « Deus omnipotens, per quem ' reges regnant, et in cuius manu omnia iura regnorum consistunt ' (formula ricorrente, cfr. *Sacram. Gelas.*, WILSON p. 78, n. 28) regnum tuum ad libertatem populi christiani magis ac magis corroboret, tuique potentatus plautis infidelium nationum cervices inflectat » ².

Qualunque sia l'origine di questi primi ordini di incoronazione dell'epoca carolingia, una cosa è certa : questi testi esprimono chiaramente quali compiti la Chiesa assegnasse all'imperatore. In alcuni casi, veramente, si parla anche di re e la cosa ha suscitato molte polemiche : era l'obbligo di combattere i pagani una prerogativa del solo imperatore o anche degli altri principi cristiani? ³. In origine la difesa della Chiesa, di cui poi la guerra contro i pagani è l'aspetto più importante, era legata al titolo di patrizio dei Romani, che a sua volta non è necessariamente indissolubile da quello di imperatore. Tutti i principi cristiani hanno il compito di questa difesa, sia nelle questioni interne che in quelle esterne, e portano il titolo di « defensores ecclesiae », titolo che dal X secolo in poi si muta in quello di « advocati ecclesiae », secondo l'istituzione dell'*advocatia* nel diritto ecclesiastico ⁴. Nella questione che ci interessa, quindi, la differenza tra regno e impero è solo di grado e non implica una differenza radicale tra i diritti e i doveri dell'una e dell'altra istituzione.

Resterebbe invece da stabilire quale sia la portata di questa difesa. In altre parole, se l'imperatore ha il dovere di combattere all'interno contro i nemici della religione (eretici, scismatici). Secondo il concetto agostiniano, anche i popoli pagani devono essere combattuti, in un modo per cui non si può parlare di

¹ P. 205, n. 15.

² P. 206, n. 18.

³ ERDMANN, *M.Ö.I.G.*, 1932, p. 136 (cit.); HIRSCH, *M.Ö.I.G.*, 1930 (cit.), p. 14; TELLENBACH (*op. cit.*), p. 40.

⁴ MOMMSEN, *Röm. Staatsrecht*, II, 1887, pp. 1167 sg.

aggressione ma tutt'al più di difesa preventiva. Questo però nei secoli VIII-X non è più così semplice : almeno praticamente, se non teoricamente, c'è differenza tra diritto nazionale e internazionale e di conseguenza è legittimo chiedersi se queste guerre contro i pagani debbano essere solo difensive o anche offensive perché l'impegno di diffondere la fede è tale non solo da giustificare ma addirittura da autorizzare un'aggressione.

Una cosa di questo genere presupporrebbe un pensiero compiuto che, per lo meno in questo periodo, la Chiesa non ha ; ma dell'esame di certi documenti più strettamente religiosi sarà bene discutere a parte. Si possono invece prendere in considerazione qui le lettere papali con le quali si sollecita l'aiuto degli imperatori, in queste la guerra sembrerebbe avere uno scopo esclusivamente difensivo, e non sembrerebbe che i papi abbiano escluso la possibilità di una convivenza pacifica, basata sul reciproco rispetto, anche tra nazioni di diversa religione (così in molte lettere che riguardano i Longobardi). Ma gli altri testi sono meno rassicuranti su questo punto. Non basta certo accusare il nemico di « nimia malitia contra sanctam ecclesiam vel populum christianum »¹, o di essere « perfida ac foedifragans »², per giustificare un'azione di forza nei suoi confronti. Inoltre ci sono documenti come quello di Agobardo, che interpreta le preghiere della Chiesa per l'imperatore come un impegno a mandare l'esercito « adversus exteras gentes, et ipse imperator adversus barbaras nationes dimicare, ut eas fidei subiugaret ad dilatandum termini regni fidelium »³.

Ma ammettendo che Agobardo rappresenti il punto estremo a cui si sia giunti in questo periodo, gli altri documenti sembrerebbero voler giustificare le varie guerre come difensive, e sarebbe ozioso voler indagare sulla verità di certe affermazioni : tutte le guerre viste in una particolare prospettiva sono giuste e difensive, a meno che non ci siano dei principî come quelli della crociata che ne spostano la valutazione morale su di un piano

¹ *Annales regni Fr.*, I, a. 291, ed. KURTZE (cit.), p. 88.

² *Annales Einhardi*, a. 775, ed. KURTZE (cit.), p. 41.

³ *Agobardi Libri duo pro filiis et contra Judith uxorrem Hludovici pii*, l. I, c. 3, ed. WAITZ (cit.), p. 275.

del tutto diverso (sebbene non manchi chi affermi che anche le crociate furono guerre difensive).

Queste però, offensive o difensive che siano, sono guerre di missione e come tali vengono accettate dalla Chiesa, che ne applaude i successi e le sollecita in sua difesa; ma qual'è il limite della partecipazione diretta della Chiesa stessa? Anche questo interrogativo esige un'indagine a parte.

3. I CONCILII E L'ATTIVITÀ PASTORALE TRA I SOLDATI.

Così come si è visto i papi avevano sanzionato praticamente la validità del ricorso al braccio secolare per difendersi dai nemici e per costringerli all'obbedienza alla Chiesa. Questo genere di guerra è molto vicino alla diretta guerra di missione e potrebbe anche venir confuso con questa, sebbene dal punto di vista teologico e canonico la differenza sia di non poco conto.

In che consista la diretta guerra di missione, la guerra cioè promossa dall'autorità religiosa con il preciso scopo di andare a convertire popoli stranieri, non è facile dire in poche parole; una cosa però è certa, e cioè che essa abbisogna di una teoria compiuta di guerra morale, per la quale non ci sia assolutamente nessun dubbio sulla sua liceità; ma per giungere a questo alla Chiesa mancava ancor molto perché, in fondo, nonostante i patti stipulati con re e imperatori, conservava sempre una certa ripugnanza per qualsiasi uccisione, anche se autorizzata e necessaria. La dimostrazione migliore è data dall'esclusione dei religiosi dall'esercito, perché il famoso principio origeniano ritorna tutte le volte che si viene a discutere la partecipazione attiva del clero alle operazioni militari. Dal IV secolo in poi, spesso e insistentemente i concili vietano ai religiosi di prendere le armi, minacciandoli di scomunica o di altre pene ¹, e inter-

¹ Secondo M. HOFMANN, *Zur Militärfreiheit der kath. Geistlichen auch heutig begründet u. zeitgemäss?*, in *Zeitsch. f. kath. Theol.*, XL, 3, 1916, p. 441 sg., il diritto di immunità già decretato al tempo di Costantino avrebbe le sue origini in Paolo (*I Tim.*, 3, 3; *II Tim.*, 2, 3-4; *Tito*, I, 7). Tra gli autori che più tardi sostennero questo principio basterà ricordare

dicono l'accesso alla carriera ecclesiastica a chi abbia fatto il soldato. E non si tratta solo di una distinzione tra le attività secolari e quelle religiose; il mestiere delle armi non si addice al monaco o al prete perché non lascia le mani pure dal sangue. È poi notevole che queste prescrizioni conciliari, che fanno parte generalmente di una serie di norme disciplinari, siano accompagnate dalla proibizione per i religiosi di commettere altre azioni che, essendo peccaminose anche per i laici, lo sono a maggior ragione per chi dovrebbe dare il buon esempio anche a tutti gli altri uomini.

Ma la guerra non è mai vietata a chi non veste l'abito religioso, e, se desta ancora delle preoccupazioni, queste, come vedremo, non sono strettamente connesse al fatto della guerra ma piuttosto alla vita militare.

Questo problema della partecipazione dei religiosi alle campagne militari, sembrerà forse aver poco a che fare con quello della guerra in genere, ma a me sembra che denoti una fondamentale avversione che praticamente non si può manifestare per motivi forse inspiegabili, o che per lo meno non sono mai stati messi in luce. Le decisioni dei concili rappresentano la voce ufficiale della Chiesa, ma praticamente le cose dovevano andare ben diversamente, perché nonostante le ripetute ammonizioni di scrittori ed autorità ecclesiastiche, molti religiosi si trovavano nelle file dell'esercito e non come semplici accompagnatori.

Giov. Crisostomo (*Hom.*, XVIII, *P. L.*, LVII, 268, n. 38-40), S. Gerolamo (*Ep.*, LX, 8-9, *P. L.*, XXII-XXX), Paolino di Nola (*Ep.*, XVIII, 7, CSEL, v. 29, p. 133, *Ep.*, XXV, ivi, p. 223), Leone Magno (*Ep.*, CLXVII, *P. L.*, LIV, q. XII. col. 1206-207 e q. XIV, col. 1207-208). Il primo concilio che formulò tale principio fu il Conc. Illirico (HEFELE, *Konziliengeschichte* I, 741), altri poi ne seguirono, e tra questi il C. Romano, c. 3 (a. 386, HEFELE, 2, 45), C. Tolentino, c. 8 (a. 400, HEFELE, 2, 79), C. Romano, c. 4 (a. 402, HEFELE, 2, 88), IV C. ecumenico di Calcedonia, c. 7 (a. 451, HEFELE, 2, 511), C. di Tours, c. 5 (nov. 461, HEFELE, 2, 588), C. di Dovin, c. 13 (a. 527, HEFELE, 2, 718), C. di Orléans, c. 11 (a. 511, HEFELE, 2, 663), C. di Epaona, c. 23 (a. 517, HEFELE, 2, 684), C. di Orléans, c. 25 (a. 538, HEFELE, 2, 777), Sin. di Grado, c. 5 (a. 579, HEFELE, 3, 36), C. Matisconense, c. 5 (1. nov. 583, *MG.LL. sect.*, III, *Conc.*, I, 155-56), C. Burdegalense, c. 1 (a. 663-75, *MG. Conc.*, I², 215), C. Latunense, c. 2 (a. 673-75, *MG. Conc.*, I², 217).

La stessa frequenza con la quale i concilî ribadiscono questo punto, fa sospettare che le leggi non fossero pienamente rispettate. A conferma di questo ci sono poi alcuni documenti come quelli del concilio di Châlon del 579 durante il quale due vescovi franchi furono deposti per aver partecipato alla guerra ¹.

Anche nei secoli VIII e IX la situazione doveva essere pressappoco la stessa. In fondo la cosa è spiegabile anche sotto un altro punto di vista: tutte le leggi stabilite dalla Chiesa per i religiosi, tendono a fare del clero l'aristocrazia della società, e in realtà ci riuscirono, ma questa posizione di preminenza portava anche a pericoli che forse non erano stati previsti. Così nella questione che ci interessa, la situazione in cui si trovavano per esempio i vescovi, faceva sì che, in quanto vassalli alle dirette dipendenze del re o dell'imperatore, essi dovessero mettersi alla testa delle loro truppe durante le guerre. Il fatto è documentato anche da una delle più grandi personalità del mondo germanico dell'epoca, san Bonifazio. Infatti quando Gregorio III morì e gli successe il papa Zaccaria, nel dicembre del 741, egli gli scrisse, lamentando tra l'altro che « ... inveniuntur quidam inter eos episcopi... qui pugnant in exercitu armati et effundebant sanguinem sive paganorum, sive christianorum » ². Che Bonifazio parli solo di vescovi non fa meraviglia per quel che s'è detto, ma un'altra espressione di questa lettera merita di essere osservata, e cioè che il vescovo germanico li accusi di versare il sangue « sive paganorum, sive christianorum », quasi volesse dire che se il primo caso può anche essere ammissibile, il secondo non lo è assolutamente.

Ma poco dopo il papa rispose chiarendo punto per punto le questioni prospettategli e stabilendo che non solo i vescovi, ma anche i presbiteri e i diaconi che si comportino senza tener conto dei canoni (conciliari) e dei principî espressi dai padri della Chiesa, « si sanguinem christianorum sive paganorum effunderunt », devono essere puniti, come per ogni altro reato.

¹ A. M. KÖNIGER, *Die Militärseesorge der Karolingerzeit*, München 1918, p. 9.

² *Die Briefe des Heil. Bonifatius*, ed. TANGEL, Berlino 1916, p. 83, cit. da KÖNIGER, p. 9.

«... Sed et maiora committunt facinora, dum propriis manibus christianos atque paganos homines necant, et fit, ut quorum in remissione peccatorum debuerunt lavacrum regenerationis impendere atque Christi sacramenta donare, ne in eternum perirent, eorundem sacrilegis manibus extinguantur. Quis enim sapiens habens cor eos estimet sacerdotes, qui neque a fornicationibus abstineunt neque ab effusione sanguinum manus servant innoxias?... Isti namque... ne sacerdotes fungi patiantur, neque divina contingere ministeria commonemus »¹.

Nessun prete quindi può prendere le armi e per nessun motivo. A rendere ufficiale questa ennesima deliberazione papale, Bonifazio convocò nell'aprile del 742, non si sa di preciso in quale città, un concilio, conosciuto come il I Concilium Germanicum, che, con il 2° canone, ribadì la legge che sinodi e concili precedenti avevano già stabilita².

Ma con questo concilio venne sancito anche un fatto nuovo : la partecipazione del clero alle spedizioni militari, non come forza combattente ma per aver cura delle anime dei soldati. Infatti il 2° canone, dopo aver espressa la proibizione di cui s'è detto prosegue : « Nisi tantummodo, qui propter divinum ministerium, missarum scilicet solemniam adimplenda et sanctorum patrocinia portanda, ad hoc electi sunt : id est unum vel duos episcopos cum cappellanis praesbiteris princeps secum habeat, et unusquisque praefectus unum presbiterum, qui hominibus peccata confitentibus iudicare et indicare poenitentiam possint ».

È questa la prima volta che un concilio affronta tale problema legittimando la presenza di sacerdoti nell'esercito, sia pur non permettendo loro di prender parte alle operazioni belliche. Si trattava con questo di dare la possibilità ai soldati di avere una guida spirituale anche durante il servizio e nello stesso tempo di chiarire e giustificare la posizione di certi così detti

¹ *Ep. S. Bon.* (cit.), pp. 87-89 ; KÖNIGER, p. 11.

² « Servis Dei omnia omnibus armaturam portare vel pugnare aut in exercitum et in hostem pergere omnino prohibuimus... Necnon et illas venationes et silvaticas vagationes cum canibus omnibus servis Dei interdiximus, similiter ut acceptores et walcones non habeant » (*M. G. Conc.*, II¹, p. 3. Ne dà notizia al papa nella lettera 50, p. 82).

« cappellani » di corte (che prendevano nome dalla cappa di San Martino) che accompagnavano l'esercito portando reliquie per difesa di sé e dei soldati ¹ e per procacciarsi la vittoria con l'aiuto divino ². Era una forma poco chiara, e soprattutto non autorizzata, di partecipazione, ma c'erano poi altri preti che senza neppur essere cappellani andavano in guerra. La cosa in certi momenti aveva assunto proporzioni addirittura illecite, soprattutto sotto i Merovingi, perché i re non vedevano malvolentieri la partenza di vescovi e sacerdoti per la guerra.

Su questo punto, anzi, sembra quasi ci sia una lotta latente tra papa e re, prima, e tra papa e imperatori, poi. Basterà portare qualche esempio a dimostrarlo: dopo la morte di Carlo Martello, la Chiesa di Francia iniziò un periodo di riforma ed il concilio generale franco del 747 ripeté il decreto del concilio germanico e di quello di Soissons ³; nove anni più tardi, nonostante l'opposizione di Pipino, lo stesso principio fu replicato nel concilio di Verberie ⁴.

Quanto a Carlomagno, in un primo tempo sembrò uniformarsi alle prescrizioni ecclesiastiche, tanto che nel suo I capitolare, in omaggio e per esortazione della Chiesa di cui era devoto difensore, ripeté con le stesse parole il principio stabilito dal concilio del 742 ⁵; e più tardi nelle *Admonitiones generales* del 789, giustifica ancora questo provvedimento dicendo che i sacerdoti devono confidare più in Dio che nelle armi ⁶. Ma in realtà, nonostante questi documenti che sembrerebbero comprovare una perfetta obbedienza del re alle decisioni della Chiesa,

¹ NOTKER, *Gesta Karoli Magni*, 14; *M.G.SS.*, II, 732, 21.

² WALAFRIDUS STRABO, *De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum*, c. 32, *M.G. Cap.*, II, 515, 30. Questa è già in uso nel VII secolo: KÖNIGER, p. 15.

³ Conc. di Soissons, c. 3, *M.G. Cap.*, I, 29. C. generale francese, c. 6: « Interdiximus servis Dei ut arma utantur »; *M.G. Conc.*, II¹, 47.

⁴ C. 16: « Ut arma clerici non portent ». Anno 756; *M.G. Cap.*, I, 41.

⁵ *M.G. Cap.*, I¹, 44-45, a. 769 (o poco dopo). Il primo ed il secondo principio si rifanno a quelli del capitolare di Carlomagno del 742.

⁶ Et omnimodis dicendum est presbyteris et diaconibus, ut arma non portent, sed magis se confidant in defensione Dei quam in armis. 23 marzo 789, c. 70; *M.G. Cap.*, I¹, 59.

Carlomagno dovette permettere o addirittura favorire la partecipazione del clero a lui soggetto alle spedizioni militari. Altrimenti non si spiegherebbe perché verso il 789, il vescovo di Aquileia, Paolino si sia rivolto a lui insistendo perché lasciasse liberi da obblighi militari i ministri della Chiesa che già contribuivano con le loro preghiere ad aiutare il re nelle sue imprese ¹. La stessa preghiera gli fu poi rivolta anche dal papa Adriano I ².

Il solo che forse rispettò completamente le norme della Chiesa fu Ludovico il Pio, che si attenne al canone 125 del concilio di Aquisgrana ³, tanto che il suo biografo poté dire che durante il suo regno, vescovi e religiosi avevano depresso le armi ⁴. In realtà poi questa situazione poco chiara continuò. Altri scrittori cristiani fecero sentire la loro voce, protestando contro il malcostume dei monaci guerrieri ⁵, Carlo il Calvo si ebbe il biasimo di Nicolò I, per aver voluto trascinare anche i vescovi nella guerra contro i Normanni ⁶, e si arrivò al punto che alcuni di questi vescovi vassalli che partecipavano alle guerre, furono considerati eroi ⁷, né bastarono a migliorare la situazione i concili che continuavano a ripetere la stessa proibizione ⁸.

¹ *Ep.*, 18, a. 776-802 (forse del 789); *M.G. Ep.*, IV, 525. V. anche *Ep.*, 18b, p. 526.

² *Ep.*, 88 (91), *Cod. Car.*, 784-91; *M.G. Ep.*, III, 625.

³ « Indecens est ut arma militaria more laicorum gement », a. 816; *M.G. Conc.*, II, 405.

⁴ ASTRONOM., *Vita Hludovici*, c. 28; *M.G. SS.*, II, 622.

⁵ RABANO MAURO, *Poenitentiale*, c. XVI, *P. L.*, CX, 484.

⁶ *Ep.*, 104, a. 861, *M.G. Ep.*, VI, 612-13, risponde al vescovo Unifredo di Théronanne e afferma che i vescovi che hanno ucciso devono in ogni caso abdicare. Cfr. *Ep.*, 38, p. 309 a Carlo e Ludovico che avevano trascurato di mandare i vescovi al sinodo di Roma tenendoli impegnati contro i pirati.

⁷ *Ep. Synodi Sirciacensis ad Hludov. regem Germaniae*, 858, c. 15; *M.G. Cap.*, II, 438 sg.

⁸ Tra i più importanti: C. Foroiuliese, c. 5 (a. 796-7, *M.G. Conc.*, II¹, 191); C. Ripacense, c. 7 (a. 798, *M.G. Conc.* II¹, 199); C. Moguntinense, c. 17 (a. 813, *M.G. Conc.* II¹, 266); Sinodo di Meaux, c. 37 (a. 845, *M.G. Cap.*, II, 407); Sin. di Parigi (a. 846, ivi); Sin. di Roma, c. 9 (a. 876, HEFELE, 4, 514); Sin. di Magonza, c. 6 (a. 888, HEFELE, 4, 545); C. Tribur, c. 10 (a. 895, *M.G. Cap.*, II, 248).

Ma, come abbiamo detto, un fatto nuovo era stato stabilito con l'autorizzazione ad un determinato numero di religiosi di seguire i soldati nelle loro campagne, fatto che corrisponde alla preoccupazione che in questo periodo, molto più di prima, si fa sentire da parte della Chiesa, di occuparsi di un gran numero dei suoi fedeli che, una volta ammessa la possibilità di partecipare alla guerra, non potevano essere abbandonati.

Ciò non era dovuto solo all'esigenza di non far mancare la possibilità di compiere certi doveri religiosi e determinati atti di culto a chi rimaneva lontano dai paesi o dalle città a volte per lunghi anni, ma soprattutto dalla necessità di seguirli per quanto era possibile in una vita che aveva sempre sollevato molte obiezioni dal punto di vista morale. La preoccupazione che la vita militare non sia compatibile con la morale cristiana è antica quanto il cristianesimo ed è una preoccupazione di carattere completamente diverso da quella che vietò la professione delle armi ai religiosi, insufficiente anche a far escludere la legittimità della guerra. Nulla infatti impedisce di mantenere una condotta irreprensibile anche in un ambiente che potrebbe favorire l'immoralità; la norma generale è sempre quella evangelica (Luca III, 14) che viene riproposta tutte le volte che si avanzano dubbi sulla vita militare, da s. Agostino a Massimo di Torino ¹, da Incmaro di Reims ² a Raterio di Verona ³. Compito della Chiesa è di poter prestare ai soldati l'aiuto necessario a mantenersi sulla retta via. Per questo i suoi ministri si unirono alle truppe e le seguirono, per aver cura delle anime dei soldati.

¹ *Homilia* CXIV, De quo scriptum est (MATTH., XXII): reddite quae Dei sunt Deo et de militantibus, c. 1, *P. L.*, LVII, 517.

² *De coercendis militum rapinis, ad Carolum regem*, a. 859. (Qui viene toccato anche l'argomento della guerra tra popoli cristiani, in particolare tra fratelli, ma non ci sono osservazioni interessanti), *P. L.*, CXXV, 953-56.

³ *Praeloquium*, *Lib. I, tit. II: De militibus*, è una lunga serie di citazioni bibliche per dimostrare che non si deve esercitare la professione delle armi per rapina o per usare violenza: « Haec pauca itaque cum infinitis divinae legis testimoniis conferens, si exerce temporaliter militiam, ut aeternaliter viventem nequaquam perdes animam » (*P. L.*, CXXXVI, 149-50). È notevole che tutti questi scrittori affermino che non solo la professione delle armi non ostacola chi vuol mantenere una buona condotta, ma la favorisce.

Nessun dubbio però che quel che è più proprio della professione delle armi, l'uccidere i nemici, non sia permesso. Se i fatti ricordati non fossero sufficienti a dimostrarlo, si può richiamare il pensiero di Rabano Mauro, lo scrittore allievo di Alcuino e poi vescovo di Magonza. Egli affronta esplicitamente l'argomento e, dopo aver accostato l'uccisione in guerra agli omicidi involontari, per i quali il concilio di Ancyra aveva stabilito una penitenza, sia pur minima ¹, dichiara assolti i soldati da ogni pena, sulla base della sempre valida dottrina agostiniana secondo cui il problema si riduce a quello della guerra giusta ², mentre la responsabilità di essa ricade unicamente su chi l'ha dichiarata. Ma l'autore non è certo troppo transigente; anche la coscienza dell'individuo viene chiamata in causa, e va giudicato anche lo spirito con cui egli commette l'omicidio, anche se questo è involontario: « Quod autem quidam homicidium, quod nuper in seditione et proelium principum nostrorum perpetratum est, excusant, quasi non necesse pro hoc cuilibet agere poenitentiam, eo quod iussu principum peractum sit, et Dei iudicio ita finitum: scimus enim quod Dei iudicium semper iustum est, et nulla reprobatione dignum... Unde, oportet eos considerare, qui hanc necem nefariam defendere cupiunt: utrum illos, coram, oculis Dei quasi innoxios excusare possint, qui propter avaritiam, quae omnium malorum radix est, et idolorum servitium comparatur, atque propter favorem dominorum suorum temporalium, aeternum dominum contempserunt, et mandata illius spernentes, non casu, sed industria

¹ Conc. Ancyrianum, c. 23, a. 314 (HEFELE, I, 241), la condanna dura 7 anni, ma non si parla espressamente di omicidi commessi in guerra. (Su questo canone: BASILIO MAGNO, *Ep.*, CLXXXVIII, 13).

² Questo anche nel *De universo*, una specie di enciclopedia, dove sotto la voce *Bellum* è detto: « ... Quattuor autem sunt genera bellorum: id est iustum, iniustum, civile et plus quam civile. Iustum bellum est, quod ex praedicto geritur de rebus repetitis, aut propulsandorum hostium causa. Iniustum bellum est, quod de furore, non de legitima ratione initur, de quo in Re Publica Cicero dicit: — Illa iniusta bella sunt, quae sunt sine causa suscepta — nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest ». Lib. XX, c. I, P. L., CXI, 531.

homicidium perfecerunt... »¹. Non tutti i principi infatti, sono giusti e bisogna giudicare con attenzione se si tratti di un tiranno o di un sovrano legittimo: « Sed inter haec sciendum, quod magna distantia est inter legitimum principem et seditiosum tyrannum. Inter eum qui subvertere nititur christianae pacis tranquillitatem, et illum qui armis contra iniquitatem certat defendere aequitatem ». In sostanza l'autore non si allontana dai presupposti della dottrina agostiniana, ma forse c'è qualcosa di nuovo, cioè la responsabilità dell'individuo anche nello scegliere il principe a cui obbedire. È vero che Rabano Mauro distingue solo tra il principe legittimo e il tiranno, ma bisognerebbe sapere cosa intenda di preciso per tiranno, se cioè sotto questo nome comprenda anche i principi non giusti.

In questo caso verrebbe infirmato anche il principio agostiniano che il suddito-soldato deve obbedire anche ad un'autorità ingiusta, senza temere che le azioni che gli sono imposte ricadano sulla sua coscienza. Ma forse è troppo voler far dire a questo autore una cosa di tanta gravità. È vero che non ne conosciamo forse tutta l'opera, ma un principio così nuovo ed importante avrebbe lasciato tracce profonde anche negli altri scritti, pur numerosi, che ci sono giunti e non avrebbe certo mancato di suscitare interesse e polemiche. Dai tempi di s. Agostino, molte cose erano cambiate, ma questo principio rimaneva sempre valido: Incmaro di Reims, nell'opera *De regis persona et regis ministerio* lo conferma con un gruppo di citazioni agostiniane, e, alla fine del secolo IX, il *Ludwigslied* celebra le gesta di Ludovico contro i Normanni, che sono stati vinti con l'aiuto di Dio; ai soldati però non riconosce nessun diretto impegno di guerra di fronte a Dio; li definisce solo i *fideles Dei = Godes Holdon*².

Dei soldati, come s'è visto, la Chiesa si preoccupava perché non fossero abbandonati senza l'assistenza religiosa. Di qui il

¹ *Ep.*, 32; *M.G. Ep.*, V, 463-64, c. XV, De homicidiis non sponte commissis (lo stesso testo è anche nel *Poenitentiale* c. 4 — *P. L.*, CX, 471-72).

² Il testo è in W. BRAUN, *Althochdeut. Lesebuch*, Halle 1921, 8ª ed., p. 150, n. 36. L'opera di Incmaro è in *P. L.*, CXXIII, 840 sgg., c. 7-13. Cit. da ERDMANN. *Kreuzzugsgedanke*, p. 21.

fiorire di una letteratura fatta di lettere e di prediche espressamente indirizzate a chi partiva per la guerra, tra le prime e più note, la lettera del diacono di Cartagine, Fulgenzio Ferrando ad un ufficiale dell'esercito bizantino, Regino ¹, che si era rivolto a lui per avere una guida morale e per chiarire i dubbi che, come soldato gli erano sorti. Questi dubbi, a quanto pare, non riguardano la guerra in sé, ma piuttosto il fatto che questa, come ogni altra attività sociale, distoglieva l'uomo dai suoi doveri verso Dio. Il motivo non era nuovo e la risposta neppure: lo scrittore riassumeva in sette punti le norme, secondo le quali un ufficiale può soddisfare a tutti i suoi doveri e, pur riprendendo motivi che erano di s. Agostino ², non se ne crea un problema; anzi, e proprio in questo mi sembra stia l'importanza della lettera, essa non mette neppure in dubbio la possibilità per un Cristiano di essere soldato, ma si diffonde in precetti di carattere etico che non sono strettamente legati al fatto della guerra ³.

Analoga alla lettera di Fulgenzio Ferrando, e sotto alcuni aspetti più interessante, anche perché posteriore, è un'epistola consolatoria *ad pergentes in bellum* ⁴ in cui accanto a precetti di carattere generale ci sono alcuni spunti di un certo interesse, come: « ... ambulatis, ut christianum nomen, Deo adiuvante, defendatis » ⁵ e: « ... ut non pro lucrum terrenum nec pro pompa saeculare cupiatis bellum gerere, sed pro defensione christianis nominis et ecclesiarum Dei, et fidem (o, fides), quae (o, quam)

¹ *Ep. Pastorale*, VII, *Ad Reginum comitem*, P. L., LXVII, 928-50.

² Per es. nella 7^a ed ultima regola: « Memento te esse christianum », che sottintende il precetto evangelico di non dare occhio per occhio (*Lev.*, XXII, 20), ma di amare i nemici (*MATT.*, V, 44), dice che non bisogna condurre la guerra per desiderio di vendetta. Ritorna poi ancora il motivo agostiniano dell'uccisione pietosa: « sic ergo puniremus, dux christiane, ut misericorditer feriens, non hominem sed vitium perdere cupias; et publicam disciplinam ne pereat, reo pereunte, conservare festines » (col. 948).

³ Anche FULGENZIO FERR., come altri, è contrario invece alla guerra dei religiosi (v. *Brevitatio canonum*, n. 3, col. 949).

⁴ Forse del sec. VIII o IX, *Codex Vat. lat. reg. Christinae*, 846, pubblicato una prima volta da BETHMANN, in *Neues Archiv*, XII, pp. 308-9, poi da K. KÜNSTLE, *Zwei Dokumente zur altchristlichen Militärseelsorge*, in *Der Katholik*, Mainz, 1900, pp. 91-122.

⁵ Cit. da KÜNSTLE, p. 118, n. 1.

accepistis, ipsa in vos integra permaneat »¹. Qui è espressamente detto quale sia il dovere del cristiano durante la guerra e quale sia la funzione della guerra stessa : combattere in difesa della Chiesa : « Quidquid agitis, pro Deo agite, et Deus pugnat pro vobis »².

La lettera, che probabilmente è di origine spagnola, se confrontata a quella di Fulgenzio Ferrando che è più antica e diretta ad un orientale, dimostra che, sia pure con qualche variante, il pensiero della Chiesa è pressappoco lo stesso e le preoccupazioni di carattere religioso per i soldati non cambiano. Si potrebbe notare ancora una cosa : che c'è la tendenza ad interpretare la vita militare non come un impedimento o uno stato pericoloso per la vita morale dei soldati, ma al contrario, come condizione vantaggiosa, in quanto scuola di disciplina, e in un secondo tempo anche in quanto mezzo per compiere opere meritorie.

Lo stesso carattere hanno le prediche rivolte ai soldati in varie occasioni. Künstle ne pubblica due, in appendice, che dovevano essere di preparazione alla confessione. La prima non presenta particolari notevoli, la seconda è in gran parte uguale alla lettera vista precedentemente, e come quella tende all'esaltazione dei soldati : « Si enim vos in ipso itinere, quod modo ambulatis, certare pro Deo vultis, in hoc ut in lege Dei permaneat et taliter agite, ut Christo delectet apud vos angelum suum dirigere, qui vos in fortitudine defendat, et kastra vestra auxilio pietatis suae protegat, et contra inimicos vestros ipse sit... adversari vestri, qui contra vos pugnant, non tantum contra vos pugnant sed contra Deum, quia persecutore christianorum et ecclesiarum et vexillum sanctae crucis dispiciunt ». Sono insomma i soliti principî che, soprattutto nella seconda metà del settecento e nella prima metà dell'ottocento, si sono trovati nei testi più diversi. Questi sembrano quasi affievolirsi quando certi sconvolgimenti interni dello stato li mettono in dubbio. In questi casi la Chiesa sembra ripiegare su posizioni quasi di

¹ P. 119, n. 2 ; le correzioni sono apportate secondo un altro testo in gran parte uguale, citato da KÖNIGER, *op. cit.*, *Appendice*.

² P. 120, n. 2.

indifferenza. Accenno con questo al papa Nicolò I, che si inserisce con una lettera diretta ai Bulgari, nella questione della condotta morale dei soldati ¹.

Pare che questa sia stata una risposta ad alcuni quesiti sottopostigli, e in qualche punto è tale da non poter essere senz'altro annoverata tra i documenti che, come i precedenti, rivelano semplicemente la preoccupazione per la vita morale e religiosa di chi fa parte, in forma riconosciuta e legittima, di un esercito. In quei primi documenti, infatti è evidente un certo favore per la guerra o per il servizio militare anche se vi sono espresse alcune riserve; in questa mi sembra ci sia un tono leggermente diverso: « Circa hos, qui, quando ad pugnam contra hostes proceditis, fugare arripiunt, si non misericorditer praeveniat compassio, saltem legum temperetur severitas. —

— De his, quibus iussum et contra hostes progredi et iusioni parere contempnunt, eadem suademus — » ².

Se Nicolò I fosse stato favorevole alla guerra, non avrebbe mai espresso simili giudizi con i quali dimostra di non comprendere neppure le ragioni di stato per le quali la diserzione, la disobbedienza agli ordini, sono fatti della massima gravità. Quello che gli sta a cuore è che non manchi ai soldati la possibilità di adempiere ai loro obblighi religiosi ³ e mostra di credere molto più all'efficacia delle preghiere che alla potenza delle armi ⁴. Questo è un motivo abbastanza comune negli scrittori cristiani, anche quando non sono contrari fondamentalmente alla guerra, o per lo meno ad un particolare genere di guerra,

¹ *Ep.*, 99, 13 nov. 866, *Tit.*: *Nicolaus capitulis 106 ad Bulgarorum consulta respondit*; *M.G. Ep.*, VI, 568-600.

² C. XXII (p. 579) e c. XXIII (p. 579).

³ C. XXXV (p. 581) e c. XL (p. 582).

⁴ C. XXXVIII (p. 582): « Dicitis, quod, quando in castris estis, orationem perfectam et congruam facere nequeatis, ac per hoc exponi cupitis, quid agere debeat. Unde nos e contra suademus, ut, quando plus hostes saeviunt et necessitas vel tribulatio incumbit, tanto instantius orationi operam detis. Nam patres nostri plus orando quam pugnando victores fuerunt et voti compotes plus precibus quam proeliis extiterunt. Denique Moyses orabat et Josue pugnabat, sed plus ille vincebat orando quam iste pugnando. Aptius ergo ab armis quam ab oratione vacandum est ».

ma in Nicolò I non manca neppure una condanna a quella che egli considera opera diabolica, tuttavia dato che non la si può escludere perché è spesso necessaria, bisogna fare in modo che la vita religiosa non ne sia danneggiata: « ... Bellorum quippe ac proeliorum certamina necnon et omnium iurgiorum initia diabolicae fraude sunt artis profecto repperta et dilatandi regni cupidus et vel irae vel invidiae vel alius cuiuspiam vitii dilector tantum his intendere seu delectari convincitur. Et ideo, si nulla urguet necessitas, non solum quadragesimali, sed omni tempore est proeliis abstinendum. Si autem inevitabilis urguet opportunitas, nec quadragesimali est tempore pro defensione tam sua quam patriae seu legum paternarum bellorum procul dubio praeparationi parcendum, ne videlicet Deum videatur homo temptare, si habet quod faciat et suae ac aliorum saluti consulere non procurat et sanctae religionis detrimenta non praecavet (*Deut.* 6, 16). Porro muri Hiericho filiis Jsrael, qui sabbatum iam observandum susceperant, etiam sabbato urbem circumeuntibus et tubis clangentibus ad terram prostrari sunt (*Jos.* 6, 20) »¹.

Con quest'ultima concessione, il papa si adegua al pensiero generale dell'epoca; purtroppo però non si sofferma più a lungo su quest'argomento, lasciando nell'incertezza chi voglia stabilire con una certa precisione quale sia stato il suo pensiero in proposito; egli non esclude la guerra, è vero, e non parla neppure di quel che nella guerra c'è di peggiore: l'uccisione dei propri simili. Non si può negare però che quest'uccisione lo trovi poco entusiasta e dubbioso.

Oltre al fatto che questi pochi brani non permettono di giudicare con sicurezza l'autore, credo si debba tener presente che il problema, come oggi noi lo intendiamo, non si poneva neppure; perciò lo scritto di Nicolò I va visto nell'insieme di quelli che riguardano la cura spirituale dei soldati. In questi scritti però non c'è traccia di interesse per la guerra di missione;

¹ C. XLVI (p. 585). Probabilmente questo capitolo è in risposta alla domanda se si possa combattere anche in tempo di quaresima. Nella prima parte Nicolò I consiglia di esporsi il meno possibile durante questo periodo, in modo da non creare occasioni di battaglia.

né in questi passi dove i soldati sembrano considerati indipendentemente dalla bandiera sotto la quale servono, né altrove, dove è detto chiaramente che non si deve costringere nessuno con la violenza ad abbracciare la religione cristiana, perché se Dio lo volesse, non avrebbe certo bisogno dell'aiuto degli uomini per sterminare i suoi nemici ¹. Il cristiano perciò deve limitarsi ad evitare per quanto possibile ogni rapporto con loro.

Ma, come dicevo, sarebbe un errore interpretare con spirito troppo moderno, cioè troppo cosciente del problema, i vari giudizi espressi da diversi autori e in diverse occasioni. Probabilmente questi giudizi poco favorevoli alla guerra non indicano affatto un'opposizione a questa in nome della coscienza, perché ciò implicherebbe un individualismo ed un soggettivismo morale che non sono certo del mondo medioevale. Né si può pensare che da parte dell'autorità religiosa venga fatto obbligo di disertare le file dell'esercito perché al massimo, anche se non c'è entusiasmo bellico (come nel caso di questo papa), c'è acquiescenza ad un costume ormai così diffuso e radicato, da non poter più essere messo in discussione.

Indipendentemente dai giudizi più o meno favorevoli dei papi sulle guerre e sui principi che le conducono, la caratteristica di quest'epoca è la molteplice attività esplicata in favore dei soldati, per quanto riguarda la vita religiosa.

Quest'attività si esplicava in due modi: con l'assistenza diretta negli accampamenti, e, in patria, con la celebrazione di riti che chiedessero a Dio ed ai santi protezione contro i nemici e aiuto nella vittoria. Per il primo caso Benedetto, vescovo di Magonza, con la sua raccolta capitolare, ci fornisce molti importanti esempi. Nell'add. III, c'è un brano che sembra quasi un'interpretazione ed una spiegazione del famoso canone del

¹ *Ep.*, 99, c. XLI (p. 582) e soprattutto c. CII (p. 599): « ... non esse inferendam pagano violentiam ut christianus fiat .. ». Non pensavano così i papi precedenti che vedevano negli imperatori gli strumenti di Dio. Se, in seguito, Nicolò I fu considerato un fautore della guerra di missione, ciò è dovuto alla lettera apocrifia ai vescovi di Francia, inserita nel *Decretum Gratiani*, nella quale è detto che si devono persuadere i laici a prendere le armi contro gli eretici.

Concilio Germanico : « Volumus, ut nullus sacerdos in hostes pergat nisi duo vel tres tantum episcopi (il concilio stabiliva invece che fossero uno o due) electione ceterorum propter benedictionem et praedicationem populi que reconciliationem et cum illis electi sacerdotes, qui bene sciant populis poenitentias dare, missas celebrare, de infirmis curam habere, olei cum sacris precibus unctionem impendere et hoc maxime praevidere, ne sine viatico quis de saeculo recedat.

Hi vero nec arma ferant nec ad pugnam pergant nec effusores sanguinum nec agitadores fiant, sed tantum sanctorum pignora et sacra ministeria ferant et orationibus pro viribus insistant, ut populus qui pugnare debet, auxiliante Domino victor existat et non sit sacerdos sicut populus. Reliqui vero, qui ad ecclesias suas remanent, suos homines bene armatos nobiscum aut cum quibus iusserimus dirigant et ipsi pro nobis et cuncto exercitu nostro missas, letanias, oblationes, elemosinas faciant, orantes Deum coeli, ut proficiamus in itinere quo pergimus victoresque deo amminiculante existamus. Gentes enim et reges earum, qui sacerdotes secum pugnare permiserunt, nec praevalabant in bello nec victores extiterunt, quia non erat differentia inter laicos et sacerdotes, quibus pugnare non est licitum... Qualis enim victoria datur, ubi sacerdotes una ora dominica pertractant ministeria et christianis dominicum porrigunt corpus pro suarum animarum redemptione, aut paganos, quibus Christum praedicare debuerant, propriis sacrilegisque manibus necant » ¹.

Gli usi che ci sono testimoniati da Benedetto Levita, trovano conferma in numerosi altri documenti ; Königer ne ha fatta una scelta ² elencando le varie forme di pietà che accompagnavano la partenza dell'esercito e che continuavano durante tutto il tempo della guerra. Inoltre s'è visto come una parte della liturgia sia espressamente dedicata ai tempi burrascosi, fin dal periodo più antico, e come in un secondo tempo, perdurando quest'uso, anche le preghiere liturgiche assumano, nei confronti

¹ *M.G. LL.*, II, 2, add. III, 141, p. 110.

² *Op. cit.*, pp. 42 sgg.

della guerra, un carattere che prima non avevano. Dal sec. VIII in poi, c'è l'uso di benedire le bandiere ¹; inoltre è fatto obbligo ai vescovi che rimangono in patria di cantare tre messe, una per il re, una per l'esercito, la terza « pro presenti tribulatione » ². Contemporaneamente preti e monaci si sottoponevano ad eccezionali penitenze ³ e soprattutto organizzavano processioni e cerimonie in onore dei santi che dovevano proteggere le milizie combattenti ⁴.

Quest'uso di chiedere ai santi la loro protezione è antichissimo, ma in seguito, e specialmente all'epoca dell'impero germanico, divenne molto più frequente e si moltiplicarono le leggende che narravano non solo dell'aiuto dei santi, ma a volte anche della loro partecipazione diretta alla guerra. Sorse così tutto un ciclo di leggende su san Michele e san Martino, che i Germani consideravano loro protettori ⁵. Tutto ciò, come giu-

¹ KÖNIGER, p. 42; HAUCK, *Kirchengeschichte*, II, p. 780.

² *Capitulare episcoporum*, a. 779-800 (*M.G. Cap.*, I, 52; cfr. Conc. 108 s. — BEN. LEVITA, I, 207, add. IV, c. 143) disposizioni analoghe sono contenute nel *Capit. Missarum gener.*, a. 805, c. 4 (*M.G. Cap.*, I, 122); *Cap. Lothar*; 846, c. 13 (*M.G. Cap.*, II, 67, contro i Saraceni).

³ INCMARO DI REIMS, *Ep.*, 9, parla dei digiuni e delle penitenze; secondo la raccolta di lettere di Fulda (ora perduta) i monaci pregavano « pro rege Francorum, qui in Bulgariam susceperat expeditionem » (BÖHMER-MÜHLBACHER, *Regesta imp.* I², 1908, 334, n. 853). Più ampiamente si esprime la *Formula Sangallensis* (*M.G. For.*, 416, n. 31, ca. 878).

⁴ Oltre a portare le reliquie in guerra, le portavano in processione (*Ann. Fuld.*, a. 858, *SS.*, *R. G.*, 1891, 52. REGINO, *Chron.* a. 800, *SS. R. G.* 1890, 62). Nel X secolo fu poi stabilito che si cantasse una messa per s. Michele, in occasione della vittoria (Conc. Erfurd., 1^o giugno 932, c. 6: « Missa sancti Michaelis, quae canitur causa victoriae, ut penitus relinquatur, nisi ad eandem, ad quam primitus inventae sunt, constitutionem ». *M.G. Const.*, I, 5).

⁵ Per un tempo più antico basterà ricordare GREGORIO DI TOURS, *De virtutibus s. Martini*, I, c. 14 e 19. — *M.G. SS. Mer.*, I, 597 e 602; *De passione s. Juliani*, c. 7 e 13, pp. 567 e 569. GREGORIO I, *Dial.*, I, c. 4. Le varie leggende attribuivano ai santi la difesa delle loro chiese: JOHANNES DIAC., *Translatio s. Severini*, c. 8 (*M.G. SS. Lang.*, p. 458) (S. Pietro a Roma), LIUTPRANDO, *Antapodosis*, c. 4-6 p. 76 (s. Siro a Pavia); *Miracula s. Gorgonii*, c. 20 sg. (*M.G. SS.*, IV, 245); *Miracula S. Germani*, c. 30 (*M.G. SS.*, XV, I, 16). *Miracula s. Benedicti, Adelerii*, (*M.G. SS.*, XV, I, 499).

K. ERDMANN ha trattato diffusamente l'argomento dei « santi militari » nel mondo germanico (in *Kreuzzugsgedanke*, p. 22 sg.).

stamente nota Erdmann, fa parte di quella mentalità tipica dei popoli germanici, mentalità che permise l'affermarsi e lo svilupparsi di certe idee che nei secoli precedenti erano soltanto accennate.

CAPITOLO DECIMO

LA GUERRA NEL X SECOLO

1. LE GUERRE DI MISSIONE AL TEMPO DEGLI IMPERATORI SASSONI.

Il X secolo offrì un fertile terreno per lo sviluppo dei principî che avevano avuto origine al tempo dei Carolingi. Sotto la continua minaccia delle invasioni, contro Slavi, Ungheresi, Normanni, Saraceni, Celti e Scozzesi del Galles, re ed imperatori dovettero spesso prendere le armi; e talvolta anche i papi, che fino ad allora si erano limitati a chiedere l'aiuto dello stato, furono costretti a difendersi. Se, come si è visto, nel corso di due o tre secoli non ci fu mai il fatto nuovo che impegnasse la Chiesa ad esprimersi con una dottrina definitiva sulla guerra, il corso stesso delle cose portò a maturazione determinati principî che nel pensiero di chi li aveva formulati non erano certo stati così ricchi di conseguenze.

L'interesse è ora tutto per queste guerre che sono ad un tempo di difesa e di missione e che trovano sempre il consenso della Chiesa, quando non ne hanno anche l'appoggio di una partecipazione diretta. Alludo con questo alle guerre di Giovanni X contro i Saraceni, che furono da lui sconfitti sul Garigliano e presso Roma ¹; all'opera di Giovanni XII, che tanta importanza ebbe al tempo di Ottone I; a Gregorio V, che collaborò attivamente con Ottone III ²; a Gregorio VI, che spese

¹ *Lib. Pontif.*, II, 240, *rec.* XV sec.

² *Lib. Pontif.*, II, 261.

la sua vita nella riconquista delle terre che erano state usurpate al patrimonio di S. Pietro, tanto che dovette farsi sostituire nello svolgimento delle attività che sarebbero state proprie di un pontefice ¹ e infine a Leone IX che verso la metà dell'XI secolo combatté personalmente per riconquistare il ducato di Benevento, cercando di far intervenire anche l'imperatore di Costantinopoli ². Tutto questo è ancora ben lontano dalla guerra santa, ma è anche lontano dall'atteggiamento che i pontefici avevano tenuto nei secoli precedenti, e da quello di Gregorio Magno, che di certe idee è un po' il responsabile.

Nel clima del X secolo, in cui la guerra, che è sempre indirizzata contro i pagani, domina, sia in campo politico che in campo religioso, gli scrittori cristiani che presero la parola a questo proposito, lo fecero per raccomandare ai soldati l'obbedienza all'autorità e per condannare ogni diserzione ³. Fra tutte, l'unica voce « stonata » nel coro dei consensi che accompagnavano le varie guerre, è quella di Reginone, che nel suo penitenziale prescrive una penitenza di quaranta giorni per chi abbia ucciso in battaglia ⁴. Tuttavia questo penitenziale non presenta una discussione a questo proposito, è solo una raccolta di vecchi canoni e disposizioni disciplinari tra i quali non erano mai mancati i provvedimenti contro gli omicidî, anche se commessi in guerra ⁵. Ma dato che non si tratta di un provvedimento esaminato e discusso, è difficile fare delle ipotesi fondate, e non sarebbe neppure escluso che, dato che si riferisce al noto passo di Rabano Mauro sugli omicidî in tempo di guerra, voglia ribadire la colpevolezza di chi approfitta di una situazione anormale, quale è quella che presenta una guerra, per uccidere per qualsiasi altro motivo.

Ma s'è visto che il pensiero della guerra intesa in senso

¹ *Lib. Pontif.*, II, 271, rec. XV sec.; *Catalogo dei papi di Ekehard*, ed. MURATORI, III, 2^a parte.

² Cfr. PISSARD, *op. cit.*, pp. 12 sg.

³ ATTONE DI VERCELLI, *Ep.*, I, P. L., CXXXIV, 103. SEDULIUS SCOTUS, P. L., CIII, 323.

⁴ REGINONE, *Poenitential*, c. L e LI, P. L., CXXXII, 295.

⁵ Alcuni esempi sono portati da ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*.

cristiano progredisce solo quando ci sia un efficiente potere politico abbia l'appoggio dell'autorità religiosa; dopo Carlomagno, infatti, ben poco viene aggiunto a quello che già era stato ottenuto con il grande imperatore, e bisognerà arrivare ad Ottone I perché questo pensiero faccia un passo avanti e porti papa ed imperatore alla conclusione di un patto per l'espansione missionaria, che presuppone una guerra diretta in tal senso.

Ma se nel periodo confuso che va dall'impero carolingio a quello sassone non ci sono documenti che testimonino il progredire di certe idee, ce ne sono però altri che dimostrano la loro diffusione, ed essi fanno parte della liturgia.

In Inghilterra, come era avvenuto un secolo prima in Francia, nelle antiche preghiere di origine romana, al *populus* e all'*imperium Romanorum*, si sostituisce il *populus Anglorum*, e talvolta *Christianorum*, perché anche qui la forza della realtà riesce a superare il conservatorismo della liturgia e ad « aggiornarne » i testi ¹. Pure dall'Inghilterra vengono le *Benedictiones armorum*, che diventeranno poi frequentissime nel secolo seguente, all'epoca della cavalleria ².

Ma la liturgia di questo periodo denuncia anche un fatto nuovo: lo spostamento del centro politico dell'impero dalla Francia alla Germania. Una litania di origine Sangallese, già alla fine del IX sec. suona così: « Omnibus iudicibus vel cuncto exercitui Francorum vel Alamannorum, vita et victoria » ³. Il passo è certamente da mettere in relazione ad un'altra litania di Corvey, dello stesso tempo, che non porta il termine *Alamannorum* ⁴, e alle *laudes* di un sacramentario di Limoges del X secolo, dove l'esercito non è né *Francorum* né *Alamannorum*, ma *Christianorum*, con una sostituzione che, come s'è visto, è

¹ TELLENBACH, *op. cit.*, p. 28. Questo fenomeno si nota nel *Pontificale di Roberto di Jumièges* (ed. H. A. WILSON, *H. Bradshaw Soc.*, vol. II, 1896).

² La prima si trova in un manoscritto di del X-XI sec. (Paris. Lat. 10575) pubblicato da GREENWELL, *Pontifical of Egbert of York*, p. 131 e da WOLLEY, *Coronation rites, Cambridge handbooks of liturgical study*, Cambridge 1915, p. 58.

³ PROST, *op. cit.*, p. 176.

⁴ LEHMANN, *op. cit.*, p. 71.

tipica dei periodi di trapasso, in cui si vuol togliere un significato politico o nazionale più preciso, in attesa forse di attribuirne un altro ¹.

Tutti questi testi a loro volta si riallacciano alle *laudes* del ms. latino 13159 della Biblioteca Nazionale di Parigi ², della fine del secolo VIII. Tale sostituzione del resto è frequentissima; un manoscritto di Strasburgo del X secolo, porta la litania: « Ut regem nostrum et exercitum christianorum conservare digneris » ³ e il codice Monac. lat. 14083: « Exultet: imperatore (o rege) nostro N. et simul etiam iucundissimo duce nostro N. et abbate nostro N. cunctoque exercitu Christianorum » ⁴ e così il testo di un sacramentario di Lorsch « Exultet: precamur ergo te, domine, ut nos famulos tuos omnem clerum et devotissimum populum, una cum patre nostro papa illo necnon et clementissimo rege nostro illo coniugieque eius ac filiis cunctoque exercitui christianorum quiete temporum concessa in his paschalibus gaudiis conservare digneris » ⁵. Finché, in un periodo più tardo, si prega espressamente per un determinato imperatore ⁶.

Da tutti gli esempi riportati, risulta evidente che non ci troviamo di fronte a testi del tutto nuovi; molti di essi anzi, sono antichissimi; forse risalgono ai primi secoli del cristianesimo o per lo meno al primo medioevo, ma sono poi stati modificati, nonostante il forte conservatorismo liturgico, tali modifiche vanno intese nell'ambito dell'ambiente che le ha condizionate.

¹ PROST, p. 178 e MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, II (1788), p. 361, lo stesso avviene nelle *Laudes*, citate da E. EICHMANN (*Die ordines der Kaiserkrönung*, in *Sav. Zeit. Kan. Abt.*, II, 1912, 10) del IX secolo: « Exercitui Francorum, Romanorum et Teutonicorum, vitam et victoriam ».

² Cit. nel cap. precedente.

³ MARTÈNE, p. 163.

⁴ A. FRANZ, *Kirchliche Benedictionen in Mittelalter*, Freiburg 1909, I, p. 538, n. 11.

⁵ Cod. Vat. Pal. Lat., 495, f. 51. Cfr. il Sacramentario di Rheinau, sec. VIII, FRANZ, *Benedictionen*, I, 539, n. 3.

⁶ Così in un sacramentario della Germania del Sud, che si trova in un manoscritto fiorentino, Bibliot. Magliab. B A. 2: « ut domnum Ottonem imperatorem et exercitum christianorum conservare digneris, te rogamus ». Cit. da HIRSCH, *M.Ö.I.G.*, pp. 9 sg.

Elementi più precisi per determinare i motivi per cui la liturgia presenta tali variazioni, sono le messe, che della liturgia costituiscono la parte più importante.

Non erano mancate nel secolo precedente le messe per imperatori o re o per il tempo di guerra, nelle quali si trovano le preghiere contro i nemici, ma nel X secolo si hanno addirittura esempi di « missae contra paganos » che nel periodo precedente erano inusitate (il solo esempio è quello del sacramentario di Angoulême, del tempo di Carlomagno). La prima di tali messe è di origine inglese e si trova nel Leofric-Missale¹ ed in parte nel messale di Roberto di Jumièges². Essa non presenta particolari caratteristiche che la differenzino dalle altre di origine germanica; tutte contengono formule e testi molto più antichi. Alcune parti dell'una e delle altre sono poi entrate a formare la « Missa contra paganos » del messale romano del secolo XI³. Ma dall'Inghilterra, allora travagliata dalle invasioni e dagli attacchi dei suoi nemici, viene un altro testo che costituisce un'assoluta novità: la benedizione (o la messa) « in tempore belli, sive contra Danos », giuntaci in tre manoscritti, rispettivamente del X, XI, e XII secolo⁴ e che dà addirittura il nome del popolo contro cui lo stato combatteva.

Se altrove non si trovano altri esempi di testi liturgici con riferimenti così particolari, non mancano tuttavia nel resto d'Europa le messe e le benedizioni che si lasciano ricondurre ad un determinato periodo.

¹ *The Leofric Missal as used in the cathedral of Exeter*, ed. F. E. WARREN, 1883, 185 sg.

² *Op. cit.*, p. 268.

³ O. HUF, *Kriegsgebeten in het Missale Romanum*, in *De Katholiek*, 1916 p. 344. Tra le più importanti messe tedesche, ricorderò la *missa contra paganos* del *Sacramentar Triplex von St. Gallen*, che si trova con qualche variante in un altro sacramentario di S. Gallo (M. GERBERT, *Monumenta veteris liturgiae alemanicae*, I, 1777, p. 277, n. 1 e in FRANZ, *Die Messe in deut. M.A.*, Freiburg 1902, 125.

⁴ *The Benedictional of Archbishop Robert*, ed. H. A. WARREN, in *H. Bradshaw Soc.*, vol. 24, 1903, p. 56; *The Canterbury Benedictional*, ed. R. W. WOOLLEY, *ibid.*, vol. 51, 1917, p. 127; *Pontifical of Magdalen College*, ed. H. A. WILSON, *ibid.*, vol. 39, 1910, p. 51.

È il caso per esempio della *benedictio civitatis contra gentiles* che si trova nei pontificali tedeschi del secolo XI ma che è originaria del secolo precedente ¹ e che probabilmente risale al tempo delle incursioni ungheresi. Ce ne sono poi altre, come la *missa ubi gens contra gentem surgit* ² uguale forse alla *missa in commotione gentium* ³; tutte queste riguardano con ogni probabilità le guerre contro gli Ungheresi, combattute da Ottone I, e forse quella più importante del 955, che non pare abbia lasciato tracce più precise nella liturgia, sebbene abbia influito moltissimo sul pensiero della Chiesa.

Infatti, perché il pensiero della guerra di missione trovi ancora un'efficacia pari a quella che aveva avuto al tempo di Carlomagno, bisogna arrivare ad Ottone I. Già il suo predecessore aveva cercato di riallacciarsi alla tradizione degli imperatori franchi, facendosi paladino della Chiesa, ma la morte gli aveva impedito di portare a termine questa sua politica ⁴. Ottone I, incoronato re dall'arcivescovo Ildeberto di Colonia, nella cattedrale di Aquisgrana (e il posto fu forse scelto per sottolineare la continuità con la tradizione dei Carolingi) ne ricevette la spada con le parole: « Accipe hunc gladium quo eicias omnes Christi adversarios, barbaros et malos christianos, auctoritate divina tibi tradita, omni potestate totius imperii Francorum, ad firmissimam pacem omnium Christianorum ». L'arcivescovo poi gli pose sulle spalle il mantello dicendo: « His cornibus humitenus demissis monearis, quo zelo fidei ferveas et in pace tuenda perdurare usque in finem debere » ⁵. D'ora in poi, notano E. Pfeil e H. Hirsch, le idee nate nel periodo carolingio si fondono perfettamente con la liturgia, e l'idea imperiale di Roma, fusa con l'universalismo cristiano, trova ora il terreno

¹ In FRANZ, *Benedictionen*, II, 301. Dal contenuto, nota ERDMANN (*M.Ö.I.G.*, p. 134), sembrerebbe alludere ad una popolazione oppressa da una autorità pagana, ma questo è impensabile nella Germania del X secolo.

² Cod. Vat. Pal. Lat., 495, fol. 234.

³ In FRANZ, *Die Messe*, p. 133.

⁴ KIRCHEBERG, *op. cit.*, p. 24.

⁵ WIDUKIND, *Res gestae Sax.*, SS. R.G. (ed. K. A. KEHR, 1904), I, II, c. I, p. 56 sgg. L'ordine dell'incoronazione è in WAITZ (*Die Formeln*, cit., p. 33 sgg.).

adatto a trasformarsi in imperialismo cristiano. Non credo si possano cercare nei documenti del periodo ottoniano principi sostanzialmente nuovi, ma quelli che erano già nel secolo precedente trovano una conferma ed un rafforzamento che porteranno ad una conseguente attività più completa ed organizzata. È sempre presente il motivo della lotta contro i *mali cristiani*, ma evidentemente questo che era stato il motivo fondamentale di s. Agostino e s. Gregorio, passa ora in secondo piano di fronte alla guerra contro i popoli pagani. Tale guerra, come sempre, ha due punti fondamentali di riferimento: l'imperialismo cristiano e l'alleanza dei due poteri laico e religioso. Almeno in germe, ciò era presente anche al tempo dei Carolingi, ma non aveva l'aspetto del programma organizzato, se non da parte dello stato, il che non è sufficiente a fare della guerra una guerra santa o di missione. Ma a partire da Ottone, la cosa prende forma, e l'impegno missionario spinge re e pontefice a concludere patti per raggiungere determinati obiettivi. Precedentemente questo non poteva avvenire, perché se il potere statale non è ben rappresentato o non è organizzato, non si sviluppa da parte della Chiesa un piano organico di guerra, neppure missionaria, e se anche persistono certi principi o certi temi, essi non possono progredire, ma rimangono e si diffondono perché non si può eliminare quel che è già stato raggiunto.

Appena eletto re, Ottone si impegnò nella lotta contro gli Slavi eleggendo due uomini perché conducessero la guerra a nord e ad est ¹, e soprattutto in questo secondo settore il conte Gero ottenne grandi successi.

Poi, verso il 947-8, egli cominciò a stabilire un piano preciso di conquista missionaria verso l'oriente, e fece tutto ciò quando non era ancora imperatore, cosa che ha suscitato molte polemiche per stabilire se il dovere di combattere in nome della Chiesa spettasse al solo imperatore o anche al re. Non credo che, dopo tante discussioni, il problema meriti d'essere ancora trattato. Del resto la risposta migliore è data come sempre dalla liturgia, che attribuisce a re ed imperatore i medesimi obblighi in difesa

¹ WIDUKIND, l. II, c. 4, p. 59 e c. 9, p. 62.

della religione e, in questo secolo, con chiarezza molto maggiore che in quelli precedenti. In appendice al suo studio sull'incoronazione di Ottone I, Erdmann ha pubblicato due messe, una per i re, l'altra per l'imperatore, che in alcuni passi uguali per l'una e per l'altra accennano a questo motivo e a volte portano alcune modifiche alle antiche formule; modifiche che rivelano un profondo ed immediato interesse per l'aiuto che l'autorità dello stato poteva portare alla Chiesa in pericolo ¹. Giustamente è stato detto che in questo caso l'imperatore è il modello cui il re si deve uniformare, e l'incoronazione imperiale è caso mai una conferma di tale impegno ². Così dovette essere per Ottone che, secondo quanto lasciano capire le fonti, ricevette la corona dal pontefice come ricompensa della sua attività in favore della Chiesa. Fin dai primi anni di regno egli cercò d'ingerirsi nelle questioni interne ecclesiastiche e di farsi paladino della Chiesa contro ogni attacco nemico ³ e particolarmente dei Saraceni che minacciavano Roma da vicino ⁴. Ma con l'incoronazione papa ed imperatore conclusero un patto che fu poi confermato dai due documenti per la fondazione degli arcivescovati di Magdeburgo e Merseburgo.

Così dice Liutprando a proposito degli avvenimenti che precedettero l'incoronazione: « Regnantibus, immo saevientibus, in Italia, et ut verius fateamur tyrannidem exercentibus

¹ ERDMANN, *op. cit.*, in *M.Ö.I.G.*, 1932; i testi sono tratti dal Cod. Vat. Pal. Lat. 495, fol. 226 e 234. «... concede quaesumus, ut populus tuus infestatione infidelium modo turbatus per eandem nativitatem Domini nostri J. C. de triumpho gaudium adipisci mereatur et omnis hostium nostrorum fortitudo, te pro nobis pugnante frangatur». Anche le benedizioni pubblicate nella stessa appendice, da un pontificale di Sens, dimostrano che le guerre erano dirette contro particolari nemici: «Hostium incursionem, quam patimur, victricibus armis elidat et ecclesiae suae quam desiderat pacem restituat».

² Da ERDMANN, p. 137.

³ «Nostrum exinde erit, quibus commissum est in hac mundi parte sanctam Dei aeclesiam tueri, ut in tales arma sumamus». RICHERUS MONACH. S. REMIGII REMENSIS, *Hist.*, l. III, c. 76, *MG. SS.*, III, 605; mi sembra che questo passo ricordi molto la famosa lettera di Alcuino.

⁴ *Vita S. Johannis abb. Gorzien.*, *MG. SS.*, IV, c. 130, p. 375; *D.O.*, I, 365, pp. 487 e WIDUKIND, I, III, c. 75, p. 126.

Berengario atque Adalberto, Johannes summus pontifex et universalis papa, cuius tunc aecclesia supradictorum Berengarii atque Adalberti sevitiā erat experta, nuntios sanctae Romanae aecclesiae, Johannem videlicet cardinalem diaconem, et Azonem scriniarium, serenissimo atque piūssimo tunc regi, nunc augusto cesari, Ottoni destinavit, suppliciter litteris et rerum signis orans, quatinus Dei pro amore sanctorumque apostolorum Petri et Pauli, quos delictorum suorum cupierat esse remissores, se sibi commissam sanctam Romanam ecclesiam ex eorum faucibus liberaret, ac salutem et libertatem pristinae restitueret »¹. Ottone infatti venne in Italia e, dopo aver liberato il patrimonio di S. Pietro, confermò questo suo impegno con il giuramento durante la cerimonia dell'incoronazione dicendo: « Ego rex et futurus imperator Romanorum promitto, spondeo polliceor atque per haec evangelia iuro coram Domino et beato Petro apostolo tibi beati Petri apostoli vicario fidelitatem, tuisque successoribus canonice intrantibus; meque amodo protectorem ac defensorem fore huius sanctae Romanae ecclesiae et vestre personae vestrorumque successorum in omnibus utilitatibus in quanto divino fultus fuero adiutorio, secundum scire meum ac posse, sine fraude et malo ingenio »².

Il papa allora gli consegnò la spada con le seguenti parole che riassumono il dovere che Ottone, come imperatore si assumeva: « Accipe hunc gladium cum Dei benedictione tibi collatum, in quo per virtutem Spiritus Sancti resistere et eicere omnes inimicos tuos valeas et cunctos sanctae Dei ecclesiae adversarios, regnumque tibi commissum tutari atque protegere castra Dei... »³. Se le formule più antiche contenevano espressioni già chiaramente allusive alla *defensio ecclesiae*, questa la esprime in modo inequivocabile.

¹ *Liber de rebus gestis Ott. M. imp.*, c. I, a. 960, *MG. SS.*, III, p. 340 (ed. PERTZ, Hannover 1839), cfr. cc. 11 e 14 (p. 345), cfr. *Chron. Salern.*, *MG. SS.*, III, 554.

² In E. EICHMANN, *Kirche und Staat* (cit.), p. 79. L'ordine di incoronazione imperiale di Ottone è quello del così detto *Ordo Cencius II* (FABRE, *Le Liber censuum*, Parigi 1905, p. 1).

³ EICHMANN, *op. cit.*, p. 85.

Questo avveniva il 2 febbraio del 962. Pochi giorni dopo, con due famosi documenti rispettivamente del 7 e del 12 dello stesso mese, il pontefice stabiliva che gli arcivescovati di Magdeburgo e Merseburgo costituissero i baluardi avanzati dell'espansione missionaria affidata al nuovo imperatore. Per tale espansione erano già state condotte delle guerre, delle quali il papa si compiace: « Nunc vero Dei operante clementia carissimus et christianissimus filius noster rex Otto, devictis barbaris gentibus, Avaribus scilicet, ceterisque quam pluribus, ut ad defensionem Sancte Dei ecclesie triumphalem victoriae in inperii culmen per nos a beato Petro apostolorum principe susciperet coronam, summam et universalem, cui Dei presidemus auctore, adiit sedem »¹.

Hirsch, pur senza sostenere che siano l'uno dipendente dall'altro, ha voluto paragonare questo documento al passo di Wudukind sullo stesso argomento e alla famosa preghiera per il venerdì santo: « ... ut Deus et dominus noster subditas illi faciat omnes barbaras nationes... ut gentes quae in sua feritate confidunt potentiae tuae dextera comprimantur »; ma è probabile che a qual tempo tali principî fossero tanto diffusi da suggerire espressioni analoghe ai più diversi autori.

Con le stesse lettere, Giovanni XII stabiliva pure che i santi Maurizio e Lorenzo fossero i patroni delle due fondazioni, ed essi entrarono così nel numero dei « santi militari », divenendo un po' i simboli delle guerre di missione².

Non c'è dubbio sul significato di questi documenti. Ottone, che fin dal tempo del suo regno era stato impegnato nella difesa della fede, assunse l'impero in senso cristiano ed universale, di-

¹ JAFFÉ, *L.*, 3690, edita da KEHR, *Urkundenbuch d. Hochstifts Merseburg*, I, 1, n. 1 (cfr. *Annales Sac.*, a. 962, *M.G. SS.* VI, 616). La prima lettera di Giovanni XII (JAFFÉ, *L.*, 3689) è pubblicata nel *Salzburger Urkundenbuch* (ed. HAUTHALER e MARTIN, 1916, 86).

² I due santi, infatti, riappaiono in questa relazione anche più tardi (cfr. THIETMAR, *DI MERSEB.* II, c. 20, ed. KURTZE, p. 30; BRUNO DI QUERFURT, *Vita S. Adalberti*, c. 12, *M.G. SS.* IV, 600 e lettera ad Enrico II, in GIESEBRECHT, *Gesch. d. deut. Kaiserzeit*, 5^a ed., Lipsia 1881, vol. II (1885), pp. 702-5.

venendo così il *defensor ecclesiae* come lo erano stati i Carolingi, ma con un piano d'azione più vasto. Che poi, dal punto di vista della Chiesa, l'incoronazione imperiale fosse legata a questo compito, mi sembra risulti chiaro dai fatti, anche se non fu mai teorizzata un'interdipendenza tra il titolo di *imperator Romanorum* e quello di *defensor ecclesiae*, che in questo secolo ha una portata molto maggiore di quella del secolo precedente per l'esistenza delle guerre di conquista missionaria. Per questo motivo il *Chronicon Salernitanum* (a. 975 circa), mette in relazione, forse per motivarla e giustificarla, l'incoronazione di Ludovico II ad una battaglia contro i Musulmani, battaglia che in realtà non avvenne ¹, e più tardi Sergio IV dirà che della dignità imperiale sarà degno chi combatterà e vincerà gli infedeli in terra santa ².

Da parte di Ottone, poi, non mancano altri documenti che testimoniano le sue intenzioni missionarie ³, contemporanei inoltre contribuirono a creare la leggenda dell'imperatore paladino della fede, che aveva fatto rivivere nell'impero l'età dell'oro ⁴.

¹ *M.G. SS.*, III, 519, p. 103.

² KEHR, *Italia pontif.*, 6, 2, p. 322, n. 1.

³ Ci fu un ulteriore accordo al sinodo di Ravenna del 967, al quale l'imperatore invitò Giovanni XIII (*Synodalbericht des ravenaten Konzils von April 967*, ed. da K. UHLRITZ, *Geschichte des Erzbistums Magdeburg unter den Kaisern aus Sächsischem Haus*, Magdeburg, 1887, excursus V, p. 133). In quest'occasione l'imperatore ricordò con quanta fatica fossero stati conquistati i popoli pagani.

⁴ I maggiori elogi in tal senso gli furono tributati in occasione della sua morte: Widukind dice: « Populus autem pro eius laude et gratiarum actione multa locutus memoravit eum paterne subiectos rexisse pietate, ab hostibus eos liberasse, superbos hostes Avares, Selavos, armis vicisse, Italiam subiugasse, delubra deorum in vicinis gentibus destruxisse, templa ministrorumque ordines constituisse » (I, III, c. 75 p. 127, cfr. c. 76). E Rosvita: « Cui Christus talem iam nunc auressit honorem. / Possidet ut Roman polenti iure superbam / Quae semper stabilis summum fuerat caput orbis / Edomat et gentes, Christo favente, feroces / Quae prius ecclesiam laniabant saepe sacratam » (*Gesta Othonis*, vv. 41-45, *SS. RG.*, p. 205 sg.; cfr. i vv. 141-145, p. 208). E Thietmar conclude la biografia di quest'imperatore dicendo: « Post Carolum Magnum regalem cathedram nunquam tantus patriae rector atque defensor possedit » (*SS. RG.*, ed. KURTZE, 1889, p. 46, *Chronicon*, I, II, c. 45). Altri documenti a questo riguardo sono citati dal KIRCHBERG (*op. cit.*, pp. 44 sg.).

Ed i suoi successori proseguirono in quest'opera. La guerra missionaria costituì, per Ottone III, uno degli elementi essenziali della *renovatio imperii*, come dimostra anche il famoso sacramentario di Reichenau. Ancor giovanissimo egli fu impegnato in una guerra contro i popoli slavi e contemporaneamente dovette far fronte ai pirati normanni. La pace del 992 però non durò a lungo e solo due anni più tardi egli mosse ancora contro di loro e li vinse tutti, ad eccezione dei Serbi ¹.

Nel settembre dell'anno seguente la guerra ricominciò e l'imperatore, accompagnato da Adalberto di Praga, che poi fu ucciso e santificato ², riprese le armi, meritando così il titolo di « ... sanctarum ecclesiarum devotissimus et fidelissimus dictator » ³.

Con Enrico II invece, non ci sono clamorosi esempi di guerre missionarie, nonostante che l'autore della nenia funebre *De mortuo Heinrico II imperatore* dica di lui : « Fines servans christianos pellit paganos, Stravit adversantes-pacem persequentes » ⁴.

Forse più giustamente il vescovo Bernward lo elogia definendolo : « ... aecclisiae Dei rector, sanctae christianitatis pacificus defensor » ⁵.

Anch'egli infatti, come gli altri imperatori, era vincolato da determinati obblighi alla Chiesa, e, mentre entrava in S. Pietro per farsi incoronare, a lui pure fu posta la domanda di rito : « Si fidelis vellet Romanae patronus esse et defensor ecclesiae » ⁶, ma pare che egli obblighi che la sua posizione gli imponeva, egli abbia adempiuto pacificamente, senza impegnarsi in grandi guerre di missione ⁷. Ma proprio durante il suo regno fu

¹ Così dicono gli *Annales Quedliburgenses*, all'anno 994 (*M.G. SS.*, III, I, p. 72).

² Egli divenne così uno dei primi martiri missionari (*Vita S. Adalberti* della quale è autore Bruno di Querfurt, in *M.G. SS.*, IV).

³ Da un diploma di Vercelli, *D.O.*, III, 388, p. 819.

⁴ *M.G. Cambr. Lieder*, ed. K. SPECKER, 1926.

⁵ Si tratta di un discorso riportato (*M.G. SS.*, XI, p. 166).

⁶ THIETMAR, I, VIII, c. I, p. 133.

⁷ *D.H.*, II, 84, p. 106 ; 100, p. 125 ; 138, p. 165 ; 210, p. 247 ; 223, p. 259 ; 225, p. 261 ; 250, p. 288 ; 255, p. 294 ; 264, p. 313 ; 304, p. 378 ; 307, p. 385 ; 369, p. 472 ; 401, p. 515 ; 486, p. 620 ; 509, p. 652.

offerta l'occasione ad un religioso, la cui personalità campeggia in questo periodo, di affrontare, e di giudicare, forse per la prima volta, il fatto della guerra contro i pagani.

2. BRUNO DI QUERFURT.

Le guerre che gli imperatori avevano combattuto fino ad allora, avevano potuto avere un carattere « missionario », proprio perché i popoli confinanti erano pagani; l'imperialismo dello stato trovava così una base sicura perché i suoi interessi coincidevano con quelli della Chiesa. Non erano mancati i contrasti, è vero, ma né il papa, né l'imperatore intendevano rinunciare l'uno alla collaborazione dell'altro. Quando però le guerre avvennero anche tra popoli ugualmente cristiani, il pensiero della missione appoggiata dalla Chiesa, non fu più valido a giustificarle e il problema si ripropose in nuovi termini. Così fu quando Enrico II mosse guerra a Bolesaw, « patrizio dei Romani e duca dei Polacchi »¹, che a suo tempo aveva pur aiutato l'imperatore a conquistare il trono². Allora si dovette ridiscutere il fatto della guerra e questa volta al di fuori del pensiero missionario.

Non che un conflitto tra popoli cristiani fosse del tutto eccezionale, ma precedentemente, quando avevano avuto luogo guerre di questo genere, esse erano state considerate, da parte dell'autorità imperiale, come comuni provvedimenti di polizia, in forza dell'antico pensiero giuridico romano e in nome di quella giustizia assoluta che si identificava con lo stato e perciò con l'imperatore che dello stato è il rappresentante³. Ma nel caso di Enrico II e di Bolesaw, forse per il grande rilievo della personalità di quest'ultimo, forse per il sospetto di ingiustizia che gravava sulla dichiarazione di guerra da parte dell'imperatore

¹ ADOBALDI, *Vita Heinrici II imp.*, M.G. SS., IV, pp. 679 sg.

² THIETMAR, *Chronicon*, V, 10, SS. R.G. Nov. Ser., IX, Berlino 1935, (rec. R. HOLTZMAN), p. 232, n. 10 sg.

³ PARADISI, *Storia del diritto internazionale nel medioevo*, Milano 1940, vol. I, p. 321.

e sui metodi e le alleanze da lui contratte, la lotta assume l'aspetto di un conflitto esecrando tra due principi ugualmente cristiani.

Tale guerra esula dal pensiero medioevale per il quale ogni conflitto si giustifica o come necessità di riportare l'ordine nello stato o come missione, per la diffusione della fede. In questa forma essa non s'era mai presentata e, una volta avvenuta, non poteva non sollevare l'indignazione di chi non la riteneva sufficientemente giustificata.

Perciò, nell'inverno del 1008, Bruno di Querfurt, un chierico della cappella imperiale che aveva appartenuto all'ambiente missionario di Adalberto di Praga e del Santo Martire aveva narrato la vita, scrisse ad Enrico II, invitandolo a desistere dal combattere contro un principe di provata fede cristiana e a rivolgere invece le armi contro i pagani che si trovavano alle frontiere dell'impero. La lettera non costituisce qualcosa di assolutamente nuovo, sia perché la ribellione di un rappresentante della Chiesa per l'alleanza di un principe cristiano con i pagani ha dei precedenti ¹, sia perché lo stesso autore aveva avuto modo di occuparsi della guerra in generale, dichiarandosi contrario a quelle condotte « terrae causa », anche se dirette contro pagani, propugnando invece quelle promosse « augendae christianitatis gratia » ². Ma qui per la prima volta il problema è espresso con estrema chiarezza e la soluzione è altrettanto precisa, tanto che il breve scritto diventa un punto di riferimento preciso per la comprensione di alcuni principî del pensiero medioevale sulla guerra. L'autore, dicevo, aveva già chiarito altrove la sua opinione sulla missione e sulla guerra missionaria, ma in quest'occasione la situazione esige da lui un giudizio che stabilisca entro quali limiti egli interpreti tale azione.

Non pare che il messaggio del vescovo-missionario abbia

¹ Così fece nel 847 l'arcivescovo Fulco di Reims, quando Carlo III voleva combattere con l'aiuto dei Normanni il suo antiré Oddone (in FLO-BOARD, *Hist. rerum eccles.*, IV, 5, *M.G. SS.*, XIII, 565, 21; cfr. KERN, *Gottesnadenium u. Widerstandrecht*, Lipsia 1915).

² *Vita quinque fratrum*, c. 9, *M.G. SS.*, XV, 2, pp. 724-25, e *Vita S. Adalberti*, c. 10, *M.G. SS.*, IV, 599.

avuto molta fortuna presso l'imperatore, anche se non è detto che quest'ultimo si sia offeso del rimprovero; come autorità religiosa, Bruno si sente in dovere di muovere un appunto a chi erra, foss'anche alla massima autorità dello stato; tuttavia inizia la sua lettera con una *captatio benevolentiae*, forse per raddolcire il rimprovero: «... quiquid regem decet et cuncta clementi domino Deo placet-Dubio procul sapiat religiosus rex: est nemo super terram, qui plus diligit vestram salutem secundum Deum»¹. Lo ringrazia di essersi interessato per la sua salvezza mentre era in Ungheria e lo elogia: «...studium habes, ut sis bonus et catholicus rector, sis et, qualem habere necesse est, sanctae aecclesiae bonus et districtus auriga» e dicendo di sentirsi in dovere di ammonirlo per aiutarlo a compiere meglio il suo dovere, entra subito in argomento: «Ut autem salva gratia regis ita loqui liceat: bonumne est persequi christianum et habere in amicitia populum paganum? Quae conventio Christi ad Belial, quae comparatio lucis ad tenebras? Quomodo conveniunt Zuarasi vel diabolus et dux sanctorum vester et noster Mauritius? Qua fronte coeunt sacra lancea et, qui pascuntur humano sanguine, diabolica vexilla?»².

Come si vede, il problema è duplice perché l'imperatore, oltre a muovere guerra ad un principe cristiano, s'era alleato per quest'impresa a popolazioni pagane contro le quali aveva un tempo combattuto. Le posizioni che s'erano avute nelle precedenti guerre, si rovesciano così completamente, suscitando lo sdegno del vescovo che, con un linguaggio che direi biblico, cerca di dimostrare quanto danno porti all'impero un tale stato di cose. Infatti prosegue sottolineando il fatto che un'alleanza con Bolesaw è di tutto vantaggio anche per l'imperatore, sia perché potrebbe riporre la più grande fiducia nel principe polacco, sia perché, avendolo alleato, gli sarebbe più facile imperrare: «Non credis peccatum, o rex, quandum christianum capud, quod nefas est dictu, immolatur sub demonum vexillo?»

¹ La lettera è pubblicata in GIESEBRECHT W., *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, II, pp. 702-5.

² P. 704. Zuarasi è Svarožic, dio padre della mitologia slava. Maurizio, come s'è detto, era il santo protettore delle missioni orientali.

Nonne melius esset talem hominem habere fidelem, cuius auxilio et consilio tributum accipere et sacrum christianismum facere de populo pagano posses! O quam vellem, non hostem sed habere fidelem, de quo dico, seniore Boleszlavum! Respondebis forsitan: Volo! Ergo fac misericordiam, postpone crudelitatem; si vis habere fidelem, desine persequi; si vis habere militem, fac cum bono ut delectet. Cave, o rex, si vis omnia facere cum potestate, numquam cum misericordia, quam amat ipse bonus, ne forsitan irritetur, qui te nunc adiuvat, Jesus. Nec contradicam regi fiat, sicut Deus vult et tu vis, nonne melius pugnare cum paganis propter christianitatem, quam christianis vim inferre propter saecularem honorem? Certe homo cogitat, Deus ordinat. Nonne cum paganis et christianis hanc terram in viribus regni rex intravit? ».

Non è strano un passo come questo, perché già tanti elementi avevano denunciato un pensiero così « imperialista »; tuttavia è da notare come l'autore, un religioso, unisca elementi di carattere strettamente politico ad altri di carattere religioso per persuadere l'imperatore, non solo a far cessare una guerra, ma ad intraprenderne un'altra « propter christianismum ». Egli vagheggia una guerra di missione, ricorda gli uomini che per questo scopo hanno conquistato la corona del martirio ¹, e nonostante insista sul concetto della pace cristiana, invita il re a prendere le armi contro i *Lyutici pagani* perché facendo così obbedirà al precetto evangelico: « Videres plus beneficio quam bello populum acquirere et, qui nunc in tribus partibus, tunc nec in una parte bellum haberes... Rursum, cum Liutici pagani sint et idola colant, non misit Deus in cor regis, hos tales propter Christianismum glorioso certamine debellare, quod est iubente evangelio compellere intrare ».

Così, dopo quasi sei secoli, l'agostiniano *cogere intrare o compellere intrare* ritorna in un altro scrittore cristiano che, se non ebbe nella Chiesa l'autorità di Sant'Agostino, fu però una

¹ « Sanctus Petrus, cuius tributarium se asserit, et sanctus martyr Adalbertus, nonne protexerunt? Si adiuvare nollent, numquam sancti, qui sanguinem fuderunt et sub divino terrae multa miracula faciunt, quinque martyres occisi in terra sua requiescerent... ».

delle personalità più notevoli del suo tempo. Nel frattempo non c'era stata nessuna presa di posizione ufficiale da parte dell'autorità ecclesiastica; siamo perciò costretti a dare a documenti come questa lettera, un valore molto maggiore di quello che avrebbero se i principi in essa contenuti fossero solo la conferma di una dottrina fissata; e ciò, nonostante tali principi non abbiano trovato in seguito un pieno appoggio¹.

Il problema sta ora nel determinare quale preciso significato abbia avuto l'espressione *compellere intrare* per Bruno di Querfurt. Accantonato ormai il problema della guerra in generale e non giustificabile dal punto di vista religioso, che è senz'altro condannata, la maggior parte dei commentatori interpreta il suo pensiero come un invito alla guerra di missione diretta², ma c'è anche chi ha affermato l'insostenibilità di questa tesi, basandosi su di un altro passo in cui Bruno di Querfurt sembra opporsi ad ogni violenza ai danni dei pagani, anche se questa ha per scopo la conversione. Il testo in questione suona così: « *Audivi etiam de Nigris Ungris, ad quos, quae nunquam frustra vadit, sancti Petri prima legatio venit, quamvis nostri, quod Deus indulgeant, cum peccato magno aliquos caecarent, quia conversi omnes facti sunt christiani* »³. Il Kahl sostiene poi che lui stesso diede la miglior conferma quando, solo e disarmato, fece il suo viaggio senza ritorno in Prussia⁴.

Non si tratterebbe cioè che della guerra di missione intesa in senso ideale. Mi sembra però che con questo non si risolve

¹ Dai motivi promotori di una guerra, sarebbero esclusi per esempio tutti gli elementi puramente mondani. Il KAHL (*Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Mission und Völkerrechts*, in *Zeitsch. f. Ostforsch.*, Marburg 1955, pp. 167-8, n. 31) cita un brano dalla messa di s. Enrico del messale romano (ed. XVI, Ratisbona 1933, p. 594) in cui si prega: « *ut sicut illum, gratiae suae ubertate praevenit, illecebras saeculi superare fecisti, ita nos facias, eius imitatione, mundi huius blandimenta vitare* ». Bisognerebbe però vedere fino a che punto questi elementi hanno valore per Bruno, e quanto servano invece come lusinga all'imperatore.

² Tra gli altri: A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Lipsia 1904, pp. 629-30, ed. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, p. 97.

³ Così il VOIGT, *op. cit.*, pp. 101-2 e 164.

⁴ *Op. cit.*, p. 175; cfr.: THIETMAR, VI, 95, p. 388.

il problema, anzitutto perché Bruno di Querfurt, come religioso, non avrebbe potuto portare le armi, quindi il suo esempio non poteva certo essere valevole per tutti; poi perché la violenza che egli deplora non avrebbe assolutamente arrecato alcun vantaggio ad una missione, mentre sarebbe stata contraria ai più elementari principi di umanità. Il *compellere intrare* che significa costringere i pagani ad entrare nella Chiesa, non avrebbe senso se presupponesse l'esterminio delle genti da convertire, perché il problema non è quello di conquistare un determinato territorio, ma di assoggettare alle leggi dello Stato e della Chiesa un popolo. Lo stesso s. Agostino, che ha dato origine a questo pensiero, aveva ripetutamente sostenuto che gli eretici e gli infedeli dovessero essere risparmiati per quanto possibile per poter essere recuperati alla fede. È vero che le crociate non furono condotte con metodo adatto a questo fine e si ebbero anzi episodi di violenza e, quel che è peggio, anche il plauso per essi¹, ma non bisogna partire dal punto di vista che Bruno di Querfurt sia stato un precursore della crociata, anche se in realtà fu un propugnatore della guerra di missione. Ma comunque si voglia intendere il suo pensiero sembrerebbe chiaro che egli non abbia escluso l'uso della forza per intimorire il popolo da conquistare, e molte espressioni della sua lettera lo confermano. Per esempio il « pugnare cum paganis propter Christianismum » o « in expugnandis paganis » non sono termini che facciano pensare ad una missione pacifica (in questo caso al posto di « pugnare » sarebbe stato più opportuno un « laborare »). Ma se queste parole possono anche essere prese in senso figurato, la frase principale del testo « hos tales propter christianismum glorioso certamine debellare, quod est, iubente evangelio compellere intrare », non lascia dubbi; il vescovo vuol spingere il re contro gli « idolatri Ljutzi... qui persequantur christianos ».

Non ci sarebbe però contraddizione tra i due passi perché

¹ Nel 1100, per esempio, il papa Pelagio II, rivolto all'esercito crociato vittorioso, scriveva: « manus vestras quas hostius suorum sanguine Deus consecravit »; H. HAGENMAYER, *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jh. 1088-1100*, 1901, p. 178.

sarebbe assurdo che l'autore chiedesse contro i Vendi l'adozione di metodi condannati per altri popoli.

Ma se si vuol vedere, come fanno alcuni, nella lettera in questione un particolare astio contro i Liutizi, quasi fosse un odio nazionale *ante litteram* dei Germani nei confronti degli Slavi, ci sono altri motivi che spiegano tale animosità.

Il territorio ungherese, infatti, era una vera e propria zona di missione, ma nel caso dei Liutizi la situazione era diversa perché essi che in parte erano già stati convertiti, erano poi ridiventati pagani¹. Il fatto stesso che siano ripetutamente definiti *pagani* e mai *gentiles*, basterebbe a dimostrare una peggior disposizione d'animo nei loro confronti, perché *paganus* è termine che ha un significato più dispregiativo, mentre *gentilis* è chi ancora non crede, ma che può essere convertito².

Stando così le cose, dunque, si sarebbe verificata una situazione analoga a quella che a suo tempo aveva spinto s. Agostino ad invocare l'aiuto dello stato contro eretici e scismatici; anche i Liutizi sarebbero degli apostati e per essi il *compellere intrare* di Bruno di Querfurt, avrebbe lo stesso valore di quello agostiniano e gregoriano.

Non va sottovalutato però il fatto che il distacco di questo popolo dalla fede cattolica era già avvenuto da diversi anni e di conseguenza, non tutti potevano essere considerati apostati, ma alcuni non saranno mai stati battezzati, o perché nati più tardi, o perché non erano mai stati cristiani, dato che la popolazione solo in parte era stata conquistata al cristianesimo. D'altra parte anche l'autore della lettera avrebbe chiarito meglio il fatto che la guerra da lui chiesta doveva essere contro un popolo di apostati, quasi come una spedizione punitiva, e

¹ Questo avvenne nel 983. Ne parlano lo stesso BRUNO DI QUERFURT, nella *Vita S. Adalberti*, rec. I, *M.G. SS.*, IV, 598 sg., ed il biografo imperiale Wipo che verso il 1040 diceva che da « semichristiani » erano diventati « pagani per apostolicam nequitiam » (*Gesta Chuonradi*, c. 33, *SS. R.G.*, 1915, p. 52).

² KAHL, *op. cit.*, pp. 182-84 e A. DOVE, *Studien zur Vorgeschichte des deut. Volksnamen*, in *Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse*, 1916, pp. 60 sg.

avrebbe fatto distinzione tra chi doveva essere convertito e chi invece doveva venir riconvertito o punito. Ma nella lettera tutto questo non è detto, anzi, il tono generale fa pensare ad una guerra che abbia per scopo non solo la conversione, ma addirittura la sottomissione di tutto un popolo all'autorità imperiale. Non c'è quindi nell'autore un interesse missionario esclusivamente religioso, ma addirittura un imperialismo cristiano; anche se egli non insiste sulla vendetta che si sarebbe potuta trarre da un popolo venuto meno alla fede o nemico di questa, né sul fatto della riconquista di un territorio che era stato almeno in parte cristiano¹, è pur sempre imperialismo. Lo dimostrano certe espressioni così vicine al linguaggio biblico, ed altre di origine più propriamente politica come *tributum accipere*². È evidente che il valore di una frase come *compellere intrare* non è più soltanto quello che le potevano attribuire s. Agostino o s. Gregorio. Questo precetto, che in un primo tempo era esclusivamente religioso, aveva dato origine ad un pensiero che nel corso dei secoli s'era trasformato profondamente. Essendo stato formulato con due scopi: quello di difendere l'integrità della fede e la purezza della chiesa, e quello di ridurre i « ribelli » alla ragione, si sviluppa poi in due direzioni che non sempre sono ben distinte: la difesa della Chiesa, anche come organismo temporale e politico, e la diffusione della religione tra gli eretici e gli infedeli anche al di fuori dei confini dello stato. S. Agostino fu il primo a giustificare la guerra dal punto di vista religioso, ma se in seguito essa fu accettata da tutti e poté

¹ Questo sarà un punto di fondamentale importanza per la crociata, perché i più antichi canoni medioevali stabilivano che un territorio che fosse stato posseduto da una chiesa o da un monastero doveva rimanere tale. Nel caso fosse poi stato contaminato, doveva essere ricondotto allo stato primitivo. [BENEDETTO DI WORMS, *Decr.*, III, 15 (*P. L.*, CXL, 676B); 19 (*ibid.*, C); 39 (679D); 115 (694C) ecc.]. Anche Bernardo di Chiaravalle nel 1147 addusse gli stessi motivi: «... ad faciendam vindictam in nationibus et extirpandis de terra christiani nominis» (*Ep.* 457, *P. L.*, CLXXXII, 651 B).

² Esigere i tributi non è solo un fatto economico, ma è anche segno di soggezione. *Subiugare*, nella lingua del tempo ha anche questo significato, infatti WIDUKIND (in *Res gestae Saxon*, II, 21) dice: « omnes barbaras nationes, usque in Oderam fluvium... tributis regalibus se subiugarunt ».

perfino diventare guerra santa, non si devono cercare i precedenti nell'agostiniana « dottrina della guerra », ma piuttosto nel fatto che egli per primo abbia ammesso l'uso della forza per le esigenze della religione creando così un nuovo e stretto rapporto tra la Chiesa e lo Stato.

Alla fine del X secolo, la lettera di Bruno di Querfurt, non è che l'espressione del punto a cui era giunto il pensiero della Chiesa e del mondo medioevale attraverso una lenta ma costante evoluzione durata alcuni secoli. Certo il suo pensiero non è sufficiente a spiegare il fenomeno della guerra santa, della crociata ; egli propugna sì una guerra di missione, ma non si tratta neppure di missione diretta. Tuttavia egli dimostra come ormai, senza ombra di dubbio, si sia arrivati alla completa cristianizzazione della guerra stessa.

FONTI - BIBLIOGRAFIA

FONTI*

- Acta martyrum*, RUINART, *Acta sincera martyrum*, Ratisbona 1859.
Id., *Analecta Bolland*, Parigi 1882 sgg.
ADABOLDI, *Vita Henrici II imperatoris*, ed. G. WAITZ, 1841, *M.G. SS.*, IV, 679-695.
ADRIANO I PAPA, *Lettere*, ed. E. DÜMMLER, 1898, *M.G. Ep.*, V, 1.
AGOBARDO, *Libri II pro filiis et contra Judita uxorem Ludowici pii*, ed. G. WAITZ, 1887, *M.G. SS.*, XV, 1, 274-79.
AGOSTINO, *Epistulae*, rec. A. GOLDBACHER, 4 voll., *CSEL*, 1895-1934.
ID., *De Civitate*, rec. E. HOFFMANN, 2 voll., *CSEL*, 1899-1900.
ID., *Contra Faustum*, rec. J. ZYCHA, *CSEL*, 1892.
ID., *Quaestiones in Heptateucum*, rec. J. ZYCHA, *CSEL*, 1895.
ID., *Confessiones*, rec. P. KNÖLL, *CSEL*, 1896.
ID., *Exaemeron*, rec. C. SCHENKL, *CSEL*, 1897.
ID., *Retractationes*, rec. P. KNÖLL, *CSEL*, 1902.
ID., *Opera*, in *P.L.*, voll. XXXII-XLVI.
ALCUINO, *Lettere*, ed. E. DÜMMLER, 1895-98, *M.G. Ep.*, IV-V.
ID., *Vita S. Willibord*, ed. PH. JAFFÉ, *Bibl. rerum germanicarum*, VI.
AMBROGIO, *Opere*, in *P.L.*, voll. XVI-XVII.

* Abbreviazioni usate :

- CSEL* = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienna 1867 sgg.
M.G.H. = *Monumenta Germaniae historica*, Hannover-Berlino 1826 sgg.
M.G.Ep. = *Epistolae*.
M.G.LL. = *Leges*.
M.G.Poet. = *Poetae*.
M.G.SS. = *Scriptores*.
P.G. = G. P. MIGNE, *Patrologia graeca*, 166 voll., Parigi 1857-66.
P.L. = G. P. MIGNE, *Patrologia latina*, 218 voll., Parigi 1844-55.
SS.R.G. = *Scriptores rerum germanicarum*.

- ID., *CSEL*, nn. 32 (1º, 2º, 3º, 4º), ed. C. SCHENKL, Vienna 1897-1902 ;
 nn. 62, 64, ed. M. PETSCHERING, Vienna 1913-1919 ;
 nn. 73, ed. O. ZALLER, Vienna 1955.
Annales Fuldenses, ed. G. H. PERTZ, 1826, *M.G. SS.*, I, 337-629.
 ID., ed. F. KURTZE, *SS. R.G.*, 1891.
Annales Quedliburgenses, ed. G. H. PERTZ, 1839, *M.G. SS.*, III, 22-90.
Annales regni francorum, ed. F. KURTZE, *SS. R.G.*, 1895.
 ATANASIO, *Opere*, ed. H. G. OPITZ, Lipsia 1934-41.
 ID., *P. G.*, voll. XXV-XXVIII.
 ATENAGORA, *Apologia a M. Aurelio e Commodo*, *P. G.*, VI.
 ATTONE DI VERCELLI, *Epistole*, *P. L.*, vol. CXXXIV.
 BARONIO C., *Annales*, 7 voll., Lucca 1890.
 BENEDETTO DI MAGONZA, *Capitularium collectio*, ed. G. H. PERTZ, 1837,
M.G. LL., II², 17-158.
 BENEDETTO DI WORMS, *Decretali*, *P. L.*, vol. CXL.
 BONIFAZIO, *Die Briefe des heiligen Bonifatius*, ed. TANGEL, Berlino 1916.
 BRUNO DI QUERFURT, *Vita s. Adalberti*, ed. G. H. PERTZ, 1841, *M.G. SS.*,
 IV, 596-612.
 ID., *Vita quinque fratrum*, ed. R. KADE, 1888, *M.G. SS.*, XV², 709-738.
Capitularia Lotharii, ed. A. BORETIUS-V. KRAUSE, 1890, *M.G. Cap.*, II.
Capitulare missarum generale, a. 802, ed. A. BORETIUS, 1883, *M.G. Cap. regn.*
Franc., I (*Legum sect.*, II), 91-99.
Chronica Slavorum, ed. B. SCHNEIDER, 2ª ed., *SS. R.G.*, 1909.
Chronicon salernitanum, ed. G. H. PERTZ, 1839, *M.G. SS.*, III, 467-561.
 CIPRIANO, *Opere*, *CSEL*, n. 3 (1º, 2º, 3º), ed. W. HARTEL, Vienna 1868-71.
 ID., n. 23, ed. R. PEIPER, Milano 1891.
 CLEMENTE ALESSANDRINO, *Opere*, in *Die griechischen christlichen Schriftstel-*
ler der ersten drei Jahrhunderten, ed. O. STÄHLIN, 3 voll., Lipsia 1905-09.
 ID., *P. G.*, voll. VIII-IX.
 CLEMENTE ROMANO, *Epistole*, ed. H. HEMMER, Parigi 1926.
 ID., *P. G.*, vol. II.
Codex Carolinus, ed. E. DÜMMLER, 1892-1912, *M.G. Ep.*, III, IV, V, VI, VII.
Codex iuris canonici, Friburgo 1918.
 CONCILI, HEFELE C. J., *Conciliengeschichte*, Friburgo 1855-1890.
 ID., tr. franc. HEFELE C. J. - LECLERCQ J., *Histoire des conciles*, Parigi
 1907-52.
 ID., MANSI J. D., *Ss. Conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 voll., Ve-
 nezia 1759-98.
 ID., SURIUS, *Concilia omnia tam generalia quam provincialia atque parti-*
cularia, Colonia 1567.
 ID., *M.G. Conc. (Legum sect., III)*.
 1º : *Conc. aevi merov.*, ed. F. MAASSEN, 1883 ;
 2º : *Conc. aevi karolini*, ed. A. WERMINGHOFF, 1906.
 ID., *M.G. Cap. (Legum sect., II)*
 1º : *Capitularia regni francorum*, ed. A. BORETIUS, 1883 ;
 2º : *Capitularia regni francorum*, ed. V. KRAUSE, 1890.

- Costituzioni apostoliche e Costituzioni ecclesiastiche egiziane*, F. X. FUNK, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, 2 voll., Paderborn 1905-06.
- Digesto*, ed. T. MOMMSEN, 2 voll., Berlino 1868-70.
- Diogneto (epistola a)*, in *Opera Justinì addubitata*, vol. III, ed. OTTO, 3ª ed., Jena 1879.
- Diplomatum imperii, M.G., Dipl. Franc.*, I, ed. G. H. PERTZ, 1872.
- Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, ed. TH. SICKEL, 1879-84.
- EGINARDO, *Vita Karoli*, ed. G. H. PERTZ, 1829, *M.G. SS.*, II, 426-463 ; ed. G. WAITZ, 1905, *SS. R.G.*
- ID., *Annales regni Francorum*, ed. G. H. PERTZ, 1826, *M.G. SS.*, I, 135-218 ; ed. KURTZE, 1895, *SS. R.G.*
- Epithaphium Karoli imperatoris*, ed. E. DÜMMLER, 1881, *M.G. Poetae car.*, I, 407-8.
- Epitaphium Odonis magni imperatoris*, ed. G. H. PERTZ, 1841, *M.G. SS.*, IV, 636-637.
- ERMOLDI NIGELLI in honorem *Hludovici (pii) regis Franc. et imperat. libri IV*, ed. G. H. PERTZ, 1829, *M.G. SS.*, II, 464-516 ; ed. E. DÜMMLER, 1884, *M.G. Poetae car.*, II, 1-79.
- EUSEBIO, *Opere*, in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, 7 parti, Lipsia 1902-26. *Vita Constantini*, ed. A. HEIKEL, 1902 ;
- ID., *Historia ecclesiastica*, ed. T. MOMMSEN, 3 voll., 1903-09.
- G. FIRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum*, *CSEL*, n. 2, ed. C. HALM, Vienna 1867.
- FLODOARD, *Historia remensis ecclesiae*, ed. J. HELLER-G. WAITZ, 1881, *M.G. SS.*, XIII, 405-599.
- Formula sangallensis*, ed. K. ZUEMER, 1886, *M.G. Form.*, 378-433.
- FULGENZIO FERRANDO, *Epistole e Brevitatio canonum*, *P. L.*, LXVII.
- GEROLAMO, *Epistole*, *P. L.*, XXII-XXX.
- Gesta archiepiscoporum magdeburgensium*, ed. SCHUM, 1883, *M.G. SS.*, XIV, 361-484.
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *Opere*, *P. L.*, LVII.
- GIOVANNI DIACONO, *Translatio S. Severini*, ed. G. WAITZ, 1878, *M.G. SS. R. Lang.*, 452-459.
- GIOVANNI VIII, *Epistole*, *P. L.*, CXXVI.
- GIUSTINO, *Opere*, in *Corpus apologetarum christianorum*, 3 voll., ed. DE OTTO, 3ª ed., Jena 1876-79.
- GRAZIANO, *Decretum*, *P. L.*, CLXXXVII.
- GREGORIO MAGNO, *Registro*, ed. P. EWALD-H. HARTMANN, 1887-95, *M.G. Ep.*, I (1º, 2º), II (1º, 2º), *Omilie*, *P. L.*, LXXVI.
- GREGORIO III, *Epistole*, ed. E. DÜMMLER, 1892, *M.G. Ep.*, III.
- GREGORIO V, *Epistole*, ed. E. DÜMMLER, 1898, *M.G. Ep.*, V.
- GREGORIO DI TOURS, *Historia Francorum*, *P. L.*, vol. LXXI.
- ID., ed. W. ARNDT - B. KRUSCH, 1884, *SS. R. Mer.*, I, 1-450 ;
- ID., *De virtutibus s. Martini*, *De passione s. Juliani*, ed. B. KRUSCH, *M.G. SS. R. Mer.*, I, 451-820.

- KEHR P., *Italia pontificia (Regesta pontificum Romanorum)*, voll. 8, Berlino 1906-35.
- JAFFÉ PH., *Regesta pontificum Romanorum*, 2 voll., Lipsia 1881-86.
- IGNAZIO, *Epistole*, ed. P. TH. CAMELOT, Parigi 1951.
- ILARIO, *Opera*, Pars IV, ed. A. FEDER, *CSEL*, n. 65, Vienna 1916.
- INCMARO DI REIMS, *De coercendis militum rapinis ad Carolum regem*, *P. L.*, vol. CXXV, 953-6. *De regis persona et de regis ministerio*, *P. L.*, vol. CXXIII, 840 sgg.
- Canone di Ippolito*, H. ACHELIS, *Die Canones Ippoliti*, in *Terte und Untersuchungen*, vol. VI, fasc. IV, Lipsia 1891, pp. 82-3.
- IPPOLITO, *Opere*, in *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, ed. BONWETSCH-H. ACHELIS, Lipsia 1897.
- IRENEO, *Adversus haereses*, *P. G.*, vol. VII.
- LATANZIO, *Divinae institutiones*, *CSEL*, n. 19, ed. S. BRANDT, Milano 1890.
- ID., *De mortibus persecutorum*, *CSEL*, n. 27, ed. S. BRANDT-G. LAUBMANN, Vienna 1893.
- LEONE MAGNO, *Epistole e sermoni*, *P. L.*, vol. LIV.
- LEONE IV, *Epistole*, ed. E. DÜMMLER, 1899, *M.G. Ep.*, V, 2 e *P. L.*, vol. CXV.
- LEONE MARSICANO, *Chronica monasterii cassinensis*, ed. W. WATTENBACH, 1846, *M.G. SS.*, VII, 551-727.
- ID., *Chronica s. Benedicti casinensis*, ed. G. WAITZ, 1878, *SS. R. Lang.*, 467-88.
- Liber censuum*, ed. P. FABRE-L. DUCHESNE, 2 voll., Parigi 1905-10.
- Liber diurnus pontificum Romanorum*, ed. W. SICKEL, Vienna 1889.
- Liber pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, 2 voll., Parigi 1886-92.

LITURGICHE, FONTI :

- Benedictio ad ordinandum imperatorem secundum occidentales* : E. EICHMANN, *Kirche und Staat*, p. 58.
- ID., G. WAITZ, *Formeln*, pp. 64-7.
- ID., *M.G. LL.*, II, 78.
- Benedictio ad ordinandum regem* : M. MAGISTRETTI, *Liturgia milanese*, p. 62.
- Benedictio armorum* : E. GREENWELL, *Pontifical of Egbert*, p. 131.
- ID., W. WOLLEY, *Coronation rites*, *Cambridge handbooks of liturgical study*, Cambridge 1915, p. 58.
- Benedictio civitatis contra gentiles* : FRANZ, *Benedictionen*, II, 301.
- Benedictio quando ad bellum contra hostes proficiscitur*, da un pontif. di Sens, K. ERDMANN, *M.Ö.I.G.* (1932), p. 141.
- Benedictio in tempore belli* : Dal sacramentario di S. Thierry, in *P. L.*, LXXVIII, 624 ; dal Sacramentario di Gellone e dal Benedizionale di Frisinga, in K. ERDMANN, *Entstehung*, pp. 326-7.
- BLUME, *Hymnodia gothica. Die mozarabischen Hymnen des altspanischen Ritus*, in *Analecta hymnica*, XXVII, Lipsia 1897.
- EICHMANN E., *Die ordines der Kaiserkrönung*, in *Zeitschrift der Savigny-*

- Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanon. Abteilung, XXXIII, II, 1912, pp. 1-43.*
- ID., *Kirche und Staat* (vol. I, von 750-1122). *Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte u. zum Kirchenrecht*, Paderborn 1912.
- ID., *Zur Geschichte des lombardischen Krönungsritus*, in *Historische Jahrb.*, XLVI, 1926, pp. 517 sgg.
- Formula di investitura da un pontificale di Sens*: SCHRAMM E., *Krönung*, p. 208, n. 2.
- FRANZ A., *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Friburgo 1902.
- ID., *Die Benediktionen im Mittelalter*, Friburgo 1909.
- GERBERT M., *Monumenta veteris liturgiae alemanicae*, I, St. Blasien 1777. *Gladii traditio*: G. WAITZ, *Formeln*, pp. 64-7.
- Incoronazione (Ordo B, 877-878, cod. Paris, Bibl. Nat. coll. Baluze 379, f. 86-86^v)*. E. SCHRAMM., *Krönung*, p. 204, n. 8.
- Incoronazione di Carlo il Calvo*: E. EICHMANN, *Kirche und Staat*, p. 66.
- Incoronazione di Ludovico II*: P. E. SCHRAMM, *Krönung*, p. 192, n. 5.
- ID., *Die Westfränkische Krönungsordnung*, *M.G. Cap.*, II, 456 e 461.
- Incoronazione regale di Ottone I*: G. WAITZ, *Formeln*, pp. 33 sgg.
- Incoronazione imperiale di Ottone I (Ordo Cencius II)*: *Liber censuum*, p. 1. E. EICHMANN, *Kirche u. Staat*, p. 79.
- Laudes sec. X*, E. EICHMANN, *Ordines*, p. 10.
- Laudes dal sacramentario di Limoges*, PROST A., *Caractère*, p. 178.
- ID., MARTÈNE E., *Ant. rit.*, II, p. 361.
- Litania da S. Gallo*: PROST A., *Caractère*, p. 176.
- Litania da un ms. di Strasburgo (sec. X)*: MARTÈNE, *Ant. Rit.*, p. 163.
- MABILLON Y., *De liturgia gallicana*, Parigi 1729.
- MAGISTRETTI M., *La liturgia della chiesa milanese nel sec. IV*, Milano 1899.
- MARTÈNE E., *De antiquis ecclesiae ritibus*, Parigi 1763-88.
- Missa ad comprimendas gentium ferinitates, da due sacramentari di Fulda*: P. E. SCHRAMM, *Krönung*, p. 158.
- Missa contra paganos*: dal *Sacram. Triplex di San Gallo*: M. GERBERT, *Monumenta veteris liturgiae alemanicae*, I, 277, n. 1. FRANZ, *Die Messe*, p. 135.
- Missa contra paganos*: *The leofric Missal*, ed. F. E. WARREN, p. 185.
- ID., *The missal of Robert of Jumieges*, ed. H. A. WILSON, p. 268.
- Missa in projectione hostium contibus in prohelium*, TELLENBACH, *Reichsgedanke*, p. 68.
- Missa in tempore belli, sive contra Danos*: *The benedictional of archbishop Robert*, ed. H. A. WILSON (*H. Bradsh. Soc.*, vol. 24, Londra 1903), p. 56.
- ID., *The Canterbury Benedictional*, ed. R. W. WOOLLEY (*H. B. Soc.*, vol. 51, Londra 1917), p. 127.
- ID., *Pontifical of Magdalen college*, ed. H. A. WILSON (*H. B. Soc.*, vol. 39, Londra 1910), p. 51.
- Missa pro imperatore e Missa pro regibus, da un sacramentario di Lorsch*: ERDMANN K., *M.Ö.I.G.* (1932), p. 141.
- Missa ubi gens contra gentem surgit*: FRANZ A., *Die Messe*, p. 133.

- The Leofric Missal as used in the cathedral of Exeter*, ed. F. E. WARREN, 1883.
- The missal of Robert of Jumièges*, ed. H. A. WILSON, *Henry Bradshaw Soc.*, vol. II, Londra 1896.
- Missale gothicum: Das gallicanische Sacramentar (cod. vat. Reg. 317) des VII-VIII Jh.*, ed. C. MÖLBERG, Augsburg 1929.
- The pontifical of Egbert archbishop of York*, ed. GREENWELL (*Publications of the Surtes Society*, n. XXVII), 1853.
- Pontificale di Basilea, Litanìa*: M. J. METZGER, *Zwei Pontificalien*, p. 70.
- PROBST F., *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines*, Münster 1892.
- PROBST A., *Caractère et signification de quatre pièces liturgiques*, in *Mémoires de la soc. nat. des antiquaires de France*, XXXVII, 1876.
- Sacramentario di Corvey, Litanìa*: P. LEHMANN, *Corveyer Studien*, pp. 70 e 71.
- Sacramentarium Leonianum*, ed. CH. L. FELTOE, Cambridge 1896.
- Sacramentarium Gelasianum*, ed. H. A. WILSON, Oxford 1894.
- Id.*, *Das fränkischen Sacramentarium gelasianum in alamanischer Ueberlieferung (Codex S. Galli 348)*, ed. P. K. MÖLBERG, 2ª ed., Münster 1939.
- Id.*, *Le sacramentaire gélasien d'Angoulême*, ed. P. CAGIN, Angoulême 1918.
- Sacramentarium Gregorianum*: ed. H. A. WILSON, Londra 1915.
- Id.*, *Das Sac. Gr. nach einem aachener Urexemplar*, ed. H. LIETZMANN, Münster 1921.
- Sacramentario di Parigi: Litanìa*: H. A. WILSON, *The Greg. sacr.*, XXXIV.
- Sacramentario di Rheinau, Exultet*: A. FRANZ, *Benedictionen*, I, p. 639, n. 3.
- Sacramentario di Senlis, Letania romana*, DELISLE, *Mémoires*, pp. 143 e 366.
- SCHRAMM E., *Die Krönung bei Westfranken und Angelsachsen von 878 bis zum 1000*, in *Zeitschrift der Savign. Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanon. Abteilung*, XXIII, 1934, pp. 117 sgg.
- Traditio ensis*, in G. WAITZ, *Formeln*, p. 73.
- WAITZ G., *Die Formeln der deutschen Königs- und der römischen Kaiserkrönung vom 10. bis zum 12. Jahrhundert*, in *Abhandlung der Königlichen Gesellschaft zu Göttingen, Histor.-philos. Klasse*, XVIII, 1873.
- WARREN F. E., *The liturgy and ritual of the celtic church*, Oxford 1881.
- LIUTPRANDO, *Liber de rebus gestis Ottonis Magni Imper.*, ed. G. H. PERTZ, 1839, *M.G. SS.*, III, 340-46.
- MASSIMO DI TORINO, *Omitie, P. L.*, vol. LVII.
- MELITONE DA SARDI, *Opere*, in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, ed. BONWETSCH-H. ACHELIS, Lipsia 1897.
- Miracula s. Benedicti*, ed. HOLDER-EGGER, 1887, *M.G. SS.*, XV¹, 474-500.
- Miracula s. Germani*, ed. G. WAITZ 1887, *M.G. SS.*, XV¹, 10-16.
- Miracula s. Gorgonii, auct. Venantio Fortunato*, ed. G. H. PERTZ, 1841, *M.G. SS.*, IV², 11-27.
- NOTKER MONACO DI SANGALLO, *Gestae Karoli*, ed. G. H. PERTZ, 1829, *M.G. SS.*, II, 726-63.
- MURATORI L. A., *Rerum Italicarum Scriptores*, Milano 1723 sgg.
- NICCOLÒ I, *Epistole*, ed. E. DÜMLER, 1902, *M.G. Ep.*, VI².

- ORIGENE, *Opere*, in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, ed. P. KÖTSCHAU, E. KLÖSTERMANN, E. PREUSCHEN, A. BAERENS, M. RASSETT, 12 voll., Lipsia 1899-1941.
- ID., *P. G.*, voll. XI-XVII.
- PAOLINO DI NOLA, *Epistole*, *CSEL*, n. 29, ed. H. HARTEL, Vienna 1894.
- PAOLO I, *Epistole*, in «*Codex Carolinus*», III-IV.
- PELAGIO II, *Epistole*, ed. E. DÜMMLER, 1892, *M.G. Ep.*, III.
- De Pippini regis victoria avarica*, ed. E. DÜMMLER, 1881, *M.G. Poet. Car.*, I, 116-7.
- Planctus de Obitu Karoli Magni*, ed. E. DÜMMLER, 1881, *M.G. Poet. Car.*, I, 434-6.
- POETAE SAXONIS, *Annalium de gestis Karoli Magni imperatoris libri V*, ed. G. H. PERTZ, 1826, *M.G. SS.*, I, 225-79.
- POTTHAST A., *Regesta pontificum Romanorum*, 2 voll., Berlino 1874-75.
- RABANO MAURO, *Epistole*, ed. E. DÜMMLER, 1898, *M.G. Ep.*, V.
- ID., *Poenitentiale Hrabani*, *P. L.*, vol. CX.
- ID., *De universo*, *P. L.*, vol. CXI.
- RATERIO DI VERONA, *Praeloquium*, *P. L.*, vol. CXXXVI.
- REGINO, *Chronicon*, ed. G. H. PERTZ, *SS. R. Ger.*, 1890.
- REGINONE, *Poenitentiale*, *P. L.*, vol. CXXXII.
- RICHERO (MONACHUS S. REMIGII REMENSIS), *Historia*, ed. G. H. PERTZ, 1839, *M.G. SS.*, III.
- ROSVITA, *Carmen de gestis Oddonis I*, ed. G. H. PERTZ, 1841, *M.G. SS.*, IV, 317-35.
- SEDULIUS SCOTTUS, *Opera*, *P. L.*, vol. CIII.
- STEFANO II, *Epistole*, in *Codex Carolinus*.
- TERTULLIANO, *Opera*, *CSEL*, nn. 20, 69, ed. A. REIFFERSCHIED, G. WISSOWA, H. HOPPE, AE. KROYMANN, Vienna 1890-1939.
- ID., *De Corona*, ed. G. MARRA, Milano 1950.
- ID., *De Corona*, ed. OEHLER, Lipsia 1853.
- ID., *De Pallio*, ed. G. MARRA, Milano 1932.
- THIETMAR DI MERSEBURG, *Chronicon*, ed. F. KURTZE, *SS. R. Ger.*, 1889.
- Translatio S. Liborii*, ed. G. H. PERTZ, 1841, *M.G. SS.*, IV; 149-57.
- VIGILIO, *Epistole*, ed. E. DÜMMLER 1892, *M.G. Ep.*, III.
- Vita s. Anscarii archiep. Hamburgensis auct.* RIMBERTO, ed. G. H. PERTZ, 1829, *M.G. SS.*, II, 683-725, ed. G. WAITZ, 1884, *SS. R. Ger.*
- Vita Hludovici imperatoris auct.* ASTRONOMO, ed. G. H. PERTZ, 1829, *M.G. SS.*, II, 604-48.
- Vita s. Johannis abbatis Gorziensis auct.* JOHANNE ABB. S. ARNULFI METTENSIS, ed. G. H. PERTZ, 1841, *M.G. SS.*, IV, 335-77.
- Vita s. Rimberti*, ed. G. H. PERTZ, 1829, *M.G. SS.*, II, 764-75.
- Vita s. Sturmii abbatis Fuldensis auct.* EIGILE ABB., ed. G. H. PERTZ, 1829, *M.G. SS.*, II, 365-77.
- WERNZ G., *Jus decretalium*, 2 voll., Roma 1906.
- WIDUKIND (MONACH. CORBEIENSIS), *Res gestae saronicae*, ed. G. WAITZ, 1839, *M.G. SS.*, III, 408-67.

BIBLIOGRAFIA

- ALLARD P., *Histoire des persécutions*, 3ª ed., Parigi 1908.
- ALPHANDÉRY P., *La chrétienté et l'idée de croisade*, Parigi 1954.
- BATIFFOL P., *I cristiani primitivi e la guerra*, in *Revue du clergé français*, luglio 1911, n. LXVII, pp. 222-42.
- BAUMSTARK A., *Friede und Krieg in altchristlicher Liturgie*, in *Hochland*, XIII, I, 1915-16.
- ID., *Liturgischer Nachhall der Verfolgungszeit*, in *Festgabe für A. Ehrhard*, Lipsia 1922.
- ID., *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg 1923.
- ID., *Missale Romanum, seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*, Hannover-Nijmegen 1929.
- BERKHOF H., *Kirche und Kaiser* (trad. ted.), Zurigo 1947.
- BERNAREGGI A., *La filosofia cristiana della guerra*, in *La scuola cattolica*, XLIII, 8, maggio-giugno 1915, pp. 19-36; 128-38.
- BERNHEIM E., *Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauung Augustinus*, in *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1896-97.
- BIGELMAIR A., *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit*, München 1902.
- BLUMANN H., *Kreuzzugsgedanke und Ostpolitik im hohen Mittelalter*, in *Historische Jahrbücher*, LXXII, 1953, pp. 114-15.
- BOISSIER G., *La fin du paganisme*, 2 voll., Parigi 1891.
- BONNAMAUX A., *Non à l'objection de conscience*, Parigi 1950.
- BRACKMANN A., *Die Anfänge der Stavenmission und die Renovatio Imperii des Jahres 800*, in *Sitzungsberichte der preuss. Akad., phil.-hist. Klasse*, Sonderausgabe, 1931.
- BRAUN W., *Althochdeutsches Lesebuch*, 8ª ed., Halle 1921.
- BRÉHIER L., *L'Église et l'Orient au moyen âge, Les croisades*, 3ª ed., Parigi 1911; 5ª ed., Parigi 1928.
- BREZZI P., *L'impero romano e il cristianesimo dalle origini al V secolo*, Roma 1948.
- ID., *La composizione sociale delle comunità cristiane nei primi secoli*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXII, 1949-50, pp. 22-50.
- ID., *Le dottrine politiche nell'età patristica*, Milano 1949.
- ID., *La politica religiosa di Costantino*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, XVII, 1941, pp. 37-71.

- BRUSADELLI C., *La guerra di fronte al vangelo*, in *Vita e pensiero*, II, 3, marzo 1915, pp. 310-21.
- BUONAIUTI E., *Il cristianesimo nell'Africa romana*, Bari 1928.
- CAGNAT R., *L'armée romaine d'Afrique*, Parigi 1892.
- CALLEWAERT C., *La base juridique des premières persécutions*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, n. XII, 1, 1911, pp. 5-16; n. XII, 4, pp. 633-51.
- CANARD M., *La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien*, Algeri 1936.
- CASPARI W., *Vorstellung und Wort « Friede » im alten Testament*, in *Beiträge zur Förderung christl. Theologie*, XIV, Gütersloh 1910.
- CASTIGLIONE G., *Dell'antichissimo rito di pregare per l'imperatore, conservato nella sola ambrosiana chiesa*, Milano 1771.
- CAYRÉ F., *La doctrine de la paix dans la cité humaine d'après St. Augustin*, in *L'année théologique*, 1945.
- CECCHELLI C., *Il processo e l'esecuzione capitale dei martiri cristiani nell'Africa romana*, Milano 1939.
- CHAPELOT V., *La dottrina dello stato secondo Agostino*, in *La scuola cattolica*, n. I, 1922, pp. 161-85.
- COLOMBO C., *Guerra e pace nel pensiero cristiano*, in *La scuola cattolica*, LXVIII, 4, 1940, pp. 321-40.
- COMBÉS G., *La doctrine politique de St. Augustin*, Parigi 1927.
- CONNOLLY H., *Texte and Studies*, VIII, 4, Cambridge 1916.
- COSTA C., *Religione e politica nell'impero romano*, Milano 1923.
- CUMONT F., *Les mystères de Mithra*, Bruxelles 1900.
- DANIEL-ROPS H., *Il cristianesimo di fronte al grande crollo*, in *Humanitas*, V, 12, 1950, pp. 1212-24.
- DE BACCI VENUTI, *Dalla grande persecuzione alla vittoria del cristianesimo*, Milano 1913.
- DE LA BRIÈRE Y., *La guerre et la doctrine catholique*, in *Études*, ott. 1914.
- ID., *La conception de la paix et de la guerre chez St. Augustin*, in *Rev. de philos.*, 1930, p. 557.
- DE LA BRIOLLE P., *Tertullien jurisconsulte*, in *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, I, 1906.
- DELEHAYE I., *Les legendes grecques des saints militaires*, Parigi 1909.
- DELISLE, *Mémoires sur d'anciens sacramentaires*, in *Mémoires de l'acad. des inscriptions et belles lettres*, XXXII, I, Parigi 1886.
- DE REGIBUS L., *Milizia e cristianesimo nell'impero romano*, in *Didaskaleion*, II, 2, 1924, pp. 41-69.
- ID., *Storia e diritto romano negli Acta Martyrum*, in *Didaskaleion*, IV, II, 1926, pp. 127-87.
- DE SANTI A., *La preghiera liturgica nelle pubbliche calamità*, in *Civiltà Cattolica*, III, 1915, pp. 18-34; 273-90; 411-30.
- DE SANCTIS G., *Contributo alla storia dei martiri militari*, in *Rivista di filol. e d'istruzione classica*, N.S. II, I, 1924, pp. 64-79.
- DIESNER H. J., *Studien zur Gesellschaft und Sozialhaltung Augustins*, Halle 1954.

- DIGNATH-DÜREN W., *Kirche, Krieg, Kriegsdienst. Die Wissenschaft zu dem aktuellen Problem in der ganzen Welt*, Amburgo 1955.
- DOVE A., *Studien zur Vorgeschichte des deutschen Volksnamens*, in *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissen. Phil.-hist. Klasse*, 1916.
- DUCHESNE L., *Origines du culte chrétien*, 5ª ed., Parigi 1920.
- ID., *Histoire ancienne de l'église*, 6ª ed., Parigi 1911.
- DUGUET A., *Conférences ecclésiastiques*, 3 voll., Parigi 1789-91.
- DUVAL F., *Les applications pratiques de la doctrine sur la guerre au moyen âge. De la paix de Dieu à la paix de ferre*, Parigi 1923.
- EHRHARD A., *La chiesa dei martiri* (trad. it.), Firenze 1947.
- EICHMANN E., *Kirche und Staat* (vol. I, dal 750 al 1122), in *Quellensammlung zur kirchlichen Reichsgeschichte und zum Kirchenrecht*, Paderborn 1912, pp. 58-85.
- ID., *Die ordines der Kaiser-Krönung*, in *Sav. Zeitschrift. Kan. Abt.*, II, 1912, pp. 43 sg.
- ENSLIN W., *Gottkaiser und kaiser von Gottesgnaden*, in *Sitzungsberichte der beyer. Akademie der Wissenschaft.*, *Phil.-hist. Abteilung*, 1943.
- ERBEN W., *Kriegsgeschichte des Mittelalters*, Beiheft XVI der *Histor. Zeitschrift*, München-Berlin 1929.
- ERDMANN C., *Die Warren und die Fahne der römischen Kirche*, in *Quellen und Forsch.*, XXII, 1930-31, pp. 227-55.
- ERDMANN C., *Der Heidenkrieg in der Liturgie und die Kaiserkrönung Ottos I.*, in *Mitteilungen des österr. Institut für Geschichtsforschung*, XLVI, 2, 1932, pp. 129-40.
- ERDMANN C., *Die Entstehung des Kreuzzugsgedanke*, Stoccarda 1935, 2ª ed., 1955.
- FRACASSINI U., *L'impero romano e il cristianesimo da Nerone e Costantino*, Perugia 1913.
- FRANCHI DE' CAVALIERI P., *I martiri di Sebaste*, in *Note agiografiche*, f. 22, in *Studi e testi*, 1909.
- FRANZ A., *Die messe im deutschen Mittelalter*, Friburgo 1902.
- ID., *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter*, Friburgo 1909.
- FREPPPEL, *Tertullien*, Parigi 1864.
- FRITZ G., *Service Militaire*, in *Dictionnaire de theol. cath.*, t. XIV (1939), col. 1975-81.
- FUCHS H., *Augustin und der antike Friedengedanke*, in *Philosophischen Untersuchungen*, 6, III, Berlino 1926.
- GASPARE E., *Pipin und die Römischen Kirche*, Berlino 1914.
- GEROSA P., *Agostino e l'imperialismo romano*, *Miscellanea agostiniana*, vol. II, Roma 1931.
- GIESEBRECHT W. v., *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, 5ª ed., Lipsia 1881-95.
- GIORGIANNI V., *Il concetto del diritto e dello stato in Agostino*, Padova 1951.
- GRÖSSE R., *Römische Militärgeschichte*, Berlino 1920.
- GUIGNEBERT CH., *Tertullien, Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, Parigi 1901.

- GÜNTER H., *Deutsche Kultur in ihrer Entwicklung*, Lipsia 1932.
- ID., *Die Reichsidee im Wandel der Zeiten*, in *Historische Jahrbücher*, LIII, 1933, pp. 410-28.
- HAGENMAYER H., *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100*, Innsbruck 1901.
- HARNACK A., *Die Quellen der Berichte über das Regenwunder im Feldzuge Marc Aurels gegen die Quaden*, in *Sitzungsberichte der Akademie der Wissensch.*, giugno 1894, pp. 835-82.
- ID., *Militia Christi, Die christliche Religion und der Soldatenstand in der ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905.
- ID., *Missione e diffusione del cristianesimo nei primi secoli* (trad. it.), Milano-Torino 1906.
- HARTMANN-GRISAR, *Das römische Sacramentar und die liturgischen Reformen des 6. Jahrhundert*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1885, pp. 561-94.
- HAUCK A., *Kirchengeschichte Deutschland*, Lipsia 1904.
- HEDDE, *Le droit de guerre d'après la morale chrétienne*, Parigi 1913.
- HEFELE C. J., *Ueber das Rigorismus in dem Leben und der Anschauung der alten Christen*, in *Theologische Quartalschrift*, XXIII, 1841, pp. 386 sgg.
- HELDMANN K., *Das Kaisertum Karls des Grossen. Theorien und Wirklichkeit*, Weimar 1928.
- HERMELINK H., *Die Civitas terrena bei Augustin*, Tübingen 1921.
- HIRSCH H., *Der mittelalterliche Kaisergedanke in den liturgischen Gebeten*, in *Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, XLIV, 1, 1930, pp. 1-20.
- HOFMANN M., *Zur Militärfreiheit der katholischen Geistlichen auch heute noch begründet und zeitgemäss*, in *Zeitschrift für kath. Theologie*, XL, 3, 1916, pp. 441-85.
- HOLTZMANN W., *Studien zur Orientpolitik des Reformpapsttum und zur Entstehung des ersten Kreuzzuges*, in *Histor. Vierteljahrschrift*, XXII, 1924-25, pp. 167-99.
- HOMO L., *Les empereurs romains et le christianisme*, Parigi 1931.
- HUF O., *Kriegsgebeten in het Missale Romanum*, in *Der Katholiek*, 1916, n. CXLVIII, pp. 344-53 e CL, pp. 1-27.
- KAERST J., *Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung*, Berlino 1930.
- KAHL H., *Zum Geist der deutschen Slavenmission des Hochmittelalter*, in *Zeitschrift für Ostforschung*, II, 1, 1935, pp. 1-14.
- ID., *Compelle intrare, Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Mission und Völkerrechts*, in *Zeitschrift für Ostforschung*, XXII, 1955, q. 2, pp. 161-93; q. 3, pp. 360-401.
- KAMPERS F., *Die Geburtskunde der abendländischen Kaiseridee*, in *Histor. Jahrb.*, XXXVI, 2, 1915, pp. 233-70.
- ID., *Roma aeterna et sancta dei ecclesia reipublicae Romanorum*, in *Hist. Jahrb.*, XLIV, 1924, pp. 240-49.
- KANTOROWICZ E., *Laudes Regiae*, 2^a ed., Berkeley e Los Angeles 1958.

- KERN O., *Gottesgnadentum und Widerstandrecht*, Lipsia 1915.
- KIRCHBERG J., *Kaiseridee und Mission unter den Sachsenkaiser und den ersten Saliern, von Otto I. bis Heinrich 3.*, in *Historische Schriften*, CCLIX, 1934, pp. 1-133.
- KLEINCLAUSZ A., *L'empire carolingien*, Parigi 1902.
- KÖHLER W., *Die Amnestie für Kriegsteilnehmer*, in *Hauckfestschrift*, Lipsia 1916, pp. 136-40.
- KÖNIGER A. M., *Die Militärseesorge der Karolingerzeit, Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar*, IV, VII, München 1918, pp. 5-23.
- KÜNSTLE K., *Zwei Dokumente zur altchristlichen Militärseesorge*, in *Der Katholik*, 3, XXII, 1900, pp. 91-122.
- JORDAN E., *L'église en Orient et en Occident au debut du VI à la fin du IX siècle*, Parigi 1936.
- LE BLANT E., *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule romaine*, Parigi 1892.
- LECLER J., *L'argumente des deux glaives*, in *Recherches de sciences religieuses*, XXI-XXII, 1931-32, pp. 299-339.
- LECLERQ H., *Militarisme*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XI, parte I (1934), col. 1108-79.
- ID., *Accusations contre les chrétiens*, § 8: *La repugnance au service militaire*, t. I (1907), col. 294-96.
- LECLERCQ J., *Guerre et service militaire*, Bruxelles 1934.
- LEHMANN P., *Corveyer Studien*, in *Abhandlungen der Bayerischen Akademie, Phil.-hist. Klasse*, XXX, 1919.
- LIETZMANN H., *Das Problem Staats und Kirche im Weströmischen Reich*, in *Abhandl. der preuss. Akademie der Wissenschaft, Phil.-hist. Klasse*, fasc. 11, Berlino 1940.
- LILLENFEIN H., *Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger*, Heidelberg 1902.
- LODS M., *L'église du troisième siècle devant le service de l'état*, conferenza pubblicata in *Bulletin trimestral de la faculté libre de théologie protestante*, XXXV, Parigi 1950.
- LORSON P., *Un chrétien peut-il être objecteur de conscience?*, Parigi 1950.
- MABILLON P., *Liturgia gallicana*, Parigi 1729.
- MAGISTRETTI V., *La liturgia nella chiesa milanese del IV secolo*, Milano 1899.
- MAYER A. L., *Altchristliche Liturgie und Germanentum*, in *Jahrbuch für liturg. Wissenschaft*, V, 1925, pp. 80-96.
- MARIANI U., *Lo stato nella concezione agostiniana*, in *Vita e pensiero*, XXI, 8, 1930, pp. 546-52.
- MARTÈNE E., *De antiquis ecclesiae ritibus*, Parigi 1763-88.
- MAUSBACH J., *Die Ethik des heiligen Augustin*, 2 voll., Friburgo 1909.
- MASSART G., *Società e stato nel cristianesimo primitivo. La concezione di Origene*, Arezzo-Padova 1932.
- MELZI C., *Fervore di discussione sulla guerra e sull'obiezione di coscienza*, in *La scuola cattolica*, LXXVIII, 1950, pp. 169-91.
- MESSINEO A., *L'obiezione di coscienza*, in *Civiltà cattolica*, CI, 1, 1950, pp. 361-369.

- METZGER M. G., *Zwei karolingische Pontificalien vom Oberrhein*, in *Freiburger theol. Studien*, fasc. XVII, 1914.
- MONMSEN T., *Die Konscriptionsordnung der römischen Kaiserzeit*, in *Hermes*, XIX, 1884, pp. 1-79.
- ID., *Die Regenswunder der Marcus-Säule*, in *Hermes*, XXX, 1895, pp. 90-106.
- ID., *Römische Staatsrecht*, 3^a ed., Lipsia 1887.
- MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusque à l'invasion arabe*, 7 voll., Parigi 1901-23.
- ID., *St. Augustin et la guerre*, in *L'église et le droit de guerre*, Parigi 1913, pp. 1-23.
- MÜNCHEN, *Ueber das erste Konzil von Arles*, in *Bonner Zeitschrift für kath. Theol.*, n. IX, pp. 78 sgg.; n. XXVI, pp. 49 sgg.; n. XXVII, pp. 42 sgg.
- NECKEL G., *Christliche Kriegsethik*, in *Zeitschrift für deut. Altertum und deut. Literatur*, LVIII, 1920, pp. 233-38.
- NEUMANN K. J., *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, Lipsia 1890.
- NÖLDECHEN E., *Die Abfassungzeit der Schriften Tertullians*, Lipsia 1888.
- ORANO P., *Gesù e la guerra*, in *Bilychnis*, IV, 1, 1915, pp. 123-31.
- PARADISI B., *Storia del diritto internazionale nel medioevo*, vol. I, Milano 1940.
- PFEIL E., *Die fränkische und deutsche Romidee des frühen Mittelalters*, München 1929.
- PINCHERLE A., *La politica ecclesiastica di Massenzio*, in *Studi ital. di filologia classica*, N.S. VII, 2, 1929, pp. 131-43.
- ID., *Cristianesimo e impero romano*, in *Rivista storica italiana*, L, 3, 1933, pp. 454-70.
- PISSARD H., *La guerre sainte en pays chrétien. Essais sur l'origine de le développement des théories canoniques*, Parigi 1912.
- PITRA G. B., *Iuris eccles. graecorum historia et monumenta*, 2 voll., Roma 1864-69.
- PROBST F., *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines*, Münster 1892.
- PROBST F., *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster 1893.
- PROST A., *Caractère et signification de quatre pièces liturgiques*, *Mémoires de la soc. national des antiquaires de France*, XXXVII, 7, Parigi 1876.
- RAMORINO F., *Tertulliano*, Milano 1923.
- RANG M., *Der Kristusglaube*, Göttingen 1953.
- RENAN E., *Marc Aurèle*, Parigi 1882.
- REVILLE J., *La religion à Rome sous les Sévères*, Parigi 1886.
- ID., *Les cultes païens dans l'empire roman*, Parigi 1911.
- ROLAND GOSSELIN B., *La morale de s. Augustin*, Parigi 1925.
- ROUSSET P., *L'idée de croisade*, in *Relazioni al X congresso internazionale di scienze storiche*, vol. II, Roma 1955.
- RUINART, *Acta sincera martyrum*, Ratisbona 1859.

- SÄGMÜLLER J. B., *Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum*, in *Theolog. Quartalschrift*, LXXX, 1, 1898, pp. 50-80.
- SALLELLES R., *L'organisation juridique des premières communautés chrétiennes*, Parigi 1912.
- SALIN E., *Civitas Dei*, Tübingen 1926.
- SALVATORELLI L., *Il pensiero del cristianesimo antico intorno allo stato dagli apologeti ad Origene*, in *Bilyehnis*, IX, 10-11, 1920, pp. 264-79 ; 233-52.
- ID., *La politica religiosa di Costantino*, in *Ricerche religiose*, IV, 1928, pp. 289-328.
- SCHILLING O., *Der Staat und die Soziallehre des hl. Augustinus*, Friburgo 1911.
- ID., *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, Paderborn 1914.
- SCHRAMM P. E., *Die Krönung bei Westfranken und Angelsachsen von 878 bis zum 1000*, in *Zeitschrift Sav. Stift. Recht. Kanon. Abteil.*, XXIII, 1934, pp. 117-208.
- SWARTZ E., *Die Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts*, in *Historische Zeitschrift*, CIV, 1909, pp. 1-37.
- ID., *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, Lipsia 1913.
- SCHWARZ M., *Ueber die apostolischen Kirchenordnungen*, in *Schriften der Wiss. Gesellschaft*, Strasburgo 1910.
- SECRÉTAN H. F., *Le christianisme des premières siècles et le service militaire*, in *Revue de théologie et de philosophie*, settembre 1914.
- SICKEL W., *Die Kaiserkrönungen von Karl bis Berengar*, in *Historische Zeitschrift*, LXXXII, N.F. 46, 1899, pp. 1-38.
- SIMSON B., *Jahrbuch des fränkischen Reiches und Ludwigs des Frommen*, 2 voll., Lipsia 1864-67.
- TELLENBACH G., *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters*, *Sitzungsberichte Heidelberger Akademie*, n. 1, 1934-35.
- UHLRITZ K., *Geschichte des Erzbistums Magdeburg unter den Kaisern aus sächsischen Haus*, Magdeburg 1887.
- VACANDARD E., *Les premiers chrétiens et la guerre*, in *Études de critique et d'histoire religieuse*, 3^e ed., Parigi 1914, pp. 572-601.
- VANDERPOL, *La guerre devant le christianisme*, Parigi 1911.
- VILLEY, *La croisade*, Parigi 1942.
- VITTON P., *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano*, Roma 1924.
- VOGELSTEIN M., *Kaiseridee, Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Constantin*, Breslau 1930 (*Historische Untersuchungen*, vol. I).
- VOGT A., *La guerre d'aujourd'hui et la guerre au X siècle*, in *Revue des études byzantines*, 1946.
- VOIGT K., *Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stoccarda 1936.
- WAITZ G., *Die Formeln der deutschen Königs- und der römischen Kaiserkrönung vom 10. bis zum 12. Jahrhundert*, in *Abhandlung der königl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse*, XVIII, 1873, pp. 1-73.
- WENSKUS R., *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt*, Münster-Köln 1956.

INDICE

I. La guerra e i primi scrittori cristiani . . .	<i>pag.</i>	1
II. Clemente Alessandrino		17
III. Gli scrittori del III secolo		27
IV. Gli scrittori del IV secolo - I soldati cristiani .		63
V. I primi atti conciliari		85
VI. Sant'Agostino		95
VII. La guerra contro gli eretici		121
VIII. La liturgia nel primo Medioevo		137
IX. La guerra nei secoli VIII e IX		153
X. La guerra nel X secolo		201
<i>Fonti - Bibliografia</i>		225

Stampato
nella Tipografia « L'Impronta », S. p. A.
Via Faenza, 54 - Firenze
— Febbraio 1963 —