



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

UUP
URBINO
UNIVERSITY
PRESS

PLURALITÀ & DIRITTO

Alle radici del giuridico

a cura di

Rosa Palavera, Nicola Pascucci, Anna Sammassimo

uup.uniurb.it



**INCONTRI
E PERCORSI**

N.07

INCONTRI E PERCORSI è un collana multidisciplinare che nasce nel 2022 e raccoglie le pubblicazioni di convegni e mostre promossi e organizzati dall'Università di Urbino.

Volumi pubblicati

01.

Le carte di Federico. Documenti pubblici e segreti per la vita del Duca d'Urbino (mostra documentaria, Urbino, Biblioteca di san Girolamo, 26 ottobre - 15 dicembre 2022), a cura di Tommaso di Carpegna Falconieri, Marcella Peruzzi, UUP 2022

02.

Paolo Conte. Transiti letterari nella poesia per musica, contributi di studio a cura di Manuela Furnari, Ilaria Tufano, Marcello Verdenelli, UUP 2023

03.

Il sacro e la città, a cura di Andrea Aguti, Damiano Bondi, UUP 2024

04.

Diritto penale tra teoria e prassi, a cura di Alessandro Bondi, Gabriele Marra, Rosa Palavera, UUP 2024

05.

Federico da Montefeltro nel Terzo Millennio, a cura di Tommaso di Carpegna Falconieri, Antonio Corsaro, Grazia Maria Fachechi, UUP 2024

06.

Penal systems of the sea, edited by Rosa Palavera, UUP 2024



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

UUP
URBINO
UNIVERSITY
PRESS

PLURALITÀ & DIRITTO

Alle radici del giuridico

a cura di

Rosa Palavera, Nicola Pascucci, Anna Sammassimo

PLURALITÀ & DIRITTO. ALLE RADICI DEL GIURIDICO

a cura di Rosa Palavera, Nicola Pascucci, Anna Sammassimo

Comitato scientifico

Alessandro Bondi, professore ordinario di diritto penale nell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

Maria Luisa Biccari, professoressa associata di Diritto romano e fondamenti del diritto europeo nell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

Federica De Iuliis, professoressa associata di Diritto romano e fondamenti del diritto europeo nell'Università degli Studi di Parma

Alberto Fabbri, professore associato di Diritto e religione nell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

Chiara Gabrielli, professoressa associata di Diritto processuale penale nell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

Il ciclo di incontri Pluralità & Diritto è stato finanziato dall'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, Dipartimento di Giurisprudenza, nell'ambito del progetto di ricerca Per un diritto penale inclusivo (responsabile scientifico Rosa Palavera).

Progetto grafico

Mattia Gabellini

Referente UUP

Giovanna Bruscolini

PRINT ISBN 9788831205603

PDF ISBN 9788831205580

EPUB ISBN 9788831205597

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY, il cui testo integrale è disponibile all'URL:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su:
<https://uup.uniurb.it>

© Gli autori per il testo, 2024

© 2024, Urbino University Press

Via Aurelio Saffi, 2 | 61029 Urbino

<https://uup.uniurb.it/> | e-mail: uup@uniurb.it

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche e online ed è distribuita da StreetLib (<https://www.streetlib.com/it/>)

SOMMARIO

LA LEGGE DELLA TERRA: UN'INTRODUZIONE	11
Rosa Palavera, Nicola Pascucci, Anna Sammassimo	

SEZIONE I PLURALITÀ E DISCIPLINA GIURIDICA DELLE ATTIVITÀ ECONOMICO-PRODUTTIVE

LA DIVERSITY NELLA DISCIPLINA DELLA GOVERNANCE SOCIETARIA: ONERE O OPPORTUNITÀ?	19
Elisabetta Righini	

IL PERSEGUIMENTO DEL LUCRO COME CARDINE DELLE SOCIETÀ CAPITALISTE	67
Carlo Emanuele Pupo	

PLURALITÀ E TIPICIÀ PENALE ALLA PROVA DELLA POSTMODERNITÀ	77
Cecilia Valbonesi	

SICUREZZA E LIBERTÀ NELLA PRATICA SPORTIVA IN MONTAGNA: PERCEZIONE DEL RISCHIO E RESPONSABILITÀ PENALE	91
Stefania Rossi	

PLURALITÀ CULTURALI E COMUNICAZIONE DEL RISCHIO NEGLI EVENTI CATASTROFICI: LA COMUNICAZIONE DEL RISCHIO E IL RISCHIO DELLA COMUNICAZIONE	97
Patrizia Di Fulvio	

SEZIONE II PLURALITÀ DI ESIGENZE PROTETTIVE E SISTEMA PENALE: LE VITTIME VULNERABILI

VERSO UN RUOLO SEMPRE PIÙ INCISIVO DELLA VITTIMA VULNERABILE NEL PROCESSO PENALE EUROPEO?	115
Lorenzo Bernardini	

DI VIOLENZA OSTETRICA E GINECOLOGICA, VULNERABILITÀ ED INTERSEZIONALITÀ: PROSPETTIVE EMERGENTI	
---	--

NELLA GIURISPRUDENZA DELLA CORTE EUROPEA DEI DIRITTI UMANI E DELLA CORTE INTERAMERICANA DEI DIRITTI UMANI	139
Sara Dal Monico	

LE DICHIARAZIONI DELLA PERSONA OFFESA PARTICOLARMENTE VULNERABILE, TRA NUOVE TECNOLOGIE DI DOCUMENTAZIONE E PERDURANTI CRITICITÀ	163
Nicola Pascucci	

LA VITTIMA VULNERABILE NEI REATI DI CUI AL “CODICE ROSSO”. FORME DI TUTELA SOSTANZIALE E PROCESSUALE	189
Cecilia Ascani	

SEZIONE III PLURALITÀ CULTURALE E TUTELA DELLE LIBERTÀ

“TOLLERANZA” RELIGIOSA E TRADIZIONE ROMANA ALL'OMBRA DELL'ALTARE DELLA VITTORIA	207
Margherita Frare	

QUALI LIMITI ALLA LIBERTÀ RELIGIOSA?	233
Anna Sammassimo	

ENDOGAMIA NELL'ORDINAMENTO ISLAMICO, EBRAICO E CANONICO	249
Paolo Lobiati	

LEONARDO SCIASCIA E IL POLITEISMO GIURIDICO. MAFIA E PLURALITÀ DEGLI ORDINAMENTI GIURIDICI	275
Ivan Cecchini	

PARTITI POLITICI E GIUSTIZIABILITÀ. DALL'IMMUNITÀ AI RECENTI CASI DEL PARTITO “MOVIMENTO 5 STELLE”	303
Veronica Montani	

PLURALITÀ DELLE PLURALITÀ. POSTILLA SUL DIRITTO PENALE GLOBALE	329
Rosa Palavera	

“TOLLERANZA” RELIGIOSA E TRADIZIONE ROMANA ALL’OMBRA DELL’ALTARE DELLA VITTORIA

Margherita Frare

Università degli Studi di Padova

1. DUE MONDI A CONFRONTO

Nel 384 d.C., al cospetto dell’imperatore Valentiniano II, ebbe luogo una disputa, nota come il duello sull’altare della Vittoria, rimasta celebre per la caparbietà con cui due insigni rappresentanti dell’aristocrazia romana, l’uno pagano (il prefetto dell’urbe Quinto Aurelio Simmaco¹), l’altro cristiano (il vescovo di Milano Ambrogio²), difesero il proprio modo di concepire la libertà religiosa, il valore della tradizione e la chiave di salvezza di una Roma in declino.

Secondo il racconto di Cassio Dione³ fu Ottaviano Augusto, nel 29 a.C., a far trasferire all’interno della *Curia Iulia*, sede del Senato, la statua della Vittoria sottratta ai tarantini in occasione del trionfo su Pirro. Si trattava di un momento storico cruciale perché si era da poco combattuta la battaglia di Azio che aveva segnato la sconfitta di Antonio e Cleopatra, gli ultimi, irriducibili, avversari di Ottaviano. La statua era valsa così a propiziare una nuova gloriosa stagione politica, il Principato, divenendo un luogo emblematico del senato e di Roma stessa⁴.

1 Dopo aver ricevuto una solida educazione classica e aver appreso l’arte della retorica, Quinto Aurelio Simmaco intraprese una lunga carriera politica, ricoprendo in successione, la carica di proconsole in Africa, di senatore, di prefetto dell’urbe (384-385 d.C.) e di console (391 d.C.). Per la sua biografia cfr., tra tutti, il corposo studio di D. MATACOTTA, *Simmaco. L’antagonista di S. Ambrogio*, Forlì, 20242.

2 Come Simmaco, anche Ambrogio apparteneva a una famiglia di rango senatorio e poteva vantare una discreta carriera politica (era stato governatore della provincia dell’Emilia e della Liguria) che poi aveva abbandonato nel 374, anno della sua ordinazione a vescovo di Milano. Per un approfondimento sulla vita del vescovo milanese si può vedere S. MAZZARINO, *Storia sociale del Vescovo Ambrogio*, Roma, 1989.

3 Cass. Dio, 51.22.

4 Plinio il Vecchio riferisce, inoltre, che della Vittoria era stato collocato anche un quadro, sempre per volere di Augusto, nel Foro Romano (*nat.* 35.10). Secondo Svetonio, era stata poi avanzata la

Dalle fonti in nostro possesso è possibile ricavare una descrizione piuttosto dettagliata della statua: si trattava di una figura alata, di bronzo dorato, con vesti fluttuanti, in posizione eretta sopra un globo, recante nella mano destra una corona d'alloro⁵ e, forse, uno stendardo in quella sinistra⁶. Prima di dare inizio a ogni discussione, i senatori erano soliti omaggiare la dea con riti votivi. Di fronte al suo altare prestavano anche giuramento⁷.

Sappiamo inoltre dallo storico greco Erodiano che l'imperatore Eliogabalo, appartenente alla dinastia dei Severi (fine II sec. inizio III sec. d.C.), inviò a Roma una propria effigie che lo raffigurava in abiti sacerdotali, dando ordine di collocarla al di sopra dell'altare della Vittoria⁸. In tal modo avrebbe costretto i senatori a compiere i sacrifici e le libagioni di rito anche alla sua persona, che appariva già deificata⁹. L'episodio, ascrivibile a una più ampia aneddotica sulle stravaganze e crudeli follie del giovane imperatore, è significativo perché dimostra la persistente centralità politica dell'altare. In effetti, esso rimase inalterato nella sua foggia e posizione fintanto che, a seguito dell'ascesa al potere degli imperatori cristiani, venne a trovarsi al centro di una diatriba di proporzioni e risonanza inaspettate.

Quando, con il famoso editto di Milano, Costantino concesse la libertà di culto, in molti abbracciarono ufficialmente la religione cristiana, ma l'antica usanza di rendere omaggio alla dea non si era comunque interrotta. Nonostante questo perdurante ossequio al *mos maiorum*, la statua o

proposta che il corteo funebre di Augusto venisse guidato «dalla statua della dea Vittoria presente nella Curia (Svet., *Aug.* 100)». Sul punto cfr. G. CRESCI MARRONE, *Ecumene augustea. Una politica per il consenso*, Roma, 1993, p. 198.

5 Sulla relazione tra la dea Vittoria e il globo, come esemplificazione del potere universale di Roma, si è soffermata G. CRESCI MARRONE, *Ecumene augustea*, cit., pp. 195-215, svolgendo interessanti osservazioni sull'iconografia della Roma imperiale.

6 La simbologia sopra descritta troverebbe conferma in alcune monete di età augustea (con particolare riferimento a due esemplari conservati, l'uno presso il British Museum di Londra, l'altro presso il Monetiere del Museo Archeologico Nazionale di Firenze) sul cui rovescio è rappresentata una vittoria alata con i piedi poggiati sopra una sfera e recante nella mano destra una corona e nella sinistra un vessillo. Le descrizioni offerte da Prudenzio (*C.S.* 2.23-28) e da Claudiano (*Cons. Stil.* 3.201-218; *VI cons. Hon.* 597-602) invece non parlano dello stendardo.

7 Il particolare è rilevato anche in Symm., *rel.* III, 5.

8 Cfr. Hdn. 5.5.6-7. La presenza dell'altare all'interno della Curia è attestata anche in *id.*, 7.11, 3-4. Come si è accennato, l'aneddoto si inserisce in un ampio e sconcertante quadro di manifestazioni narcisistiche dell'imperatore il quale era poco incline a rispettare i *mores* tradizionali. Noto per i suoi eccessi, Eliogabalo fece tra l'altro erigere sul colle Palatino un tempio dedicato al dio sole, da cui aveva preso il nome e del quale era sacerdote.

9 Sempre Erodiano (*id.* 5.5.7) precisa che magistrati e sacerdoti dovessero invocare, in occasione delle varie cerimonie rituali, primo fra tutti il nuovo dio Elagabalo, di cui l'imperatore si era dichiarato emissario *in terris*.

forse solo l'altare¹⁰, vennero a più riprese rimossi su ordine degli imperatori cristiani. Nel 357 fu disposto il primo spostamento da parte di Costanzo II, cui seguì un momentaneo ripristino per volere di Giuliano l'Apostata e poi, ancora, una nuova rimozione nel 382 da parte di Graziano.

Quest'ultimo attaccò in modo sinergico le istituzioni religiose pagane: molto abilmente tagliò i fondi stanziati da tempo immemore per il sostentamento delle vestali e degli altri ministri di culto, paralizzandone l'operato, ma (e qui si può cogliere la sagacia politica della sua manovra) senza bandirli ufficialmente. La portata di questi provvedimenti, sicuramente pesante per i pagani, è uscita ridimensionata da uno studio di Rita Lizzi la quale, incrociando le fonti di riferimento, ha concluso che i tagli erariali fossero limitati ad «alcuni privilegi propri delle Vestali, come lo *stipendium*, l'esenzione dai *munera*, le *annonae* e il diritto di quel collegio di ereditare agri¹¹», già abbastanza, mi sento di osservare, per scatenare le proteste della frangia più tradizionalista del senato.

È in questo clima di crescente ostilità antipagana che Simmaco, illustre esponente della *nobilitas* romana, formula la sua prima istanza di ottenere il ritorno dell'altare¹², ma l'imperatore Graziano, forse fomentato da Ambrogio¹³, non gli concede nemmeno udienza.

L'anno seguente Graziano viene assassinato, evento che favorisce una timida ripresa dei culti tradizionali. Un gruppo di senatori pagani prende allora coraggio e torna a chiedere al nuovo imperatore d'Occidente, Va-

10 La questione, ancora aperta, è stata esaminata da P. GRATTAROLA, *Ara deae. La prima rimozione dell'altare della Vittoria dalla curia romana e il suo ristabilimento*, in *Rendiconti. Classe di lettere e scienze morali e storiche*, 112 (1978), pp. 21-31. A me pare più verosimile che l'intento fosse di colpire solo gli altari, come si desume, per esempio, da Cth.16.10.8 (a. 382) in cui, da un lato sono banditi i sacrifici pagani, dall'altro lato sono fatte salve le statue dei tempi, in ragione del loro valore artistico.

11 Cfr. R. LIZZI, *Christian Emperor, Vestal Virgins, and Priestly Colleges: Reconsidering the End of Roman Paganism*, in *Antiquité Tardive*, 15 (2007), pp. 251-262. Una dettagliata analisi sulla figura, non particolarmente studiata, dell'imperatore Graziano è stata recentemente condotta da S. LO IACONO, *Gli anni della breccia cristiana. La legislazione dell'imperatore Graziano*, Milano, 2021, pp. IX-261. L'Autrice ravvisa che la politica religiosa di Graziano abbia assunto un andamento ondivago, alternando a una legislazione decisamente intransigente nei confronti dei pagani - come si evince dall'editto del 379 (CTh. 16.5.5 [C. 1.5.2]) nel quale sono bandite tutte le forme di eresia - anche alcuni squarci di tolleranza nei loro confronti, specialmente nei primi anni del suo regno.

12 Con riferimento alla rimozione disposta da Graziano, Simmaco parla sempre di «*ara Victoriae*» (rel. III, 3; id. 5). Anche Ambrogio nell'epistola 18 esordisce ricordando che la richiesta del prefetto dell'Urbe è che «*ara... redderetur loco*».

13 Come sottolinea S. LO IACONO, *Gli anni della breccia cristiana*, cit., pp. 31-32, Graziano si era dimostrato, almeno fino ad allora, ben disposto nei confronti dei senatori e lo stesso Simmaco (cfr. *id.*, p. 32, nt. 100) aveva espresso una buona opinione nei confronti dell'imperatore. Questo retroterra consolida l'idea che la chiusura da parte di Graziano nei confronti della delegazione senatoria sia dovuta in buona parte all'influenza del vescovo milanese.

lentiniano II¹⁴, allora poco più che un bambino¹⁵, di riportare l'altare all'interno della *Curia Iulia*, sua naturale sede da oltre trecento anni¹⁶.

2. SIMMACO, 'L'UOMO ROMANO'

A perorare la richiesta davanti all'imperatore è, nel 384, ancora Simmaco, che in quell'anno ricopre la carica di prefetto dell'urbe e che, oltre ad es-

14 Nel *De obitu Valentiniani consolatio* (§19-20), l'orazione funebre composta nel 392 per Valentiniano II, Ambrogio attesta che erano giunti da Roma alcuni legati per chiedere all'imperatore la restituzione dei diritti dei templi e dei privilegi connessi alle cariche dei sacerdoti, fondando le proprie ragioni sull'*auctoritas* del senato, antica reminiscenza del potere centrale di Roma. Riconosce, Ambrogio, che tutti i componenti del concistoro, compresi quelli di fede cristiana, trovando fondata la richiesta, si erano dichiarati favorevoli ad una *reductio in pristinum* dell'antico statuto dei culti; tutti ad eccezione di Valentiniano il quale si era opposto, osservando che le contestate misure restrittive erano state saggiamente introdotte dal fratello Graziano, rispetto al quale intendeva seguire una linea di continuità legislativa («*Miserat propter recuperanda templorum iura, sacerdotiorum profana privilegia, cultus sacrorum suorum, Roma legatos; et, quod est gravius, senatus nomine nitebantur. (1365B) Et cum universi, qui in consistorio aderant, christiani pariter atque gentiles dicerent esse reddenda, solus velut Daniel (Dan. XIII, 45), excitato in se Dei Spiritu, arguebat perfidiae christianos, gentilibus obviabat dicens: Quod pius frater eripuit, quomodo a me putatis esse reddendum? cum in eo et religio laedatur et frater, a quo se nollet pietate superari*»). Anche se non è detto espressamente, la delegazione di cui parla Ambrogio è probabilmente quella del 384. Trattandosi di un discorso elogiativo, di Valentiniano è sottolineato il ferreo temperamento che, invece, non poteva aver mostrato ai senatori, trattandosi ancora di un bambino (cfr. Ambr., ep. 17 Maur.).

15 La giovanissima età impediva, di fatto, a Valentiniano di governare. Egli era pertanto costantemente indirizzato dalla madre Giustina e dal *magister militum* Flavio Bauto il quale, in particolare, fungeva da *alter ego* dell'imperatore. Sul punto rimando all'attenta e documentata analisi di D. VERA, *Commento storico alle Relationes di Quinto Aurelio Simmaco*, Pisa, 1981, p. XXXII ss. e LXXVI ss.

16 Sulla *querelle* dell'altare della Vittoria esiste una nutrita bibliografia, tra cui: A. PAREDI, *Sant'Ambrogio e la sua età*, Milano, 1941, pp. 293-301; S. MAZZARINO, *Tolleranza e intolleranza: la polemica sull'ara della Vittoria*, in *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, vol. I, Bari, 1974, pp. 339-377; M. LAURIA, *De ara Victoriae virginibusque Vestalibus*, in *SDHI*, 50 (1984), pp. 235-280; G. W. BOWERSOCK - F. PASCHOU - G. FRY - Y. RÜTSCHKE (a cura di), *Colloque genevois sur Symmaque à l'occasion du mille six centième anniversaire du conflit de l'autel de la Victoire*, Paris, 1986; D. LASSANDRO, *L'altare della vittoria: "letture" moderne di un'antica controversia*, in A. GARZYA (a cura di) *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità: atti del primo convegno dell'Associazione di studi tardoantichi*, Napoli, 1989, pp. 443-450; *Id.*, *I paradigmi della controversia 'De ara Victoriae' tra il senatore pagano Simmaco e il vescovo Ambrogio*, in M. MARIN - M. VERONESE (a cura di), *Temi e forme della polemica in età cristiana (III-V secolo)*, Bari, 2012, pp. 359-368; B. MORONI, *Il conflitto per l'altare della Vittoria in Ambrogio, De obitu Valent. 19-20*, in *RIL*, 130 (1996), pp. 237-263; U. VINCENTI, *I fondamenti del diritto occidentale*, Roma-Bari, 2010, p. 58; S. LO IACONO, *Gli anni della breccia cristiana*, cit., pp. 199-208; E. COLAGROSSI, *Non uno itinere. La disputa tra Simmaco e Ambrogio nel quadro del conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo d.C.*, in E. PIAZZA (a cura di) *Quis est qui ligno pugnat? Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardoantica e medievale (secc. IV-XIII)*, Verona, 2016, pp. 81-97; F. SANTANGELO, *La religione dei Romani*, Bari-Roma, 2022, p. 145 ss.

sere stimato come politico, ha fama di essere un abile e garbato oratore¹⁷. Fama che in effetti non smentisce in questa occasione in cui illustra le proprie ragioni e quelle dei senatori a lui vicini¹⁸ in un componimento noto come *Relatio tertia de repetenda ara Victoriae*¹⁹. Tra gli studiosi²⁰ è sorto il dubbio se egli abbia esposto pubblicamente il contenuto dell'istanza o se si sia limitato a spedirla perché ne venisse valutata la fondatezza, se del caso, in *camera caritatis*.

Ripercorrendo i fatti, anche antecedenti alla redazione della *Relatio*, credo che l'ipotesi più plausibile sia che Simmaco abbia fatto entrambe le cose, anticipando le proprie richieste in un libello scritto, per poi discuterle al cospetto dell'imperatore. Da un lato, infatti, il rifiuto opposto da Graziano di ricevere la precedente delegazione di senatori dimostra, o quanto meno suggerisce, che Simmaco fosse, ora più che mai, fermamente motivato a perorare la propria causa di fronte al concistoro milanese. Dall'altro lato, lo stesso Ambrogio chiede (quasi intima) a Valentiniano II (con la lettera 17 del suo epistolario), di fargli avere una copia della *Relatio* di Simmaco (confermando così che essa era stata recapitata), in modo da consentirgli una replica, poi in effetti composta nella successiva epistola 18²¹. Ad assumere, quasi *de imperio*²², la difesa dei cristiani è dunque il

17 Qualità che gli viene attribuita, oltre che da Ambrogio stesso (*ep.* 18.2 Maur.), anche da uno dei suoi più convinti detrattori, Aurelio Prudenno Clemente (cfr. C.S. 2.19 in cui Simmaco è definito «*vir facundissime linguae*»).

18 Stando ad Ambrogio, i senatori pagani rappresentavano una netta minoranza (Ambr., *ep.* 17.9 Maur.) e non bisognava prestare fede ai promotori del ripristino dell'altare, i quali dichiaravano di parlare a nome dell'intero consesso (*id.*, 17.10). A prescindere dall'attendibilità o meno della testimonianza di Ambrogio, va considerato che Simmaco non introduce, come argomento a favore della propria tesi, il fatto che i senatori fossero in maggioranza pagani, essendo invece interessato a dimostrare che gli antichi rituali compiuti nella Curia romana erano ben accettati anche dai senatori cristiani.

19 Di «*relationes*», ovvero di comunicazioni ufficiali agli imperatori, Simmaco ne scrisse ben quarantanove (o, quantomeno, questo è il numero in cui ci sono pervenute).

20 Per una ricostruzione delle diverse posizioni rimando a D. VERA, *Commento storico alle Relationes*, cit., pp. 30-31.

21 Quanto agli scritti 'difensivi' di Ambrogio, è lui stesso ad attestare in una sua lettera (*ep.* 57.3 Maur.) che «*lecti sunt libelli mei in consistorio*». Tale notazione mi porta ad escludere la presenza fisica del vescovo in concistoro, quantomeno nel 384; ipotesi che mi sembra suffragata dal fatto che, dopo aver menzionato alcuni dignitari presenti alla lettura dei libelli (Bautone e Rumorido), Ambrogio precisa che in occasione di una successiva ambasceria (collocabile, a giudizio di D. VERA, *Commento storico alle Relationes*, cit., p. 22, nell'anno 391) non ebbe timore di dichiarare in faccia (*coram atque in os*) a Teodosio la propria posizione in merito. La questione meriterebbe tuttavia un approfondimento.

22 Sarà in effetti lo stesso Ambrogio a dichiarare, anni dopo, di sentirsi in dovere di intervenire sulla questione e di essersi imposto di impedire il ritorno dell'altare in senato (cfr. *ep.* 57.2 Maur.: «*Partes meas debui recognoscere... auctorem tamen fieri quominus decerneretur*»).

potente e temibile vescovo Ambrogio (il futuro Sant'Ambrogio, patrono dei milanesi).

Veniamo ora ai contenuti delle due tesi²³, partendo da quella della parte istante.

Penso sia importante premettere che Simmaco non costruisce un discorso incentrato esclusivamente sulla libertà religiosa (anzi, per quanto dirò, essa rappresenta solo un cammeo, seppur meravigliosamente rappresentato).

Egli pone piuttosto la questione in termini politici e culturali, difendendo la convinzione che reprimere, o addirittura bandire, i culti pagani significherebbe cancellare le tradizioni su cui si fonda da secoli la grandezza dell'impero. L'altare della Vittoria rappresenta, nello specifico, un simulacro dell'egemonia romana e un suo irrinunciabile presidio; è un valore da difendere e da tramandare: «Consentiteci da anziani» chiede Simmaco con tono quasi supplice «di lasciare ai posteri ciò che abbiamo ricevuto da bambini²⁴».

Nella sua argomentazione la tradizione romana è anche uno strumento di inclusione dell'allogeno o comunque del diverso, attraverso il quale è possibile tenere salde le varie compagini dell'impero, detta in termini semplici: vivere in pace. Una pace che i romani possono mantenere *in terris* solo attraverso il consenso degli dèi. È stato acutamente osservato²⁵ che, non a caso, il sostantivo *pax* condivide la stessa radice semantica del verbo *pacisci*, venire a patti. Se i cittadini infrangeranno l'accordo stretto con gli dèi, il destino di Roma sarà inesorabilmente segnato²⁶.

A dimostrazione di quanto detto, Simmaco osserva che da quando sono stati aboliti i sussidi per i ministri di culto, Roma e le sue province sono state fiaccate da una grave carestia²⁷. È il sacrilegio commesso che ha causato l'inaridimento dei campi, non un accidentale parassita del grano o un imprevedibile fenomeno atmosferico avverso. Una deduzione, questa,

23 Le principali fonti di riferimento della vicenda sono rappresentate dalla terza *Relatio* di Simmaco e dalle sopra menzionate epistole 17 e 18 di Ambrogio. Per l'epistolario di quest'ultimo adatterò la numerazione dell'edizione Maurini.

24 Symm., *rel.* III, 4.

25 Su questo aspetto semantico si è soffermato, proprio con riferimento alla questione dell'*ara Victoriae*, I. DIONIGI (a cura di), *La maschera della tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18. Simmaco, Terza Relazione*, traduzione di A. Traina, con un saggio di M. Cacciari, Milano, 2006, p. 19. In generale sulla relazione tra i termini 'pace/pax' e 'venire a patti/pacisci' cfr. S. WEINSTOCK, *Pax and the 'Ara Pacis'*, in *JRS*, 50 (1960), pp. 44-58.

26 Sul punto si veda I. D'AURIA, *La prosopopea di Roma nel Contra Symmachum di Prudenzio*, in *Auctores nostri*, Vol. 9, 2011, pp. 427-453.

27 Symm., *rel.* III, 15-17. L'evento è ampiamente documentato dalle fonti, tra le quali segnalo la curiosa testimonianza di Sant'Agostino, il quale, trovandosi a Milano proprio nel 384, nota con disappunto che l'illuminazione pubblica stradale è insufficiente a causa della penuria di olio.

sulla cui irrazionalità Ambrogio non fatterà a replicare, annoverando una serie di sciagure accorse al popolo romano, in occasione delle quali la Vittoria, nonostante fosse ancora ben salda al suo posto, non aveva apportato alcun intervento salvifico²⁸.

Che l'apertura verso il diverso (si badi: non la sua accettazione) sia, anche in fatto di fede, l'unica via utile per mantenere il controllo politico, Simmaco lo dice chiaramente:

«Se non rappresenta un esempio da seguire la religione praticata dai primi imperatori, allora lo sia la condiscendenza (*dissimulatio*) adottata da quelli a noi più vicini²⁹».

Dissimulatio, da intendersi qui come l'indulgenza di chi sceglie di non infliggere una punizione o di imporre un divieto, seppur, dovuti, è un concetto chiave dell'orazione³⁰. Con un'espressione molto felice Massimo Cacciari ha sostenuto che i senatori si sarebbero accontentati di far indossare agli imperatori cristiani una «maschera di tolleranza nei confronti dei pagani³¹».

D'altro canto, nella cultura romana la devozione e, soprattutto, la pratica religiosa è un fenomeno che non attiene tanto alla sfera spirituale, intima dell'individuo, quanto a quella dell'*ethos*, delle relazioni politiche e istituzionali³². Proprio questa connotazione pubblica rappresenta anche un eventuale freno all'introduzione di determinati culti, nel caso in cui contrastino con i principi fondanti la *res publica* o mettano in discussione l'ordine sociale³³. Se la religione viene fatta rientrare tra le materie regolate (ed even-

28 Ambr., *ep.* 18.17 (Maur.). Per altro verso, il vescovo milanese porterà ad esempio la florida situazione di alcune province imperiali che erano evidentemente rimaste indenni dalla rimozione dell'*ara Victoriae* (cfr. *id.*, 18.21).

29 Symm., *rel.* III, 3: «*Si exemplum non facit religio veterum, faciat dissimulatio proximorum*». In verità, gli imperatori cristiani cui si riferisce Simmaco, non avevano adottato una politica di apertura nei confronti dei pagani, basti pensare all'editto di Tessalonica del 380 nel quale Teodosio I etichetta i non cristiani (i *reliquos*, ovvero tutti coloro che si pongono al di fuori del perimetro della fede cattolica) come dei *dementes venasosque*, dei «dementi e insani» (la resa italiana dell'endiadi, che mi pare efficace, è di F. INGRAVALLE, *Dementi e insani. La persecuzione delle memorie antiche*, Padova, 2019, p. 41).

30 Sulla *dissimulatio* come qualità dell'imperatore, si veda M. SORDI, *Dissimulatio nella Roma Imperiale: tra Tiberio e Simmaco*, in *ASR*, 4 (2011), pp. 15-19. La studiosa ha rilevato come il termine, associato alla figura di Tiberio, assuma una valenza particolarmente positiva corrispondendo, da un lato alla capacità dell'imperatore di nascondere le proprie pene, dall'altro «di non vedere quello che non si vuole punire».

31 I. DIONIGI (a cura di), *La maschera della tolleranza*, cit., p. 112 ss.

32 Sul punto interessanti considerazioni in I. DIONIGI (a cura di), *La maschera della tolleranza*, cit. p. 19.

33 Un esempio famosissimo è rappresentato dal senatoconsulto *De Bacchanalibus* del 186 a.C.

tualmente limitate) dalle pubbliche istituzioni, siamo evidentemente ancora lontani dal concetto moderno di tolleranza. In altre parole, qui evidentemente non è in gioco la difesa della libertà religiosa in senso soggettivo.

Se ripercorriamo con ordine la relazione di Simmaco, tale aspetto risulta evidente. Già nell'esordio egli chiarisce che i culti pagani vanno difesi in quanto espressione del potere imperiale: non a caso si presenta come prefetto urbano «*prosequor gesta publica*», ovvero colui che si fa carico degli affari pubblici e, in secondo luogo, come *legatus* dei cittadini³⁴. Che cosa intenda difendere non esita a dichiararlo: le antiche istituzioni e i *mores parentum*³⁵ (i costumi degli antenati) che hanno giovato prima di tutto allo stato («*rei publicae profuit*³⁶») e, mediatamente, ai *cives*.

3. CONSUETUDINIS AMOR MAGNUS EST

Il discorso prosegue rimarcando l'importanza di preservare quei costumi, anche religiosi, per i quali il popolo romano nutre un vero e proprio sentimento: *magnus est amor consuetudinis*. Un amore rivolto al passato che vale a garantire, nel presente, la fama eterna di Roma³⁷. Qui l'orazione tocca le corde più intime del sentire romano, deviando, almeno apparentemente, dal terreno della politica e del diritto.

Lo spazio entro il quale opera e si consolida la consuetudine è, d'altro canto, quanto mai sfaccettato. Mi sembra interessante notare che l'espressione di Simmaco rappresenta quasi un calco di quella ciceroniana «*consuetudinis magna vis est*», usata dall'Arpinate per spiegare come la fatica (per esempio quella patita dai cacciatori sotto la neve) alla lunga possa diventare sopportabile e finire per far parte della quotidianità³⁸. In altro luogo, sempre Cicerone aveva sostenuto che la consuetudine «*quasi alteram quandam naturam efficit*³⁹», da essa viene, cioè, a generarsi quasi

con il quale vennero soppressi i collegi dedicati al culto di Bacco perché considerati pericolosi per l'ordine pubblico. La repressione si spinse anche contro gli stessi membri, che furono sottoposti a processo e, in molti casi, condannati a morte.

34 Symm., rel. III, 1.

35 Symm., rel. III, 2: «*Cui enim magis commodat, quod instituta maiorum, quod patriae iura et fata defendimus, quam temporum gloriae? Quae tunc maior est, cum vobis contra morem parentum intellegitis nil licere*».

36 Symm., rel. III, 3. Qui Simmaco si riferisce in particolare alle consuetudini religiose.

37 Symm., rel. III, 4.

38 Cic., Tusc. 2.40.

39 Cic., fin. 5.25.74. La massima è di ascendenza aristotelica (Rhet. 1.11.1370a 6-8).

una seconda natura. Da un modo di essere, si trasforma in un dover essere che l'uomo percepisce come un comportamento (con)naturale.

Queste reviviscenze non erano di certo sconosciute ad un intellettuale come Simmaco che, dopo aver accostato la consuetudine all'*amor*, rientra sul piano giuridico.

Dalla premessa «*consuetudinis amor magnus est*», fa discendere la conclusione che «a buon diritto il provvedimento del divo Costanzo (si riferisce evidentemente all'eliminazione dell'ara della Vittoria) ebbe vita breve (*merito divi Constanti factum diu non stetit*)⁴⁰».

Con questo intendeva dire che i riti e le cerimonie compiuti presso l'ara della Vittoria corrispondevano, nel sentire dell'uomo romano ad un'*opinio iuris ac necessitatis*; una componente essenziale della consuetudine tanto radicata, anche da un punto di vista giuridico, da indurre a trasgredire il divieto di Costanzo e a far rivivere l'antica prassi.

Sant'Agostino aveva invece ironizzato sulla caparbità con cui venivano coltivati i vecchi culti pagani, dipingendo la *nobilitas* romana come una turba di gente invasata (*inflata*) avvezza a sacrificare a ogni genere di idolo, compresi cani e creature mostruose⁴¹.

In contrapposizione a questa visione si era già fatto strada il principio, dettato da Costantino, secondo cui «l'autorità della consuetudine e dell'uso antico non sono senza valore, tuttavia non influiranno fino al punto di prevalere sulla ragione, o sulla legge⁴²». La gerarchia delle fonti è qui chiaramente scolpita: all'imperatore, *viva vox legis*, non è possibile derogare, nemmeno invocando la forza di una prassi consuetudinaria.

Se ci spostiamo sul piano filosofico, il pensiero cristiano prende distanze ancor più nette: anche per Sant'Agostino, che certamente conosceva la definizione ciceroniana, la consuetudine è «*quasi secunda et quasi affabricata natura*⁴³» ma essa è propriamente legata al vizio e a ciò che

40 Symm., *rel.* III, 4.

41 Aug., *conf.* 8.2.3. Il riferimento è in particolare ad Anubi «*latratorem*» e, in generale, ad «*omnigenum deum monstra*». I riti orientali, come quelli ricordati da Agostino, erano di gran moda a Roma. Questo politeismo 'allargato' rappresenta secondo Ambrogio un ulteriore punto a sfavore del suo avversario: si chiede infatti per quale ragione i romani si rivolsero ai riti stranieri, se erano così affezionati a quelli antichi (Ambr., *ep.* 18.30 Maur.).

42 C. 8.52 [53].2: «*Consuetudinis ususque longaevi non vilis auctoritas est, verum non usque adeo sui valitura momento, ut aut rationem vincat aut legem* (a. 319 d.C.)». Nel precetto imperiale vengono presi in considerazione gli usi locali/regionali. Cfr. V. GIGLIOTTI, *Consuetudine e osservanza: per il recupero di un fondamento del diritto comune*, in *TCRS*, 2023, p. 3 ss.

43 Aug., *mus.* 6.7.19. Il termine «*affabricata*» è un probabile apax di difficile comprensione il cui significato dovrebbe corrispondere a 'ciò che si aggiunge'. Anche nel *De vera religione* (35.65) il Santo d'Ipponia individua nella consuetudine una causa di allontanamento da Dio, operando essa

alimenta gli istinti malvagi («*consuetudinem malam vocabat, quae ab eruditis etiam saeculi dici solet secunda natura*⁴⁴»).

Ambrogio è altrettanto categorico e alla tesi di Simmaco, «*maiorum servandus est ritus*», risponde che «*omnia postea in melius profecerunt*», ovvero che in seguito (all'affermarsi del Cristianesimo) tutto è andato migliorando⁴⁵. A sostegno, si serve di una similitudine che evoca uno scenario cosmogonico⁴⁶: come da una massa primordiale e tenebrosa sono scaturite forme piene di bellezza e di luce, e come la luna, seguendo le proprie fasi, dopo essere stata coperta da una coltre buia, viene irradiata dal sole, così l'essere umano, crescendo, abbandona i pensieri infantili e irrazionali per formarsi (convertendosi alla vera fede) un intelletto maturo.

4. LA RELIGIO: UNA QUESTIONE 'COMUNITARIA'

Altro passaggio cardine dell'argomentazione di Simmaco è «*suus enim cuique mos*», ognuno ha le proprie consuetudini»; dove con ognuno, viene di seguito precisato, si intende ogni comunità, non ogni singolo individuo. Ancora una volta viene messa in luce la dimensione pubblica di quegli originari *mores* che continuano ad indirizzare la vita delle città romane anche sul piano religioso.

Sant'Agostino⁴⁷, rifacendosi ad una partizione di Varrone⁴⁸ che distingueva tre generi di teologia (quella mitica, quella filosofica e quella civile), osserva che la prima è frutto di pura fantasia, la seconda (la migliore fra tutte) attiene alla speculazione filosofica e al mondo intero, mentre la terza è quella «civile» propria di una comunità cittadina. Quest'ultima è costituita dai precetti che i sacerdoti e i cittadini devono seguire, dagli dèi che devono venerare e dai riti che devono osservare. La sua connotazione 'civile' le conferisce un carattere circoscritto e variabile: infatti può

in una dimensione meramente corporea e terrestre. Sul tema rimando all'approfondita analisi di M. PIAZZA, *Creature dell'abitudine. Abito, natura, secondo costume da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna, 2018, pp. 15-8.

44 Aug., *C. Iul. Imp.* 1.69.

45 Ambr., *ep.* 18.23 (Maur.).

46 Da leggersi in contrapposizione al cielo stellato, che ciascun uomo è libero di ammirare a modo suo, al quale farà riferimento Simmaco in *rel.* III, 10, su cui *infra* § 5.

47 Aug., *civ.* 6.5.

48 La suddetta tripartizione era descritta nelle *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, opera di Varrone che non ci è giunta ma che è in parte ricostruibile sulla scorta delle testimonianze e delle citazioni di Sant'Agostino.

accadere che una città abbia divinità e usanze diverse da un'altra. Questa molteplicità di culti, che Agostino disprezza, rappresentava invece per la classicità romana una normale derivazione dell'autonomia concessa alle varie comunità sottomesse. Lo stesso editto di Tessalonica, indirizzato a *cunctos populos*, a tutti i popoli, non già a tutti i (singoli) uomini, credo fotografi bene questa prospettiva.

Si capisce che la fede individuale afferente alla nostra moderna libertà di coscienza trova davvero poco spazio in questa disputa.

D'altro canto, nel mondo romano l'uomo che ha pieni diritti è solo il *civis*, colui che possiede uno *status* giuridico in quanto facente parte della *civitas*. In questo contesto la dimensione del fenomeno religioso non può che essere 'civile', come osserva Sant'Agostino. Solo su un piano sovraindividuale vi è un interesse a difendere la libertà di culto, come dimostra il fatto che ogni città può contare su una propria divinità protettrice⁴⁹.

Anche se scendiamo all'interno dei legami familiari, troviamo un *pater familias* che è il custode della memoria degli antenati e dell'altare domestico i quali costituiscono una componente fondamentale del patrimonio ereditario da trasmettere ai discendenti. I culti familiari sono concepiti come consuetudini da trasmettere tralatiziamente alle generazioni future.

Per i romani la religione è anche e soprattutto connessa con il diritto: *fas* e *ius* sono inscindibili. L'aspetto religioso permea ogni aspetto della vita pubblica. Lo stesso imperatore è investito della più alta carica sacerdotale, quella di *Pontifex Maximus*, ed è significativo che proprio l'imperatore Graziano decida per primo di rifiutarla, con ciò compiendo un inequivocabile gesto di rottura.

5. TUTTI CONTEMPLIAMO LE STESSA STELLE

Solo in un secondo momento Simmaco poggia lo sguardo sulla questione della 'libertà religiosa' e lo fa attraverso una prosopopea, lasciando che sia Roma in persona a parlare. Essa si presenta all'uditorio come una vegliarda che, in nome della libertà («*quia libera sum!*⁵⁰»), chiede rispetto per sé e per quelle secolari usanze che le hanno garantito l'invincibilità, allontanando dai sette colli nemici terribili, come Annibale e i Galli Senoni.

Così si esprime l'anziana signora:

49 Symm., *rel.* III, 8.

50 Symm., *rel.* III, 9.

«Domando quindi che vi sia pace per gli dèi della patria e per quelli originari di Roma. È giusto ritenere che ciò che ciascuno venera sia riconducibile ad un'unica entità. Contempliamo le stesse stelle, comune a tutti è il cielo, facciamo parte di un unico universo. Che importanza ha il percorso conoscitivo con cui ciascuno cerca la verità? Non si può arrivare a un così grande mistero percorrendo un'unica via⁵¹».

Già il greco Temistio, fondatore di una scuola di filosofia a Costantinopoli, si era servito di un'immagine simile per convincere Gioviano⁵², neo eletto imperatore dai comandanti dell'esercito nel 363, ad adottare una politica religiosa tollerante⁵³; servendosi di un linguaggio metaforico aveva spiegato che, pur essendoci un «unico vero e grande giudice», ognuno ha la facoltà di gareggiare per raggiungere la meta, percorrendo la via che gli pare più consona e praticabile. La possibilità che il percorso non sia univoco, si traduce addirittura in un vantaggio, perché se i corridori fossero costretti a procedere affiancati, trovando sbarrati tutti gli altri cammini, finirebbero per ostruire lo spazio dedicato alla «competizione» (=«ἀγώνισμα» nel testo greco, termine che indica sia la gara che il premio conseguito al suo termine e che risulta perfettamente coerente con un'idea, classica e meritocratica, secondo la quale non tutti gli uomini sono predestinati, hanno il diritto, di conquistare la beatitudine celeste).

La suggestiva metafora della pluralità delle vie⁵⁴ avrà particolare fortuna nelle dispute teologiche venendo ripresa, sul finire del XV secolo, anche da Pico della Mirandola⁵⁵.

Nel prendere le distanze dalle posizioni assunte dal proprio avversario, Ambrogio gli risponderà in modo tranciante:

51 Symm., *rel.* III, 10: «Ergo dis patriis, dis indigetibus pacem rogamus. Aequum est, quidquid omnes colunt, unum putari. Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit: quid interest qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum».

52 Them., *Ad Iov.* 8. 69a.

53 Dalla Storia ecclesiastica di Sozomeno (6.3) si evince che Gioviano, appena assunto il potere, scrisse ai governatori provinciali perché esortassero i sudditi ad abbracciare il Cristianesimo, da ritenersi l'unico credo ammesso. Al tempo stesso, avrebbe ripristinato i privilegi riservati alle Chiese e al clero da Costantino, e successivamente aboliti da Giuliano l'Apostata.

54 Cfr. E. COLAGROSSI, *Non uno itinere. La disputa tra Simmaco e Ambrogio nel quadro del conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo d.C.*, in E. PIAZZA (a cura di) *Quis est qui ligno pugnat? Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardoantica e medievale (sez. IV-XIII)*, Verona, 2016, pp. 81-98.

55 Nel suo 'Discorso sulla dignità dell'uomo', che lo farà cadere in sospetto di eresia, Pico sostiene che qualunque persona di intelletto è in grado di trovare la propria via di ascesi al divino, a prescindere dalla fede professata.

«Ciò che vi è oscuro noi lo abbiamo appreso direttamente dalla voce di Dio!⁵⁶»

Alla molteplicità degli itinerari percorribili per raggiungere il divino, contrappone la metafora dell'unica via, destinata a divenire un *topos* argomentativo di altrettanto successo. Il vescovo di Milano la attinge probabilmente dai testi evangelici (il pensiero inevitabilmente va alla frase di San Giovanni Apostolo: «Gli disse Gesù: Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me»⁵⁷). Se ne serve per spiegare il primato della dottrina cristiana anche nell'epistola indirizzata al vescovo di Lione Ireneo⁵⁸ nella quale esorta ad abbandonare i sentieri devianti, «amati da chi va fuori strada», e a seguire la via della sapienza tracciata da Dio. È del pari capovolta l'idea che il percorso debba essere ampio, libero e scorrevole: al contrario, per il vescovo di Milano la via larga, quella 'facile' percorsa dalla folla, conduce alla dannazione.

Si tratta di posizioni inconciliabili. Un «dialogo tra sordi», lo ha definito Domenico Vera⁵⁹.

Se passiamo in rassegna l'epistola 17 di Ambrogio, in perfetta consonanza con la metafora dell'unica via troviamo ripetutamente impiegato il sintagma (*solo*) *vero Dio*. È un'iterazione certamente voluta perché deve risuonare nella mente del destinatario della missiva, che non è Simmaco, bensì l'imperatore, la cui fede non deve vacillare⁶⁰.

Le espressioni usate da Ambrogio sono incalzanti e persuasive: fin dall'*incipit* il vescovo avverte perentoriamente che

«Non potrà esserci salvezza certa se ognuno non venererà in modo sincero il Dio vero, cioè il Dio dei cristiani. Lui infatti è l'unico vero Dio, da venerare intimamente. Gli dèi pagani sono demoni⁶¹».

E, ancora:

«Dunque, chi milita per questo vero Dio e lo accoglie nel suo cuore

56 Ambr., ep. 18.8 (Maur.): «*Quod vos ignoratis id nos dei voce cognovimus*».

57 Gv. 14.6 (Traduzione CEI). Si veda anche Sant'Agostino in ep. 104.4.12-13.

58 Ambr., ep. 28.6 (Maur.).

59 D. VERA, *Commento storico alle Relationes*, cit., p. 15.

60 Ambr., ep. 17.10 (Maur.). Ambrogio si rivolge a Valentiano (che inizialmente pare avesse abbracciato l'arianesimo) in tono perentorio, temendo che quest'ultimo, a causa della sua giovane età, possa lasciarsi influenzare dalle suppliche di Simmaco.

61 Ambr., ep. 17.1 (Maur.).

per adorarlo nel profondo, deve adoperare non condiscendenza (*dis-simulationem*), non indulgenza (*conniventiam*), ma attaccamento per la fede e per le pratiche religiose⁶²».

Prosegue ulteriormente:

«Poiché, tu Cristianissimo Imperatore, sei tenuto a dar prova della tua fede nel vero Dio, così come dello zelo nel coltivarla, dell'accortezza e devozione, mi stupisco che qualcuno sia stato toccato dalla speranza che tu debba disporre la restaurazione degli altari dedicati alle divinità pagane e, inoltre, stanziare dei sussidi per il compimento dei sacrifici profani⁶³».

La richiesta dei senatori pagani appare ad Ambrogio alquanto contraddittoria, dal momento che proviene da quegli stessi senatori, da quegli stessi romani, che non hanno avuto scrupoli «a spargere il nostro sangue e ad abbattere le nostre chiese⁶⁴».

La questione viene presentata come chiusa in partenza: il cristianesimo rappresenta il futuro e la salvezza dell'impero, la linfa vitale che anima le coscienze. L'antica religione, ridotta a mera forma, è invece incapace di nutrire gli animi e, da moribonda, spera di essere tenuta in vita dai finanziamenti statali.

In un serrato gioco di tesi e di antitesi Ambrogio ribatte punto per punto le argomentazioni del suo valente avversario. Alla metafora del cielo stellato contrappone il sole della vera fede, al crepuscolo degli dei, il messaggio salvifico di Cristo, a una Roma che vacilla ancorandosi agli errori del passato, una Roma che ha la saggezza di redimersi seppur in tarda età, alla sacralità dei *mores dei patres*, la *superstitio*⁶⁵ che li alimenta. E ancora, alle vestali stipendiate dall'erario, le vergini martiri che trovano in Cristo la vita eterna, alla tolleranza di cui si fa interprete Simmaco, la leggerezza di chi dovrebbe chiudere gli occhi, rinunciando a militare per la vera fede.

62 *Ibidem*.

63 Ambr., *ep.* 17.3 (Maur.).

64 Ambr., *ep.* 17.4 (Maur.).

65 L'antitesi tra superstizione e vera fede viene proposta in più luoghi da Ambrogio, come in *ep.* 17.6 (Maur.); *id.* 39 e in *ep.* 57.2 (Maur.). La *superstitio* costituisce nella legislazione teodosiana (cfr. CTh. 16.10.12, sulla quale tornerò) un vero e proprio crimine.

6. UNA DISPUTA OTIOSORUM

Svolta un'appassionata, seppur fugace, difesa del pluralismo religioso, Simmaco lascia da parte la disputa teologica, che riserva agli intellettuali (*otiosi*), per tornare alla questione che gli preme maggiormente: quella delle sovvenzioni statali ai culti e alle istituzioni sacerdotali.

Ora assume un tono più burocratico, da alto funzionario statale qual è⁶⁶, cercando di dimostrare che l'esiguità dei fondi stanziati per i ministri di culto è tale da non pesare minimamente sulle casse pubbliche, tanto è vero che persino gli imperatori più parchi (*parissimi*) si sono guardati dall'escluderli dalle voci di bilancio. Anche i privilegi riservati alle cariche sacerdotali, primo fra tutti l'esenzione dal pagamento delle imposte, rappresentano solo dei piccoli benefici: a provarlo sono le condizioni di vita delle vestali, descritte al limite dell'indigenza. Qui probabilmente Simmaco sa di mentire o, comunque di esagerare. La ricerca storica ha infatti appurato che le sacerdotesse di Vesta erano abbienti⁶⁷ o, quanto meno, sufficientemente corredate per la carica che ricoprivano. Non è questo il luogo per indagare l'entità della loro capienza patrimoniale. Livio⁶⁸ conferma che ricevevano uno *stipendium* dallo stato, pur non precisandone l'entità. Probabilmente, a un salario di base potevano aggiungersi delle erogazioni *ad hoc*, anche ingenti. Quest'ultimo dato sarebbe confermato dalla notizia⁶⁹ riguardante la vestale Cornelia, alla quale Augusto conferì ben due milioni di sesterzi.

Chiarita la scarissima incidenza nel bilancio pubblico delle predette erogazioni, Simmaco introduce un interessante confronto dialettico tra il *lucrum* (ovvero il vantaggio puramente economico derivante dalla soppressione dei fondi) e l'*invidia* (intesa come l'impopolarità ricadente sulla figura dell'imperatore a seguito del taglio delle spese). Si ritorna così al tema introdotto nell'esordio dell'orazione sull'importanza che chi guida l'impero si guadagni una buona fama tra i sudditi⁷⁰ e la sappia preservare per il futuro⁷¹.

66 Cfr. S. GIGLIO, *Giurisdizione e fisco nelle "Relationes" di Q. Aurelio Simmaco*, in *ARC*, 13 (2001), pp. 191-216.

67 P. NELLI, *Roma. Le vestali*, Roma, 2015, p. 33 ss.

68 Liv. 1.20.

69 Tac., *ann.* 4.16.

70 Symm., *rel.* III, 2: «*Amari, coli, diligi, maius imperio est... Merito illos senatus insequitur qui potentiam suam famae principis praetulerunt*».

71 Symm., *rel.* III, 4: «*Aeternitatem curamus famae et nominis vestri, ne quid futura eatas inveniat corrigendum*».

Viene infine affrontata la questione della revoca e della conseguente acquisizione da parte del fisco dei legati testamentari, aventi ad oggetto beni immobili, disposti dai privati a favore delle vestali e degli altri ministri di culto. La privazione della *testamenti factio* passiva provoca un danno ai legatari quanto ai testatori, limitandone la libertà di disporre *mortis causa*. Il diritto di testare (e di ricevere per testamento) non può subire delle preclusioni fondate sull'appartenenza del beneficiario a un collegio sacerdotale (pagano). A prescindere dai suoi contenuti discriminatori, il divieto in questione produce una frattura inaccettabile -almeno per un romano ancorato al passato - tra lo spazio che attiene al diritto e quello che attiene alla religione. Si chiede infatti polemicamente Simmaco: «*ergo romanae religiones ad romana iura non pertinent?*».

Non manca la previsione di pericolosi stravolgimenti sociali, giacché, puntualizza, persino i liberti e gli schiavi possono ricevere per testamento e, conclude, «allora tanto vale essere servi⁷²».

7. LA DISSIMULATIO: UN VIZIO O UNA VIRTÙ?

La *peroratio* dei senatori pagani non ebbe successo. L'altare venne ripristinato solo per un brevissimo tempo, nel 393, da parte dell'imperatore Eugenio, mai riconosciuto tale da Teodosio I e ritenuto anzi un usurpatore.

Vi furono infatti plurimi tentativi di far rientrare l'altare nella Curia. Le fonti purtroppo non sono precise nell'identificare né la parte istante, né la datazione di tali richieste. Mi sembra interessante ripercorrere, sul punto, la cronologia proposta da Domenico Vera⁷³ perché ci aiuta a comprendere come il fenomeno del paganesimo fosse tutt'altro che recessivo⁷⁴. Oltre alla disputa del 384, nell'epistola 57⁷⁵ Ambrogio fa cenno ad altre due petizioni, presentate tra il 391 e il 392. Della prima, giunta a Teodosio I, è fatta menzione anche nello Pseudo Prospero⁷⁶ e potrebbe essere ricondotta a una nuova iniziativa di Simmaco. Della seconda venne invece investito Valentiniano II il quale, a detta di Ambrogio, decise senza ricevere alcuna

72 Symm., *rel.* III, 14.

73 D. VERA, *Commento storico alle Relationes*, cit., p. 22.

74 Questa considerazione vale per la parte occidentale dell'Impero dove, come osserva L. STORONI MAZZOLANI, *Sant'Agostino e i pagani*, Palermo, 1982, p. 38 «era molto sentito il culto del passato, ogni pietra evocava memorie venerabili».

75 Ambr., *ep.* 57.5 (Maur.).

76 Ps. Prosp., *Prom.* 3.38.41.

pressione o libello scritto. In entrambe le occasioni le richieste di parte pagana furono rigettate. Vi fu poi un'ulteriore richiesta inoltrata all'imperatore Eugenio il quale, come si è detto poc'anzi, pur nutrendo delle iniziali riserve, concesse la restituzione ai templi dei loro beni, tra cui vi è da ritenere, anche l'altare della Vittoria alla Curia romana⁷⁷.

Domenico Vera si dimostra invece assai scettico in ordine alla possibilità che sia stato messo in atto nel 402 un ultimo estremo tentativo da parte Simmaco, il quale si sarebbe questa volta appellato all'imperatore Onorio. Le perplessità sono dovute al fatto che l'unica testimonianza sul punto si trova nel *Contra Symmacum* di Prudenzio, la cui attendibilità risulta smentita da alcune lettere dello stesso Simmaco dalle quali si evince che nel 402 egli fece sì un viaggio a Milano, ma per altre ragioni⁷⁸.

La definitiva rimozione (questo può essere considerato un dato certo) venne disposta da Teodosio I nel 394.

Il ruolo giocato dall'imperatore d'Oriente, che finora abbiamo lasciato in ombra, è in verità di primo piano. L'episodio dell'altare della Vittoria si colloca a pochi anni di distanza dall'editto di Tessalonica del 380, con il quale proprio Teodosio aveva sancito la fine della tolleranza religiosa⁷⁹, proclamando il cristianesimo religione di stato. A seguito dell'editto, si susseguono varie previsioni legislative molto più puntuali in tema di idolatria.

77 Un accenno si coglie anche in Ambr., *ep.* 61.2 (Maur.) in cui il vescovo spiega all'imperatore Teodosio di essersi assentato da Milano agli inizi del 393 per evitare di incontrare Eugenio che si era macchiato di un sacrilegio.

78 L'osservazione è di D. VERA, *Commento storico alle Relationes*, cit., p. 23 e nt. 41.

79 CTh. 16.1.2 pr.-1: «*Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Aleksandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere 'nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere'*, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitro sumpserimus, ultione plectendos» (Trad.: Vogliamo che tutti i popoli che sono governati dalla moderazione della nostra clemenza, si convertano alla religione trasmessa dal divino apostolo Pietro ai Romani; religione che, introdotta da lui, così ancor oggi si manifesta, la stessa seguita dal pontefice Damaso e da Pietro, vescovo di Alessandria, uomo di santità apostolica; ovvero, secondo la disciplina apostolica e la dottrina evangelica, vogliamo che si creda all'unica divinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, riunite in una pari maestà e santa trinità. Chi segue questo precetto, ordiniamo che assuma il nome di cristiano cattolico; sugli altri, che invece consideriamo dementi e insani, ricadrà l'infamia del dogma eretico, né i loro conciliaboli assumeranno il nome di Chiese; dovranno essere puniti prima dalla vendetta divina, poi dal nostro intervento punitivo, che infliggeremo secondo il volere di Dio).

Con una costituzione del 21 dicembre 381 (CTh. 16.10.7) Teodosio vieta i sacrifici pagani; con altre due costituzioni, rispettivamente del 24 febbraio 391 (CTh. 16.10.10) e del 16 giugno 391 (CTh. 16.10.11⁸⁰), vieta addirittura di contemplare e rivolgere preghiere alle statue collocate nei templi di cui viene interdetto l'accesso⁸¹.

A completamento di un climax ormai inarrestabile, in una costituzione emanata a Costantinopoli nel 392 d.C.⁸², i numerosi ma inorganici divieti posti fino a quel momento da Teodosio, assumono una portata capillare e universale, sia rispetto ai destinatari della legge (l'espressione usata, *nullus omnino*, non lascia scampo ad alcuno, povero o ricco, umile o potente che sia), sia rispetto alla sua efficacia nello spazio. La costituzione prevede pene severissime per chiunque immoli vittime sacrificali o compia riti di altro genere in onore delle statue, ovunque essere si trovino, anche se nel più sperduto angolo della terra (*in nullo penitus loco, in nulla urbe*).

I simulacri vengono definiti dalla disposizione imperiale come «*sensu carentibus*», espressione già presente nel linguaggio dell'oratoria classica e che un poco sorprende all'interno di una disposizione legislativa. Era stato Quintiliano a soffermarsi sull'audacia argomentativa della cosiddetta traslazione, figura retorica che attribuisce a oggetti inanimati, appunto, *sensu carentibus*, una vita, dei sentimenti e delle emozioni⁸³. Il fatto è che per i pagani le statue delle divinità, ivi compresa quella della Vittoria, rappresentavano realmente dei ponti verso il divino e non dei semplici manufatti umani. Per Ambrogio si tratta di false credenze: «parlano di Dio ma

80 Con questi famosi decreti del 391, il primo indirizzato al prefetto del pretorio Albino, il secondo al prefetto augustale e al *comes* d'Egitto, vengono perentoriamente banditi i sacrifici sia pubblici che privati, tutte le cerimonie pagane ancora utilizzate nelle procedure politico-istituzionali, la chiusura dei templi e la conseguente venerazione dei simulacri posti al loro interno. Per i trasgressori è prevista, oltre al castigo divino, una pena pecuniaria ammontante a 15 libbre d'oro. Fa specie che siano espressamente chiamati a vigilare sull'osservanza della norma i sei governatori consolari, i quattro presidi e il personale subalterno e che la sanzione colpisca anche i *iudices* che abbiano fatto accesso ai luoghi pagani, confidando nell'impunità derivante dalla carica ricoperta. Sono previsioni che svelano una certa preoccupazione e difficoltà a debellare le pratiche pagane, evidentemente ancora molto diffuse.

81 Gli interventi contro gli eretici e gli apostati sono numerosi: con le costituzioni del 2 maggio 381 (CTh. 16.7.1), del 20 maggio 383 (CTh. 16.7.2) e dell'11 maggio 391 (CTh. 16.7.4), Teodosio pone delle importanti limitazioni in ambito testamentario ed ereditario. Poi, ancora, una costituzione 14 giugno 388 (CTh. 16.5.15) bandisce le riunioni degli eretici, un'altra del 9 giugno 391 (CTh. 11.39.11) conferma la loro esclusione dal consorzio civile.

82 CTh. 16.10.12 (8 novembre 392). Le pene, come si è accennato sopra, risultano notevolmente inasprite rispetto ai precedenti decreti: si passa dalla multa, alla confisca dei beni, alla morte e ciò a prescindere dallo *status* sociale del colpevole.

83 Quint., *inst.* 8.6.11.

adorano un simulacro⁸⁴», «Dio non vuole essere venerato nelle pietre⁸⁵», «credete che il vostro Dio sia di legno⁸⁶».

Anche Ammiano Marcellino⁸⁷, nell'indicare i segni del declino dell'impero, porta l'esempio di coloro che, servi della superstizione, ancora sperano di essere onorati con delle statue che, sottolinea l'autore, sono solo delle figure di bronzo *sensu carentibus*, ma dalle quali si aspettano «*plus praemii quam ex conscientia honeste recteque factorum*».

Il divieto di omaggiare i simulacri è talmente penetrante da investire anche la sfera privata delle divinità familiari e da rigettare in toto il compromesso della *dissimulatio* al quale si era appellato Simmaco. L'accondiscendenza che per quest'ultimo rappresentava la chiave di salvezza di Roma (o meglio, della 'romanità'), per Teodosio I, come pure per Ambrogio, si traduce in una colpevole adesione al paganesimo. Proprio nella sua *peroratio* finale⁸⁸ il vescovo milanese si scaglia contro questo modo ambiguo e utilitaristico di intendere la tolleranza. Lo aveva fatto, ancor prima di leggere la *Relatio* di Simmaco, ammonendo Valentiano II che se gli avesse dato contro, i vescovi non avrebbero potuto subirlo in silenzio («*pati et dissimulare non possumus*⁸⁹»). Lo farà, più velatamente, quando cercherà di convincere lo stesso Teodosio⁹⁰ a revocare l'ordine di ricostruzione della sinagoga incendiata nel 388 da un gruppo di cristiani, nei pressi del fiume Eufrate. La difesa della religione cristiana è prioritaria rispetto all'ordine pubblico che l'imperatore intende ripristinare dimostrandosi comprensivo e munifico con gli ebrei; da episcopo, rimarca Ambrogio, non gli è consentito essere accondiscendente, «*mihi non est integrum dissimulare*⁹¹».

84 Ambr., ep. 18.2 (Maur.).

85 Ambr., ep. 18.8 (Maur.).

86 Ambr., ep. 18.9 (Maur.).

87 Amm., 14.6.8. Sul significato da attribuire all'espressione *sensu carentibus* si veda E. PAPI, *Pietre dello scandalo*, Roma- Bari, 2017, p. 26. Più in generale, sui simulacri delle divinità come oggetto di culto nella religione romana, cfr. C. MASCOLO, *Dèi tra pareti. Le statue di culto nella pratica rituale a Roma*, Udine, 2022.

88 Ambr., ep. 18.39 (Maur.).

89 Ambr., ep. 17.13 (Maur.).

90 I rapporti non sempre piani tra Ambrogio e Teodosio meriterebbero una trattazione separata. Qui mi limito a ricordare il celeberrimo episodio in cui il primo vietò l'ingresso in Chiesa al secondo, ritenendolo responsabile del massacro della popolazione di Tessalonica del 10 agosto 390. Il conseguente atto di penitenza compiuto da Teodosio dimostra l'enorme influenza esercitata da Ambrogio in ambito politico, oltre che spirituale.

91 Ambr. ep. 40.31. In apertura della missiva (*id.* 40.2) Ambrogio aveva lodato quegli imperatori che garantiscono la libertà di parola, riferendosi tuttavia, nello specifico alla propria, e aggiungendo che sarebbe vergognoso vietare ad un vescovo di esprimere il proprio pensiero.

La legislazione imperiale, lunghi da considerarle meritorie, stigmatizza le azioni che dissimulano un precetto e le sanziona, specialmente se a commetterle siano un giudice o un funzionario imperiale. È curioso che nel 391, quando Simmaco ricopriva la carica di console⁹², gli sia stata indirizzata da Valentiniano II, Teodosio I e Arcadio una costituzione⁹³ nella quale gli imperatori dichiaravano di non permettere a nessuno «di fingere di ignorare le norme da loro a lungo ponderate». La previsione, come è stato chiarito in dottrina, non aveva, almeno al momento della sua formulazione, carattere generale, essendo stata espunta da un provvedimento⁹⁴ riguardante il diritto di prelazione dei *proximi* e dei *consortes* del venditore; quello che interessa rilevare è che il concetto di *dissimulatio*⁹⁵ risulta scolpito in termini dicotomici rispetto a quelli descritti da Simmaco nella sua relazione. Non mi sento di escludere che - al di là del contenuto non ‘religioso’ della costituzione - gli imperatori (Teodosio *in primis*⁹⁶) intendessero lanciare anche un messaggio subliminale al console romano che della *dissimulatio* aveva fatto il cuore pulsante della sua istanza e del suo pensiero⁹⁷.

Ancora più eclatante, ai fini di questa disamina, è il già citato decreto dell’8 novembre 392 (C. Th. 16.10.12), dove Teodosio I prevede una

92 La circostanza è attestata in CIL VI.1699.

93 CTh.1.1.2 [=brev.1.1.2]: «*Perpensas serenitatis nostrae longa deliberatione constitutiones nec ignorare quemquam, nec dissimulare permittimus*». Il testo della costituzione, emanata a Vicenza, verrà poi trasfuso in C. 1.18.12: «*Constitutiones principum nec ignorare quemquam nec dissimulare permittimus*».

94 Si pensa che la previsione fosse contenuta in CTh. 3.1.6, emanata sempre a Vicenza, nel 391 e con destinatario Simmaco. Sul punto si può vedere in primo luogo O. SEECK, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, rist. Roma, 1964, p. 278 e, più recentemente, A. BELLODI ANSALONI, *Linee essenziali di storia della scienza giuridica*, Rimini, 2014, pp. 114-115 e L. DI CINTO, *Nuove ricerche sulla «Interpretatio Visigothorum» al «Codex Theodosianus». Libri I- II*, Milano, 2016, p. 8.

95 Sul tema cfr. K. ROSEN, *Fides contra dissimulationem. Ambrosius und Symmachus im Kampf um den Victoriaaltar*, in JAC, 37 (1994), pp. 29-36.

96 La dottrina prevalente (tra tutti cfr. U. VINCENTI, *La legislazione contro gli apostati data a Concordia nell’anno 391 (C.Th. 16.7.4-5)*, in SDHI, 61 (1995), p. 408 e nt. 38 e I. FARGNOLI – P. BIAVASCHI – M.N. DEL GENIO, *La legislazione di Teodosio I (375-395): i primi quattro libri del Codice Teodosiano. Materiali per una Palingenesi delle costituzioni tardo-imperiali*, in Riv. Dir. Rom., 2005, p. 5) ritiene che autore della costituzione sia proprio Teodosio, che verosimilmente era di passaggio a Vicenza il 27 maggio 391 (ovvero nel luogo e nella data di emanazione della costituzione stessa).

97 Nel 388 Simmaco aveva sostenuto l’imperatore usurpatore Magno Massimo, giunto a Milano l’anno prima con il proprio esercito, e composto in suo onore un incauto panegirico. Eliminato Massimo, Teodosio I aveva graziato Simmaco sul quale pendeva un’accusa di lesa maestà. Quest’ultimo riuscì a rientrare in politica e, come detto, ad ottenere anche la carica di console. I precedenti conflitti con Teodosio, per quanto risolti grazie all’indulgenza dimostrata dall’imperatore, lo rendevano comunque un ‘osservato speciale’ al quale era opportuno rammentare di osservare scrupolosamente le norme imperiali.

sanzione *ad hoc* per i giudici, i difensori e i curiali di ogni città, qualora per indulgenza coprano i crimini degli eretici o, ricevuta una notizia di reato, facciano finta di non averla vista («*dissimulatione distulerint*»). Lo stesso dicasi per la costituzione emanata il 15 novembre 408 da Arcadio, Onorio e Teodosio II⁹⁸, nella quale, oltre a ordinare la rimozione dei simulacri pagani («se mai ve ne fossero ancora») e la conversione dei templi in edifici ad uso civico, gli imperatori, da un lato investono i vescovi di un potere esecutivo e di polizia nell'intento di reprimere ogni cerimonia o riunione pagana («*episcopis quoque locorum haec ipsa prohibendi ecclesiasticae manus tribuimus facultatem*»), dall'altro lato sanzionano i magistrati che «*haec eorum fuerint dissimulatione neglecta*», fingeranno di ignorare tali divieti⁹⁹.

98 CTh. 16.10.19.

99 In varie altre occasioni la legislazione imperiale inquadra la *dissimulatio legis* (ovvero il fingere di ignorare una norma) tra i fatti illeciti. In tal senso si possono vedere: CTh. 1.5.12 (11 ottobre 399) ove i vicari e i giudici ordinari vengono ammoniti che saranno ritenuti responsabili in caso di *dissimulata exactio* («*ad se, si dissimulata fuerit exactio, culpam esse referendam*»); CTh. 7.18.4.4 (15 giugno 380) sempre in tema di inosservanza dei provvedimenti imperiali da parte del *rector provinciae* («*Si autem rector provinciae propositam severitatem vel gratia vel dissimulatione distulerit, patrimonii atque existimationis damno subiciatur et in officii primores capitaliter vindicetur*»); CTh. 16.5.40 (22 febbraio 407) che, in termini simili alla precedente costituzione, multa il *rector provinciae* che abbia trascurato o rallentato i processi contro gli eretici («*Rector provinciae, si haec crimina dissimulatione vel gratia delata distulerit aut convicta neglexerit, sciatur se multa viginti librarum auri feriendum*»); CTh. 8.11.4 (2 febbraio 383) = C. 12.63.1, in tema di concussione da parte dei funzionari pubblici («*Quod si id sacrilega fuerit dissimulatione violatum, et accipientem pudoris fortunarumque manebit excidium et cogentem par poena multabit et officium triginta librarum auri vexatione quatiatur*»); CTh. 11.16.11 = brev.11.6.1 (1° aprile 357) sempre in tema di concussione da parte dei governatori *dissimulata* dai giudici, i quali vengono sanzionati penalmente per tale omissione («*Si eorum vel gratiosa conniventia vel ignobili dissimulatione temeritas admiserit curialis, eos quoque damni similis poena castiget*»); CTh. 11.30.8.1 (29 marzo 319), parimenti incentrata sulla colpevole 'dissimulazione' dei decreti imperiali da parte del giudice («*Nam decreta nostra debet ingerere iudicanti ut ipso etiam dissimulante iudice reluctari et tamquam manibus iniectis eos de iudicio producere ac rationum officio traditos statuti prioris nexibus obligare*»), alla quale si può affiancare CTh. 11.30.29 (22 settembre 362) in base alla quale «*Nam X librarum auri multae constituetur officium obnoxium, si statuta nostra aliqua fuerint dissimulatione violata*»; CTh. 12.1.146 (395) sulla mancata osservanza da parte dei curiali dei compiti loro assegnati («*Omnes igitur quos tegunt expellant, ne clementia nostra ob contumaciam dissimulantium in maiorem indignationem exurgat*»); CTh. 13.5.38 pr. (17 settembre 414) sull'attenzione riposta dal potere imperiale ai casi di omissione e *mala gestio* da parte dei prefetti urbani e dell'annona («*Dissimulationi et corruptelae urbani vel annonarii officii exquisitis remediis mansuetudo nostra prospexit*»); CTh. 14.3.12 (1° dicembre 370) sulla parificazione, a livello sanzionatorio, tra *dissimulatio* e frode («*In officium quoque poena competens exeretur, quod aut dissimulatione neglexerit aut fraude subtraxerit iudicem suum super vi legis et consuetudinis admonere*»); CTh. 16.2.34 = C. 1.3.13 (25 giugno 399) dove ad essere sanzionato è il mancato rispetto dei privilegi ecclesiastici fintamente ignorati («*Si ecclesiae venerabilis privilegia cuiusquam fuerint vel temeritate violata vel dissimulatione neglecta...*») e CTh. 16.6.6.1 del 21 marzo 413 («*Illud etiam, quod a retro principibus dissimulatum est et in iniuriam sacrae legis ab execrandis hominibus agitur...*»).

L'imperatore dimostra di conoscere la posizione dei giudici, troppo spesso inclini a lasciar correre, appunto a dissimulare, comportamenti ossequiosi al paganesimo. L'insistenza con cui vengono sanzionate simili omissioni rappresenta un tentativo di arginare una corruzione¹⁰⁰ dilagante in ogni settore degli ambienti giudiziari. Credo, tuttavia, che nel più ristretto ambito della lotta al paganesimo, possa affiancarsi anche un'ulteriore motivazione. Nei ripetuti ammonimenti alla figura del giudicante contenuti nella legislazione antipagana di età teodosiana, affiora il timore che le norme non venissero applicate, forse perché i giudici stessi in parte continuavano ad abbracciare i vecchi culti, o forse perché credevano, come Simmaco, che le tradizioni e i riti degli antenati potessero continuare a garantire un futuro a Roma. Ci guidano in questa direzione CTh. 16.10.11 (a. 391 d.C.) in forza della quale i giudici che facciano ingresso nei templi pagani, confidando nei privilegi che derivano dalla loro posizione, saranno multati come sacrileghi e CTh. 16.10.12 (a. 392 d.C.) che ordina siano sottoposti a processo i giudici che assolvano gli idolatri. L'impressione, che in questa sede non può che rimanere tale, è che il germe dell'intolleranza fosse stato seminato, quanto meno nella parte Occidentale dell'impero, in un terreno nel quale faticava ad attecchire subendo il freno di una sorta di 'obiezione di coscienza' esercitata da una consistente parte dei giudicanti.

8. UNA VITTORIA PERDENTE

Nell'epistola 57, inviata nel 393 all'imperatore Flavio Eugenio, Ambrogio ha modo di ribadire la posizione assunta nei confronti di Simmaco, avendo trovato ulteriore supporto nella legislazione dettata contro gli eretici e gli apostati, in particolare nel biennio 391-392 d.C., da parte di Teodosio I.

Si tratta di un documento di grande interesse storico perché ripercorre i molteplici tentativi di riportare nella *Curia Iulia* l'ara della Vittoria, da ultimo quello andato a buon fine grazie al consenso prestato da Eugenio e oggetto della missiva stessa. Il testo è rilevante anche (o soprattutto) per un altro motivo: esso costituisce la pietra tombale posta da Ambrogio sulla *querelle* dell'altare.

100 Come osserva U. VINCENTI, «*Ante sententiam appellari potest*». *Contributo allo studio dell'appellabilità delle sentenze interlocutorie nel processo romano*, Padova, 1986, p. 33 ss., in età tardo antica il sistema giudiziario era afflitto, oltre che dalla facile corruttibilità dei giudici, anche da altri gravi fattori tra cui la scarsa preparazione degli operatori del diritto (avvocati *in primis*), aggravata dalla difficoltà del reperimento e dell'individuazione delle norme applicabili.

Nonostante sia trascorso quasi un decennio dalla disputa con Simmaco¹⁰¹, il vescovo milanese torna sul tema della ‘*dissimulatio*’ mostrando come tale atteggiamento sia inaccettabile da parte del singolo cristiano e, ancor più, di chi, ricoprendo un ruolo politico, è deputato a gestire i rapporti con i «*reliqui*»¹⁰², ovvero coloro che sono rimasti colpevolmente fuori dal cerchio salvifico della vera fede. Egli stesso sostiene di aver inizialmente soffocato il dolore provato alla notizia del ripristino dell’altare, ma di non essere più riuscito a tacere («*dissimulare nunc mihi non licet*»¹⁰³).

L’avversione manifestata da Ambrogio e dalla legislazione teodosiana nei confronti del paganesimo e dei suoi ritualismi, è ora più che mai inconciliabile con l’indulgenza a suo tempo invocata dai senatori capeggiati dal prefetto dell’urbe.

Se ben guardiamo, all’ostilità manifestata verso gli eretici si accompagna un ferreo rigore nei confronti dei cristiani e dei convertiti ai quali si chiede di abbracciare la fede «*veraciter*» e «*intima mente*»¹⁰⁴, non essendo ammessa alcuna finzione tra modo di apparire e modo di sentire. Questa specularità tra sfera pubblica e sfera privata¹⁰⁵ costituisce un’altra presa di distanza da Simmaco, il quale sosteneva l’importanza di tenere in vita la vecchia *religio*, come parte dei tradizionali *mores*, senza pretesa di una sua effettiva condivisione da parte del potere imperiale.

La fede (quella cattolica, s’intende) diventa invece principalmente una questione di coscienza, un requisito spirituale da vagliare attentamente, soprattutto nei confronti dei neoconvertiti, i quali sono tenuti a compiere anche un radicale cambiamento di vita e di costumi. Colpisce una costituzione di Graziano dell’8 maggio 381¹⁰⁶, ascrivibile a una più ampia ope-

101 Si è supposto che a perorare la causa dei pagani di fronte ad Eugenio fosse stato nuovamente Simmaco. Non credo sia un’ipotesi fondata, da un lato perché Ambrogio lo avrebbe precisato come aveva fatto con riferimento all’episodio del 384, mentre invece parla genericamente di *legati ut templi redderes*; dall’altro lato, bisogna considerare che Simmaco nel 393 non ricopriva più la carica di prefetto dell’urbe e non aveva quindi la stessa ‘legittimazione’ e autorità per patrocinare la causa pagana di fronte all’imperatore. Più plausibile è pensare ad un suo ruolo svolto ‘dietro le quinte’ di cui, tuttavia, nulla sappiamo.

102 Il termine è adoperato da Teodosio I nell’Editto di Tessalonica per ricomprendere tutti coloro che non sono cristiani cattolici.

103 Ambr., *ep.* 57.11(Maur.).

104 Ambr., *ep.* 17.1 (Maur.).

105 Come osserva I. DIONIGI (a cura di), *La maschera della tolleranza*, cit., p. 21, per i cristiani questa separazione era inaccettabile, essendo «determinati a proclamare in pubblico ciò che onoravano in privato».

106 CTh. 15.7.8. Sul testo normativo della disposizione e sul suo inquadramento sociale cfr. L. SOLIDORO MARUOTTI, *I percorsi del diritto. Esempi di evoluzione storica e mutamenti del fenomeno*

razione di smascheramento del fenomeno delle finte conversioni, in forza della quale alle donne di umili condizioni era consentito abbandonare il palcoscenico, e il meretricio che sovente erano costrette a esercitare dietro le quinte, purché dimostrassero di coltivare una sincera fede cristiana e un'irreprensibile castità ad essa conforme, pena la revoca del beneficio.

Agli occhi di Ambrogio, anche l'autorità dell'imperatore va 'ridimensionata' e sottoposta a controllo. «Nessuno può costringerti a prendere una decisione», tuttavia, avverte Ambrogio rivolgendosi ad Eugenio: in merito all'altare della Vittoria «avresti dovuto consultare il vescovo¹⁰⁷». In una precedente occasione di attrito con Valentiano II, egli aveva affermato in termini simili che «l'imperatore è dentro la Chiesa, non sopra di essa, e se è un buon governante non ne disdegna i consigli, anzi li cerca¹⁰⁸», non avendo alcuna competenza in materia religiosa.

La premessa del rimprovero¹⁰⁹ mosso a Eugenio è che Dio detenga il primato su ogni autorità terrena (un riferimento è già presente nell'epistola 17 del 384: «anche voi imperatori siete al servizio di Dio onnipotente»). Eugenio, che ha osato ripristinare l'altare, deve quindi accettare il fatto che il potere imperiale non potrà mai eguagliare quello divino. A lui, come ad ogni altro imperatore, è fatto obbligo di ottemperare alla legge di Dio, qualificato, non a caso, come «sommo», ancor prima che «vero e vivo¹¹⁰».

A me pare che ad Ambrogio qui non preme tanto sottolineare, come aveva fatto nel 384 contro Simmaco, la fallacia e l'inutilità delle tradizioni pagane, ritenendola ormai una questione superata (seppur non ancora assimilata nella prassi), quanto invece ammonire il suo augusto interlocutore che non gli sarà possibile sottrarsi all'onnipotenza di Dio, il quale è in grado di leggere nell'intimo delle coscienze e di conoscerne i segreti («*Considera, imperator, quantus sit deus: corda omnium videt, conscientiam interiorem interrogat*»).

Il fine ultimo, si capisce, è consentire alle autorità ecclesiastiche di intervenire autoritativamente nelle questioni riguardanti la fede e le prati-

giuridico, vol. II, Torino, 2014, p. 65.

107 Ambr., ep. 57.10 (Maur.). A Valentiniano II, nella medesima situazione, Ambrogio (ep. 17.12 Maur.) aveva suggerito di consultare l'imperatore Teodosio.

108 La citazione «*imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est; bonus enim imperator quaerit auxilium ecclesiae, non refutat*» è estratta dal discorso che Ambrogio pronuncia contro il vescovo ariano Mercurino Aussenzio (*Sermo contra Auxentium* § 36, in coda ad Ambr., ep. 21 Maur.).

109 Secondo A. PAREDI, *Sant'Ambrogio*, cit. p. 433, l'epistola 57 contiene anche un'implicita scomunica di Eugenio.

110 Ambr., ep. 57.7 (Maur.).

che religiose¹¹¹, anche quando la loro trattazione richieda, come nel caso dell'altare della Vittoria, un intervento imperiale.

Per dare effettività a tale obiettivo, è necessario che l'imperatore riconosca che solo la religione cristiana potrà rendere universale e imperituro il suo potere. La svolta è solennemente annunciata da Ambrogio al termine dell'epistola a Eugenio: «rendiamo onore a Dio, a colui che volete accresca e garantisca il vostro potere¹¹²». Un proclama che non tarderà a riecheggiare nelle parole di Teodosio II: «il benessere dello stato dipende dalla religione con cui veneriamo Dio [...] Se la vera religione è osservata durante la vita senza cadere in errore, lo stato fiorirà stabilmente¹¹³».

Tutore dell'impero è ora, indiscutibilmente, Cristo, non una statua priva di *senso*. L'altare della Vittoria è destinato inesorabilmente a scomparire e a portare con sé un caposaldo dell'antica capitale: la tradizione di un (seppur selettivo) pluralismo religioso. Spostato da Teodosio nel 394 e distrutto per ordine di Alarico nel 410¹¹⁴, di esso non rimarrà più traccia. Roma invece proseguirà il proprio percorso di trasformazione giungendo a forgiare sulle spoglie degli antichi *mores*, come aveva auspicato Ambrogio, una nuova '*romanitas cristiana*'.

111 Sulla previa consultazione dei vescovi in materia religiosa da parte degli imperatori e sulla posizione di Ambrogio cfr. L. DE GIOVANNI, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano: saggio sul libro XVI*, Napoli, 1980, p. 38 ss.

112 Ambr., *ep.* 57.12 (Maur.). Questo pensiero era stato espresso da Ambrogio anche altrove, nei confronti di Valentiniano II: «Non fare l'errore di credere, imperatore, di avere un qualche diritto sulle cose divine... Se vuoi governare a lungo, devi sottometterti a Dio (Ambr., *ep.* 20.19 Maur.)».

113 L'enunciato è tratto dalla lettera di Teodosio II a Cirillo di Alessandria in occasione del concilio di Efeso nel 431. Cfr. Mansi, vol. IV, cc. 1111-1112: «*Pendet a religione qua deus colitur, nostrae reipublicae status... ut vera quidem religio per vitam inculcate actam, ipsa vero respublica constans ex utrisque florescat*».

114 Sulla scomparsa, ultima, della statua cfr. F. CANFORA (a cura di), *Simmaco, Ambrogio. L'altare della Vittoria*, Palermo 1991, p. 43. La dea Vittoria, uscita sconfitta dalla nostra disputa, avrà modo di prendersi una piccola rivincita, trovando ampio spazio nell'iconologia cristiana. Un esempio lo troviamo nell'apparato musivo della Basilica di Aquileia dove è rappresentata, secondo i canoni tradizionali pagani, una vittoria alata eucaristica, con il lauro e la palma, simboleggianti, nella visione paleocristiana, la ricompensa celeste. Ed è anche significativo che le vittorie alate siano alla base dell'iconografia degli angeli cristiani. Angeli ora, non più demoni.