

Considerazioni conclusive

di Alessandro Barbero

Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

[<http://www.retimedievali.it>](http://www.retimedievali.it)



Costantino il vincitore e il suo tempo

a cura di Roberto Delle Donne e Luca Arcari

Firenze University Press



Considerazioni conclusive

di Alessandro Barbero

L'autore discute i contributi dedicati al suo libro, soffermandosi in particolare su alcuni problemi metodologici e storiografici.

The author comments on the various contributions dedicated to his book, focussing in particular on some methodological and historiographical issues.

Secolo IV; Impero romano; Fonti; Falso; Autentico; Cristianesimo; Paganesimo.

4th Century; Roman Empire; Constantine; Sources; Forgeries; Genuine; Neurohistory; Christianity; Paganism.

Come si può immaginare, non è senza trepidazione che un medievista licenzia un libro su Costantino e attende di vedere che cosa gli accadrà nel corso della «splendida avventura», come la chiama Lucio De Giovanni: cioè la sua lettura e discussione da parte dei veri specialisti. Beninteso, il medievista giunto al termine della ricerca ha ormai chiaro non solo che aveva il diritto di studiare Costantino, ma ne aveva il dovere, e ha fatto malissimo a non studiarlo prima: pubblicare, come è capitato a chi scrive, una biografia di Carlo Magno senza aver prima studiato a fondo Costantino significa esporsi al rischio di non capire, o di interpretare male, molte cose fondamentali. E non parlo solo del fatto che il medievista, abituato a leggere e ripetere che Carlo Magno divise il suo impero fra i tre figli per effetto d'una concezione patrimoniale della sovranità, retaggio della sua arretratezza di barbaro, si trova alquanto spiazzato leggendo in Eusebio che Costantino fece esattamente la stessa cosa, dividendo l'impero e «assegnandolo ai suoi eredi come una sostanza di famiglia». Ma se sotto certi aspetti l'età costantiniana risulta addirittura più familiare al medievista che non agli antichisti – si veda l'immensa importanza che evidentemente rivestiva, per la costruzione del consenso, la distribuzione di larghe porzioni del patrimonio imperiale per via di *beneficium principis*, una prassi a cui gli specialisti del periodo hanno finora dedicato un'attenzione minore di quel che parrebbe logico al medievista –, è chiaro che ad ogni passo lo studioso si trova a confrontarsi con metodologie, tecniche e *background* culturali a lui poco familiari, e il rischio di fraintendere completamente i termini della questione è sempre presente.

La discussione organizzata da Roberto Delle Donne e da Luca Arcari alla «Federico II», di cui qui si pubblicano gli interventi, ha coinvolto essenzialmente studiosi del versante religioso; tutti hanno additato direzioni in cui la riflessione potrà utilmente essere allargata. Lucio De Giovanni pone un problema metodologico cruciale, osservando che «ogni libro su Costantino dovrebbe forse riguardare più che la persona dell'imperatore, il tempo in cui egli vive». Troppi dei termini che impieghiamo discutendo di lui, a partire dai più essenziali, come cristiano e pagano, sono così polisemici e carichi di storia che prima di azzardarsi a introdurli occorrerebbe una discussione preliminare su ciò che potevano significare al suo tempo, e non solo: su ciò che potevano significare per un retore latino, per un vescovo greco, per un militare illirico. Certo, si tratta di parole: di quel tempo noi conosciamo piuttosto bene i discorsi – su cui esiste ormai una letteratura sterminata, e di straordinaria sottigliezza metodologica – e molto male le concrete realtà sociali ed economiche. Parecchio, probabilmente, si potrà ancora ricavare dall'analisi delle fonti legislative, di cui gli storici – in quanto distinti dagli specialisti di storia del diritto – si sono finora occupati in modo rapsodico, e anche qui la lezione di De Giovanni è indiscutibile: è sull'orizzonte di un'intera epoca, e non di una biografia, che il lavoro va proseguito.

Luigi Canetti mi toglie il dubbio d'essere stato provocatorio, quando ho scelto di intitolare «Adulatori e ideologi» il capitolo in cui presento, fra l'altro, Eusebio di Cesarea – giacché non esita, sia pure per l'interposta persona di Bertolt Brecht, a proporre un termine più forte. La definizione di «minimalismo storiografico» che impiega per il mio libro è da tempo corrente, mi par di capire, negli studi biblici, riferita in particolare a quegli studiosi che segnalano il ruolo dell'ideologia nella redazione della Bibbia e sottolineano la mancanza di riscontri circa la storicità dell'antico Israele; è una definizione in cui mi riconosco pienamente, soprattutto se, come è auspicabile, il termine verrà adottato in questo senso dall'insieme della professione, evitando le confusioni tuttora possibili con usi alternativi e spregiativi. Quanto al paragone con Paul Veyne, se a proposito di Costantino il terreno comune è davvero poco, chiunque sarebbe onorato di essere messo a confronto con chi per primo ha avuto il coraggio di dire che per capire l'impero romano, dovremmo cominciare a chiamarlo l'impero greco-romano.

Con il suo riferimento alla *neurohistory* e alle teorie cognitive, l'intervento di Luca Arcari introduce una prospettiva analitica a cui senza dubbio non ho dedicato sufficiente attenzione, mostrando come intorno al sogno, o alla visione, di Costantino si possa costruire un discorso assai denso, in cui il rapporto fra il *leader*, o meglio l'«agente visionario», e i suoi seguaci viene rideclinato in termini addirittura fisiologici. Indubbiamente rispetto alla complessità di questa proposta l'interrogativo «se Costantino abbia davvero sognato alla vigilia della battaglia di Ponte Milvio» può apparire mal posto – o, come dice più cortesemente Arcari, pessimistico, che poi suona come una traduzione più critica del «minimalismo» evocato da Canetti. Su questo aspetto, straordinariamente stimolante, della riflessione di Arcari vorrei so-

fermarmi un po' di più, esplicitando gli interrogativi che suscita; e mi scuso se sul suo intervento, come poi su quello di Laurent Guichard, mi tratterò più a lungo, come quelli che mi hanno costretto più vigorosamente a confrontarmi con problematiche epistemologiche a me non troppo familiari.

In via preliminare, vorrei però segnalare il rischio che la seduzione della teoria segmenti la comunità degli storici in gruppi non comunicanti. Mi spiego: davanti all'ingenuità della domanda da cui sono partito – se cioè Costantino abbia sognato o no, giacché c'è una fonte narrativa che gli attribuisce un sogno e altre che non lo fanno – posso benissimo immaginare degli storici (non ce ne sono, credo, fra gli attuali specialisti di Costantino, ma questo conferma ulteriormente il rischio cui accennavo) che citando Hayden White negherebbero alla radice la possibilità di arrivare alla verità dei fatti partendo da una o più narrazioni: per loro, il discorso possibile sarebbe solo sulle narrazioni stesse (e confesso che in questo caso, per quanto lontano io possa sentirmi sul piano teorico dalle loro posizioni, di fatto la mia analisi non si è molto allontanata da questo piano). Mi pare invece che la prospettiva epistemologica suggerita da Arcari presupponga comunque un fatto, intorno a cui le fonti costruiscono le loro strategie narrative: la *cognitive science of religion* affronta precisamente «il problema dei contatti col mondo “altro” e della memoria selettiva che permette la loro “messa in cultura” in resoconti scritti» – si tratta dunque di ricostruire il rapporto tra un fatto, e i racconti che ne sono stati proposti. Mi pare chiaro che fra un approccio teorico alla Hayden White e questo che possiamo chiamare alla Geertz o alla Smail il rischio di incomunicabilità sia assai forte (per non parlare di Paul Veyne, giacché di fronte alla *Storia profonda* di Smail non può non venire in mente una delle affermazioni decisive di *Comment on écrit l'histoire*: «Le monde sublunaire n'a de profondeurs nulle part; il est seulement très compliqué»).

Senonché, nella prospettiva offerta da Arcari, i fatti in sé, di cui in effetti non sappiamo nulla se non tramite le fonti che variamente li raccontano, appaiono come una sorta di presupposto arbitrariamente ipotizzato, ancorché nebuloso («ciò non ci impedisce di ritenere che Costantino abbia vissuto particolari esperienze comunicate e reinterpretate come di contatto diretto col sovrannaturale»), e non come un obiettivo della ricerca. C'è in questo un'ambiguità che rischia di invalidare alla radice l'intero procedimento: non sono sicuro che una frase come «sebbene non si possa dire che tipo di esperienza l'imperatore abbia effettivamente vissuto a Grand e a Ponte Milvio, è possibile ritenere che esperienze di questo tipo siano state abilmente assunte come strumenti di consolidamento di una particolare immagine del potere» non contenga un'aporia logica. Di quale tipo, insomma, se non si può dire?

Questa assenza, o impossibilità, di una verifica del “reale”, sia pure tra virgolette come piace ad Arcari, lo trasforma in una sorta di convitato di pietra la cui presenza/assenza disturba. Giacché poi non è ben chiaro se le esperienze che stiamo ipotizzando precedano la loro comunicazione e reinterpretazione in occasione, ad esempio, di cerimonie militari, come parrebbe dai passi citati finora, o si risolvano in quelle stesse cerimonie, come risulterebbe da altri

passi («non stupisce, dunque, che Costantino stesso abbia potuto modulare, o anche avallare declinazioni di forme di ritualità pubblica come vere e proprie esperienze di contatto diretto e in prima persona col sovrannaturale, così da trasporle in un *medium* religioso e comunicativo il più ampio e aperto possibile»). Cercare di stabilire se, quando, dove e come Costantino abbia fatto qualcosa del genere non fa parte, si direbbe, dell'agenda; come se il piacere di applicare a un determinato nodo di avvenimenti e di fonti un approccio teorico sofisticato, e di costruire intorno al fatto uno steccato interpretativo, rappresentasse il solo fine dell'analisi.

In questo senso, nella prospettiva della *neurohistory* la contrapposizione tra “verità” e “falsità” non è affatto sorpassata, è semplicemente ignorata. E non solo, si badi, per quanto riguarda ciò che effettivamente Costantino può aver fatto o detto, il che non è troppo grave dato che verosimilmente non lo sapremo mai; ma anche per quanto riguarda l'identificazione stessa dell'«agente visionario» di cui si parla. Giacché continuiamo a non sapere se la strategia al centro dell'indagine – la declinazione di «esperienze psicotrope vissute soprattutto in contesti di ritualità militare pubblica, secondo le forme di un racconto che trasforma tali esperienze come contatti diretti e in prima persona con il sovrannaturale» – sia stata applicata in prima persona da Costantino, raccontando ai suoi soldati, quel mattino, di aver sognato, o raccontando a Eusebio, molti anni dopo, di aver visto una croce in cielo; o se sono stati Lattanzio ed Eusebio a manipolare di loro iniziativa banali «rituali di natura divinatoria messi in atto in situazioni come una battaglia o una campagna militare».

Un altro problema su cui l'analisi di Arcari invita ad interrogarsi è quello dei margini di manipolazione consapevole consentiti da una data società e dai suoi stati d'animo. Posto che alla vigilia della battaglia i soldati romani, in qualunque epoca e qualunque contesto, si attendevano che il loro generale annunciasse un sogno propizio; posto che quell'annuncio aveva certamente l'effetto che i *neurohistorians* chiamano di “teletropia”, e che indubbiamente gli antichi conoscevano benissimo anche senza usare questa parola greca per designarlo; concesso che il generale, la sera della vigilia, si coricasse sotto la tenda aspettandosi di sognare; dobbiamo supporre a questo punto che l'effetto psicotropo di quell'aspettativa bastasse *sempre* a farlo sognare davvero, o a convincerlo di aver sognato, che è la stessa cosa? A mio parere, dobbiamo considerare anche la possibilità che Costantino, al risveglio, si sia accorto con sgomento di non aver sognato; e abbia deciso di supplire alla pigrizia della divinità dichiarando comunque che il sogno c'era stato. Questo non significa attribuirgli una visione cinica e disincantata come quella che Thornton Wilder, in un vecchio romanzo peraltro molto divertente, attribuiva a Giulio Cesare (il quale, alla vigilia di una seduta in Senato, lascia un appunto al segretario incaricandolo di procurargli tre pronostici favorevoli e tre sfavorevoli, dato che non sa ancora cosa gli servirà); ma bisogna pur porsi il problema di quanto, in una data società, l'individuo sia totalmente assorbito dai meccanismi mentali dominanti, e quanto spazio abbia per guardarli dal di fuori e manipolarli a mente fredda.

Ancora un altro spunto di riflessione è offerto dall'ultimo paragrafo dell'intervento di Arcari, là dove sottolinea come una storiografia ormai molto abbondante e convincente «enfaticizz[i] la fluidità e la pluralità delle identità religiose tardo-antiche e sottoline[i] le aree di sovrapposizione» fra pagani e cristiani. Osmosi, interazione e passaggi di campo dominano oggi la nostra rappresentazione di quelli che un tempo ci apparivano come due campi trincerati contrapposti. Qui vorrei introdurre una cautela, che non è rivolta all'analisi di Arcari, ma più in generale a tutti noi: dobbiamo fare attenzione alla deformazione che la contingenza del passato inevitabilmente subisce sotto il nostro sguardo. La durata del tempo reale per noi svanisce, e come Dio noi contempliamo la contingenza vedendo al tempo stesso il suo passato e il suo futuro. Se ci sforziamo di immaginare quegli stessi fenomeni immersi in un tempo coloso e opaco come quello dell'esperienza vissuta, osmosi e interazioni non ci appariranno forse in così netta contraddizione coll'immagine oggi screditata di due campi avversi e separati. Basta pensare alla contrapposizione tra fascismo e comunismo negli anni Venti e Trenta, che gli storici del futuro sempre più, purtroppo, vedranno come due campi così simili in termini sociologici e ideologici, e soggetti a così intensa osmosi e così frequenti passaggi di campo, da non riuscire più a capire la reale ferocia con cui le persone, prigioniere della loro unica vita, vivevano quella contrapposizione frontale.

Oltre a suscitare queste riflessioni, molte delle quali mi avrebbero fatto comodo se le avessi fatte prima di licenziare il libro, Luca Arcari ha concettualizzato con eleganza quella che a mio giudizio rimane l'interpretazione più probabile della narrazione eusebiana: un «processo di ripensamento e retroproiezione, su tutta la vicenda di Costantino, di una "identità" religiosa sostanzialmente fissa e il più possibile univoca», che s'incentra su «una idea di conversione come evento improvviso e totalizzante»: conversione di cui non c'era traccia, in questi termini, né in Lattanzio, né nello stesso Eusebio dell'*Historia Ecclesiastica* (per non parlare di quell'oratore, purtroppo non evocato nella discussione, che ancora nel 321, a Roma, ricorda come un fatto notorio la presenza d'un esercito di guerrieri celesti inviati dagli dèi in soccorso di Costantino nella campagna contro Massenzio: quello lì, d'una spettacolare conversione dell'imperatore non aveva mai sentito parlare). Gli invidio, e gli ruberò, il felice termine di «cementificazione» di una certa visione del rapporto tra l'imperatore e il cristianesimo, che definisce in modo esemplare il senso dell'operazione compiuta da Eusebio.

E veniamo all'intervento di Laurent Guichard; il quale osserva che un'analisi separata delle diverse categorie di fonti, come quella proposta in *Costantino il Vincitore*, rischia di disperdere dati che in certi casi sarebbe stato meglio riunire. Gli esempi che offre mi confermano in realtà di aver fatto una scelta giusta. Se le campagne militari di Costantino appaiono nel libro con ben poca chiarezza, è perché in effetti non ne sappiamo proprio niente, e le fonti che vi fanno riferimento a tutto mirano tranne che a offrirne un resoconto accurato; gli studi, che non mancano di certo, su quelle campagne offrono un'immagine illusoria, ottenuta attraverso un montaggio di elementi disparati e di illazioni,

di cui è bene fare *tabula rasa*. Quanto alla «politica religiosa» di Costantino, quel che avrei voluto evitare era proprio l'idea preconcepita che quando cerca di risolvere i litigi fra i cristiani d'Africa nel 313, o quando decide di introdurre delle eccezioni al riposo del *dies Solis* dieci anni dopo, Costantino stia operando all'interno di una scatola con quell'etichetta, sconnessa dal restante flusso della sua attività, e studiabile separatamente.

Nel discutere il contributo di Guichard non posso fare a meno di notare che talvolta lo studioso sembra fraintendere quel che io scrivo. Avrei affermato che la visione di Apollo nel 310 al santuario di Grand è inventata, e anzi più in generale rifiuterei di ammettere «la possibilité d'une expérience religieuse authentique du point de vue de l'expérienceur». Sarei molto curioso di sapere dove Guichard ha letto tutto questo; ma è comunque una notazione sintomatica dell'atteggiamento corrente in certa storiografia costantiniana. L'elementare cautela metodologica, consistente nel sottolineare che di quegli eventi noi abbiamo solo delle narrazioni altrui, più o meno interessate, e di conseguenza non potremo mai sapere che cosa, soggettivamente, Costantino ha sperimentato in quel momento, è così fuori moda da venir interpretata, e distorta, nel senso di un radicale scetticismo. Prigioniero di questa interpretazione, Guichard si stupisce che io possa accennare all'ipotesi che un sogno di Costantino abbia scatenato la sua decisione di far uccidere Crispo e Fausta. Beninteso, vengo così giustamente punito per aver ceduto, una volta, al vezzo di formulare ipotesi gratuite per spiegare un fatto di cui non sappiamo niente! Ma la contraddizione che crede di vedere Guichard non c'è, tant'è vero che poche righe prima ho scritto: «non c'è dubbio che Costantino, in vecchiaia, era convinto di ricevere regolarmente visioni divine o così lasciava intendere», e che forse «il vecchio autocrate ci credeva davvero» (pp. 156-157). In compenso, nel passo in questione mi guardo bene dall'attribuire a Eusebio un'allusione all'omicidio di Crispo e Fausta, come ha creduto di capire Guichard.

Lo studioso è intervenuto recentemente sul tema della visione del 310, e si capisce che su questo problema il suo contributo sia particolarmente ricco: che l'identificazione tradizionale col santuario di Apollo a Grand non sia in realtà provata, è un'acquisizione importante che rende ancora più debole la tesi di Peter Weiss. Quando si tratta del sogno, o visione, del 312, però, il suo modo di argomentare lascia perplessi dal punto di vista logico. Io ho osservato che se il racconto di Lattanzio corrispondesse a una realtà di fatto, un evento clamoroso come l'iscrizione di un *signum* cristiano sugli scudi dei soldati di Costantino alla vigilia d'una battaglia poi trionfalmente vinta avrebbe dovuto lasciare qualche traccia nelle rappresentazioni iconografiche di quei medesimi scudi prodotte di lì a poco, sull'Arco e sulle monete; il fatto che quelle tracce non ci sono è, mi pare, un possibile indizio che l'avvenimento raccontato da Lattanzio non abbia in realtà avuto luogo. Guichard trova sbagliato il ragionamento, perché, dice, se il racconto di Lattanzio è un'invenzione *a posteriori*, allora è inutile cercarne una conferma nelle fonti iconografiche coeve. Ma che il racconto di Lattanzio sia un'invenzione, con buona pace di Guichard, non è un postulato di cui si possa essere convinti già prima di cominciare – è una

persuasione che nasce, semmai, proprio dopo aver constatato l'assenza di riscontri.

Guichard procede poi a dichiarare che nella valutazione dell'iconografia e del linguaggio «les changements sont beaucoup plus significatifs que les permanences»; tanto da stupirsi («il y a quelque chose d'étonnant», n. 11) che io abbia potuto «mettre en balance les traits chrétiens et les permanences païennes». Questa, che si presenta come un'affermazione metodologicamente sofisticata, è in realtà un luogo comune basato su nient'altro che sul banale buon senso, da cui Marc Bloch invitava gli storici a diffidare. Applicato meccanicamente alle situazioni più diverse, permette in questo caso di ignorare che nell'iconografia monetaria romana non c'erano affatto permanenze inconse: al contrario, era un'iconografia continuamente sorvegliata dal potere e cambiata ad ogni mutar del vento. Tant'è vero che nel 318 tutte le zecche dell'impero riceveranno simultaneamente l'ordine di abbandonare le coniazioni bronzee dedicate al dio Sole, e non ci si può liberare di questa data semplicemente decidendo che Costantino s'era allontanato da quel dio già prima, ma che fino a quel momento – e chissà perché – aveva prevalso il peso della tradizione.

Quanto ai piatti della bilancia, sarebbe bello poterli usare, se nella monetazione, o nell'Arco di Costantino, si confrontassero tratti cristiani e «permanenze» pagane; ma non è così, perché ci sono soltanto queste ultime. E ridurle a mere permanenze è certamente più facile se ci si ostina a perpetuare quella che mi sembra la più vistosa lacuna delle interpretazioni correnti dell'Arco, il totale silenzio, cioè, sulle immagini di Costantino che sacrifica agli dèi, ottenute per riuso e modifica di bassorilievi più antichi, e che invece, mi pare, dovrebbero d'ora in poi entrare a pieno titolo nella discussione. Ma anche ammesso che queste immagini, come quelle del dio Sole sulle monete, costituiscano – come dice Guichard, con quelle formule attraenti a cui la lingua francese si presta così bene – «plutôt qu'un discours *du* prince... un discours *sur* le prince», e che «comme tout acte de langage, ces frappes reposent sur la maîtrise partagée des codes de communication; maîtrise qui permet l'intercompréhension», lo studioso non si avvede che non c'è, a controbilanciarle, nessuna testimonianza iconografica, per quegli anni, di una scelta cristiana, da mettere sull'altro piatto della bilancia; e nessuna è un po' poco. Con tutto questo, sarei io a *postuler* che Costantino si sia convertito più tardi; ma forse in francese questo verbo non ha il senso perentorio che ha nel linguaggio scientifico italiano.

La reazione di Guichard è particolarmente sintomatica, in quanto è quella d'uno studioso che negli ultimi anni si è impegnato a fondo nella discussione sulla religiosità costantiniana – purtroppo per me, e non solo nel caso di Grand, con interventi usciti troppo tardi perché potessi approfittarne – e che trova un po' eccessiva, benché a volte salutare, la revisione da me proposta. Così, ricordare che di fronte ai documenti pubblicati da Eusebio l'unico atteggiamento scientifico è di non darne per scontata l'autenticità significa mostrarsi «a priori méfiant», che per qualche motivo (ma anche qui sarà il mio francese a essere insufficiente) non mi sembra una definizione simpatetica; e

i dubbi ostinatamente ripetuti davanti a ogni nuovo documento finiscono per apparirgli «trop systématiques», come se fosse doveroso, in qualche caso, fare delle eccezioni e sospendere l'*epoké*. Molto giusta, beninteso, è la sua osservazione che improprietà o incoerenze di un testo possono a volte dipendere dalle circostanze della sua trasmissione, e non debbono dunque essere sopravvalutate. A Guichard, però, come purtroppo a quasi tutti, non preme stabilire se i documenti siano autentici o falsi, ma stabilire che sono autentici («des prises de position plus fermes sur l'authenticité des documents sont attendues»). E tuttavia mi rendo conto che la sospensione costante del giudizio può essere irritante, e che Guichard non ha torto di spazientirsi quando, dopo aver sostenuto (pp. 199-201) che l'editto di Costantino contro gli eretici è più probabilmente falso che autentico (ma la certezza non c'è), suggerisco (p. 418) che se fosse autentico, è a questo editto che potrebbe riferirsi una costituzione di Valente del 377. Via, Guichard ha ragione, occorrono «des prises de position plus fermes»: è un'eredità che speriamo di aver lasciato al dibattito futuro.

Dove però è difficile dargli ragione, è dove afferma che io attribuirei la legge XVI.9.2 contro gli ebrei a Costanzo II per la sola ragione del suo tono più aggressivo, dimenticando di notare che questa legge è attribuita a Costanzo II dal Codice Teodosiano – per cui l'onere della prova spetterebbe semmai a chi senza un motivo al mondo pretende di attribuirla a Costantino – e che l'argomento su cui maggiormente insisto non è affatto il tono, ma il fatto che le disposizioni di questa legge sono in flagrante contraddizione con *Sirm.* 4, del 335, sicuramente di Costantino. Pretendere che in questo modo chi scrive «escamote la nécessaire discussion, très technique, sur les éléments de datation» è un mezzuccio per lasciar credere che ci siano chissà quali elementi probatori trascurati da chi scrive; il lettore si rassicuri: non ce n'è nessuno, tant'è vero che i pareri sono tuttora discordi. Ma è abbastanza chiaro che Guichard appartiene e vuole appartenere al *mainstream* degli studi costantiniani attuali, a quella folla di studiosi persuasi che Costantino abbia prodotto «une législation chrétienne» e che addirittura esista un «ensemble imposant des lois constantiniennes ayant trait au christianisme», proposizione stupefacente che l'autore avrebbe molti problemi a sostanziare con degli esempi concreti.

Rimane un ultimo tema, di cui Laurent Guichard si è occupato di recente, e cioè il catecumenato e il battesimo di Costantino. La sua competenza in materia – ma le fonti sono quelle che sono, esilissime: il resto è pura speculazione, per quelli che credono alla sua utilità – non giustifica il tono con cui affronta la questione. Può darsi che lo Yarnold non abbia dimostrato, come a me pareva (p. 223 n.), che Costantino prima di ricevere il battesimo non era ancora neppure catecumeno; è però Eusebio a dirci esplicitamente che l'imperatore non era «partecipe dei sacri misteri», non poteva cioè assistere all'Eucarestia, com'è ovvio dato che non era battezzato. A questo punto, sostenere che Costantino in quanto catecumeno era «membre de l'Église, rituellement et sociologiquement chrétien» è irrilevante, giacché nessuno lo nega, men che meno chi scrive: l'unico punto su cui mi sono soffermato è l'impossibilità per Costantino, catecumeno o no, di trattenersi in chiesa al momento

dell'Eucaristia, impossibilità confermata perfino da Eusebio. Che Guichard ritenga di avere opinioni diverse da «AB», «sur cette question du *Church-going* constantinien», è dunque assai bizzarro, poiché si tratta di questioni su cui non è possibile avere alcuna opinione – si tratta di fatti, una volta che si ammetta, come Guichard ammette, il battesimo in punto di morte. Sulla precocità, o meno, della conversione di Costantino ognuno invece rimane della sua opinione, giacché, per quante dimostrazioni si possano offrire, qui alla fine proprio di opinioni, tristemente, si tratta, e le opinioni sono impermeabili ai fatti e ai ragionamenti. Lo dimostra la conclusione a cui arriva Guichard dopo tanta fatica: «La conversion précoce de Constantin... me semble devoir être acceptée, ce qui conduit aussi à accepter que le prince ait pu très tôt s'exprimer en chrétien». Di fronte a un ragionamento così stringente, a che scopo argomentare oltre?

Alessandro Barbero
Università degli Studi del Piemonte Orientale
alessandro.barbero@uniupo.it