


Henryk Pietras SJ

 <https://orcid.org/0000-0002-9844-6822>

Pontificia Università Gregoriana

 <https://ror.org/02th47404>

La costituzione di Valentiniano II e Teodosio I del Codice Teodosiano (XVI, 1, 4): legittimazione dell'«arianesimo», oppure tentativo di conciliazione?

 <https://doi.org/10.15633/ps.30105>

Article history • Received: 17 Sep 2025 • Accepted: 30 Oct 2025 • Published: 31 Mar 2026

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

La costituzione di Valentiniano II e Teodosio I del Codice Teodosiano (XVI, 1, 4): legittimazione dell'«arianesimo», oppure tentativo di conciliazione?

Questa costituzione concedeva il diritto di assemblea agli omei, i quali professavano la piena somiglianza del Figlio al Padre rifiutando la consustanzialità nicena, ponendosi così in contraddizione con il precedente sostegno di Teodosio ai cristiani niceni. L'articolo cerca di rispondere al perché l'imperatore abbia mutato il proprio atteggiamento e analizza le sue altre azioni volte a placare le dispute tra i diversi gruppi cristiani.

Parole chiave: arianesimo, omeismo, Milano, Ambrogio

Abstract

Constitution of Valentinian II and Theodosius I from the Theodosian Code (XVI, 1, 4): legitimisation of 'Arianism' or an attempt at reconciliation?

This constitution gave the right to assemble to the Homoeans, who professed the full similarity of the Son to the Father, rejecting the Nicene consubstantiality, which contradicted Theodosius' earlier support for the Nicene Christians. The article seeks to answer the question of why the emperor changed his attitude and analyses his other actions aimed at extinguishing disputes between different Christian groups.

Keywords: Arianism, Homoeism, Milan, Ambrose

Nel Codice di Teodosio, al capitolo primo del libro sedicesimo *De fide catholica*, si trova la costituzione del 23 gennaio 386 che stupisce i commentatori perché legalizza le riunioni dei cristiani che professano un credo diverso da quello niceno. Un dato sorprendente, dato che la legislazione imperiale dell'epoca sembra essere decisamente favorevole alla «fede nicena», almeno dal punto di vista dei commentatori cattolici.

La costituzione si presenta nei termini seguenti:

1. 4¹. Mediolanum (23 Ianuarii 386)

Imppp. Valentinianus, Theodosius et Arcadius AAA.² ad Eusignium praefectum praetorio³.

Damuscopiam colligendi his, quisecondumeasentiunt, quae temporibus divae memoriae Constanti sacerdotibus convocatis ex omni orbe Romano expositaque fide ab his ipsis, qui dissentire noscuntur, Ariminensi⁴ concilio, Constantinopolitano⁵ etiam confirmata in aeternum mansura decreta sunt. Conveniendi etiam quibus iussimus patescat arbitrium, scituris his, qui sibi tantum existimant colligendi copiam contributam, quod, si turbulentum quippiam contra nostrae tranquillitatis praeceptum faciendum esse temptaverint, ut seditionis auctores pacisque turbatae ecclesiae, etiam maiestatis capite ac sanguine sint supplicia luituri⁶,

1 Cf. J. Gaudemet, *Orthodoxie et interpolations. A propos de CTh XVI, 1, 4 et XVI, 4, 1*, «Revue de Droit Canonique» 11 (1961), pp. 157–165.

2 Arcadius (377/378–408), Augusto A. D. 395.

3 Eusignus, praefectus praetorio Italiae et Illirici A. D. 386–387. Cf. *The prosopography of the later Roman Empire*, vol. 1: A. D. 260–395, eds. A. H. M. Jones, J. R. Cambridge 1971, pp. 309–310.

4 Ariminum (359): I. *Definitio homoousianorum*, in: *Acta synodalia, ann. 50–381*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, pp. 226–235 (*Synodi et Collectiones Legum*, 1); L. De Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, Napoli 1985, pp. 35–39.

5 Constantynopolis (360): I. *Formula fidei*, in: *Acta synodalia, ann. 50–381*, pp. 243–245.

6 Cf. R. A. Bauman, *The crimen maiestatis in the Roman Republic and the Augustan Principate*, Johannesburg 1967; M. Dyjakowska, *Crimen laesae maiestatis: studium nad wpływami prawa rzymskiego w dawnej Polsce*, Lublin 2010.

manente nihilo minus eos supplicio, qui contra hanc dispositionem nostram obreptive aut clanculo supplicare temptaverint⁷.

Dat. X kal. feb. Mediolano Honorio⁸ nob[ili]. p[uer]o. et Evodio⁹ cons.¹⁰

1, 4. Milano (23 gennaio 386)

Gli Imperatori Valentiniano, Teodosio e Arcadio, Augusti, a Eusinio, prefetto del pretorio.

Diamo il permesso di radunarsi a coloro che hanno opinioni conformi a quanto stabilito al tempo di Costanzo di sacra memoria nel sinodo di Rimini e confermato a Costantinopoli, in modo che rimanga per sempre, dopo che sono stati convocati sacerdoti da tutto il mondo romano e coloro che sono noti per avere opinioni contrarie hanno fatto una confessione di fede. Abbiamo anche ordinato che siano liberi di decidere in merito al loro raduno, e che coloro che pensano che solo a loro sia stato concesso il diritto di radunarsi sappiano che se tenteranno di fare qualsiasi disordine contrario al comando di Nostra Grazia, come autori di disordine e di disturbo della pace della Chiesa pagheranno persino con la loro testa e il loro sangue come per un'offesa alla maestà. La stessa pena di morte attende coloro che, contrariamente a questa Nostra istruzione, cercheranno con l'inganno e in segreto di supplicare.

Dato 10 giorni prima delle Calende di febbraio a Milano, durante il consolato del nobile giovane Onorio e di Evodio.

Consideriamo innanzitutto gli autori: Valentiniano II aveva all'epoca 15 anni (era nato a Treviri nell'anno 371) e governava in suo nome la madre, Giustina, contraria al credo niceno e definita «ariana» dai suoi

7 *Adversus capitis poenam*—cf. Johannes Chrysostomus, MtHom XLVI, 2; *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, Kraków 2008 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 23), pp. 61–62; Augustinus, *Epistula* 185; cf. L. De Giovanni, *Il libro XVI*, pp. 79–80; T. Pawluk, *Stosunek Kościoła pierwszych wieków do kary śmierci*, «*Prawo Kanoniczne*» 20 (1977) 3–4, pp. 209–223.

8 Cf. *The prosopography of the later Roman Empire*, vol. 1, p. 442.

9 Cf. *The prosopography of the later Roman Empire*, vol. 1, p. 297.

10 Il testo con le note parzialmente modificate da: *Codicis Theodosiani liber sextus decimus*. *Kodeks Teodozjusza*. *Księga szesnasta*, opr. M. Ożóg, M. Wójcik, tłum. A. Caba, Kraków 2014 (*Synody i Kolekcje Praw. Synodi et Collectiones Legum*, 7), pp. 4–5 [di seguito: CTh].

avversari ideologici. Il suo (loro) dominio comprendeva l'Italia, l'Illiria e l'Africa. Teodosio regnava in Oriente dal 379. Arcadio, figlio di Teodosio, aveva solo nove anni (nato intorno al 377). Gli autori effettivi della costituzione potrebbero quindi essere Giustina e Teodosio, e poiché il luogo di pubblicazione è Milano, dovremmo pensare piuttosto a Giustina, il che solleva la questione della legittimità dell'aggiunta del nome di Teodosio. A quei tempi a Milano era presente un gruppo di «ariani», cioè di seguaci del sinodo di Rimini (359) e di Costantinopoli (360), che rifiutavano il credo niceno, preferendo ad esso la credenza nella «somiglianza in tutto» del Figlio al Padre e che, perciò, venivano chiamati omei. Nel 385/386 essi cercarono di ottenere una chiesa a loro uso, per poter celebrare la Pasqua ed amministrare il battesimo ma ciò si risolse in una forte opposizione da parte del vescovo Ambrogio (vedi sotto). È questo il contesto in cui sarebbe apparsa la nostra costituzione la quale concedeva il diritto di riunione e quindi anche quello di possedere le chiese. Ambrogio protestò contro questo, sostenendo che la legge umana non poteva cambiare la legge di Dio; egli approvava solo gli ordinamenti di Nicea e—scrive—non poteva essere dissuaso da questo né con la spada né con la morte¹¹.

Osserviamo che la costituzione apprezza il fatto che coloro che prima erano stati di opinioni differenti, a Rimini erano giunti a una formula di fede e all'unione, il che infatti era l'obiettivo di Costanzo II¹². Egli teneva all'unità della Chiesa non meno di Costantino e, visto che il credo di Nicea aveva allora relativamente pochi sostenitori, appoggiò quelli che erano in maggioranza.

Purtroppo decise di difendere con la forza l'accordo ottenuto e si mise a esiliare coloro che gli si opponevano, rendendoli martiri.

Jean Gaudemet riteneva che, data la contraddizione tra questa costituzione e la famosa *Cunctos populos* (XVI, 1, 2, Salonico 27 febbraio 380)—interpretata come appoggio al credo di Nicea—l'inserimento della costituzione in questo luogo del Codice Teodosiano dovesse essere considerato un errore del compilatore che, inoltre, avrebbe confuso il sinodo

¹¹ Ambrogio, *Epist.* 21, 10–14.

¹² Cf. P. Maraval, *Le devoir religieux des empereurs: de la tolérance à la répression, in: Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, dir. de M.-F. Baslez, Paris 2014, p. 53.

costantinopolitano del 360 con quello del 381¹³. Lucio De Giovanni è più cauto ed esclude piuttosto l'errore¹⁴. Fa notare (ma non solo lui) che un passo della stessa costituzione è incluso anche in CTh XVI, 4, 1, dove però il testo è stato manipolato in modo che non risulti del tutto chiaro a chi fosse concesso il diritto di assemblea e che si potesse interpretare la prescrizione come riguardante i niceni, anche se questo non è affatto chiaro. Tuttavia, è anche un fatto che, sotto il nome di Valentiniano II e Teodosio, fu emanata la Costituzione CTh XVI, 5, 15, del 14 giugno 388, indirizzata a Trifoli, prefetto del pretorio dell'Italia e dell'Illiria, in cui qualsiasi assemblea dei dissidenti («omnes diversarum perfidarumque sectarum») viene decisamente proibita; non si precisa chi sarebbero questi dissidenti. Anche la costituzione seguente (CTh XVI, 5, 16), emanata questa volta a Costantinopoli nel 388 o nel 387, ribadisce che non è stato mai permesso agli ariani di usurpare quello che vogliono: «quae his videantur utilitatibus convenire». Significherebbe che non possono pretendere proprio niente, o solo che non possono pretendere qualcosa che va al di là di ciò che è già stato loro permesso?

Dobbiamo notare, per la cronaca, che alla corte di Milano si trovava un certo Benevolo, un funzionario fedele a Nicea, o piuttosto ad Ambrogio, il quale avrebbe preferito perdere il posto di lavoro piuttosto che mettere mano alla stesura di un documento tanto blasfemo. Questi lavorava nell'ufficio legislativo, come si direbbe oggi¹⁵.

Costituzioni imperiali «Cunctos populos» e «Episcopis tradi»

Vista la contraddizione tra questa legge e le altre precedenti, torniamo alla costituzione imperiale del 380, la prima di Teodosio, per seguire, per quanto è possibile, lo sviluppo della sua politica nei confronti dei cristiani.

La costituzione, emanata il 27 febbraio 380¹⁶, ordina a tutti i popoli dell'impero di attenersi alla stessa religione («tali religione versari») di

¹³ J. Gaudemet, *Orthodoxie et interpolations*, pp. 160–161.

¹⁴ L. De Giovanni, *Il libro XVI*, pp. 38–39.

¹⁵ Rufino, *HE XI*, 16.

¹⁶ CTh XVI, 1, 2.

Damaso di Roma e di Pietro d'Alessandria. Sarebbe la fede apostolica in «*Patris et Filii et Spiritus Sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia Trinitate*». Chi si comperterà diversamente non meriterebbe di essere chiamato cristiano cattolico e andrebbe incontro alla punizione divina e, inoltre, a quella inflitta dall'imperatore. Emmanuel Soler scrive che si tratta di un intervento brutale a favore dei niceni¹⁷ e ipotizza che ciò possa essere dovuto all'invasione dei Goti e alla battaglia di Adrianopoli persa dai Romani sotto Valente contro i Goti «ariani». Comunque sia, non c'è dubbio che questa costituzione riconosca i fedeli al Dio Uno e Trino come gli unici degni di chiamarsi cattolici. Allora Teodosio considerò Damaso e Pietro come testimoni fedeli della tradizione apostolica e riportò solo i loro nomi. Notiamo che si parla dell'unità di Dio, ma senza alcun richiamo a nessun credo.

Nel luglio del 381 si svolse il concilio di Costantinopoli, che confermò il credo niceno e dichiarò nel canone che la sede di questa città dovesse essere considerata seconda dopo quella di Roma, a scapito di Alessandria. Si potrebbe pensare che la posizione dei niceni fosse divenuta più forte, con l'appoggio imperiale. Poco dopo appare la costituzione *Episcopis tradi*, del 30 luglio 381¹⁸. Come nella precedente, anche qui non si menziona Nicea, ma si proclama «*Patris et Filii et Spiritus Sancti unam deitatem*» e la comunione con Damaso di Roma e con Pietro d'Alessandria, Anche adesso si omette, però, la citazione del credo. I cattolici sarebbero allora coloro che credono nell'unica maestà e potenza del Padre Figlio e Spirito Santo e rimangono in comunione con Nettario, Timoteo di Alessandria, Pelagio di Laodicea, Diodoro di Tarso, Amfilochio di Iconio, Optimus di Antiochia di Pisidia, Elladio di Cesarea Cap., Otreio di Melitene, Gregorio di Nissa, Terennio di Scitia, Marmario di Marcianopoli.

Ricordiamo le informazioni principali su queste persone. Nettario, pur essendo solo un catecumeno, era stato appena eletto vescovo della capitale per volontà imperiale. Timoteo era vescovo di Alessandria dall'anno precedente, il 380, quando era succeduto a suo fratello Pietro, oppositore di Gregorio Nazianzeno come candidato alla sede

17 E. Soler, *L'Église catholique sous la dynastie Théodosienne: La genèse d'une Église d'État*, en CTH XVI, in: *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou „concordat“ ? Le témoignage du Code Théodosien*, ed. J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, p. 115.

18 CTh XVI 1, 2 e 3.

costantinopolitana; gli alessandrini preferivano Massimo il Cinico che fu clamorosamente rimandato a casa¹⁹. Pelagio fu ordinato vescovo da Acacio di Cesarea, uno degli omeousiani (omoiousiani) moderati (passato sotto Valente agli omoousiani)²⁰, alleato di Melezio d'Antiochia che in passato era stato uno dei capi ante niceni²¹. Diodoro rimaneva pure sostenitore di Melezio. Amfilochio apparteneva alla cerchia dei Padri Cappadoci. Ottimo è attestato come vescovo di Antiochia di Pisidia, anche lui della cerchia dei Cappadoci. Elladio era successore di Basilio di Cesarea. Otreio sembra sconosciuto. Gregorio non richiede spiegazioni. Terenio di Scitia rimane sconosciuto, come pure Marmario. Tutti essi ricevettero durante il sinodo del 381 la responsabilità (πατριαρχίαν) di varie eparchie dell'Oriente²².

Ai nomi si aggiunge: «Hos ad optinendas catholicas ecclesias ex comunione et consortio probabilium sacerdotum oportebit admitti». E subito dopo viene evidenziata l'intenzione dell'imperatore: «ut verae ac Nicaenae fidei sacerdotia casta permaneant nec post evidentem praecepti nostri formam malignae locus detur astutiae». La «fede nicena» si concentra sull'unità delle Persone Divine, ma senza richiamo alla terminologia propria del credo niceno, non appare l'*homoousios*, ma neanche l'*ousia*. Una omissione del tutto casuale ed involontaria? Difficile crederlo, soprattutto perché il concilio appena concluso stabilisce nel canone primo che proprio il credo niceno dovrebbe essere considerato valido e mai messo in discussione. Potremmo domandarci, se la costituzione imperiale vada compresa, quindi, come la conferma del canone stabilito, oppure come un suo ammorbidente.

In ogni caso la comunione con i vescovi elencati divenne criterio di cattolicità:

Tutti coloro che non condividono le opinioni conformi alla comunità di fede di coloro che sono stati specificamente elencati devono essere allontanati dalle chie-

¹⁹ Costantinopoli (381), can. 4. Cf. M. Simonetti, *Timoteo I di Alessandria*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 3, a cura di A. Di Berardino, Genova-Milano 2008, p. 5357s.

²⁰ Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana*, Roma 1975, p. 341 (*Studia Ephemerides Augustinianum*, 11).

²¹ Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana*, pp. 375-377.

²² Cf. Socrate, *HE V*, 8.

se come eretici palesi e non devono ricevere in seguito l'autorità episcopale e il diritto di prendere possesso delle chiese, affinché il sacerdozio della fede vera e nicena rimanga puro e, avendo formulato chiaramente la nostra ingiunzione, non ci sia spazio per astuzie perniciose.

Tutti i vescovi nominati nella costituzione erano niceni e parteciparono al concilio di Costantinopoli. Ciò voleva forse dire che Teodosio si fosse schierato dalla loro parte in modo decisivo? Sembra piuttosto che egli dovesse nutrire dei dubbi, visto che, già due anni più tardi, nel giugno del 383, convocò i vescovi delle varie fazioni per riesaminare la questione di fede. Ne parla Socrate Scolastico²³, mostrando una buona conoscenza dei fatti, anche se scrive negli anni quaranta del V secolo, cioè sessanta anni più tardi. Rimane oscuro quali circostanze abbiano potuto spingere l'imperatore ad assumere questa iniziativa. Si può sospettare che i motivi potessero essere politici, specialmente le relazioni con i Goti. Infatti il 3 di ottobre del 382 Teodosio firmò la pace con i Goti di Fritigerno che divennero così *foederati* dell'impero²⁴. I Goti, precisa Teodoreto, consideravano il Figlio inferiore al Padre, ma non ammettevano la sua creazione²⁵, allora il loro «arianesimo» è molto sui *genaris*. La loro forza militare era sufficientemente consistente per impedire che con loro potessero sorgere dei conflitti di qualsiasi tipo. Dichiararli eretici, punibili con la legge, poteva essere «politicamente scorretto». D'altronde, il canone secondo del concilio di Costantinopoli prescriveva che «le Chiese di Dio tra i popoli barbari devono essere rette così come lo erano già sotto i padri». L'omeismo dei Goti allora poteva essere tollerato. Ma spiegare tutto con ragioni esclusivamente politiche risulterebbe, tuttavia, eccessivamente riduttivo.

²³ Socrate, HE V, 10. Cf. M. Wallraff, Il «sinodo di tutte le eresie» a Costantinopoli (383), in: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996*. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana - Roma, 8-11 maggio 1996, a cura di E. Cavalcanti [et al.], pp. 271-279.

²⁴ *Consularia Constantinopolitana a. 382*, in: *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, vol. 1, ed. Th. Mommsen, Berolini 1892, p. 243 (*Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi*, 9). Cf. H. Wolfram, *Storia dei Goti*, a cura di A. Cesa, Roma 1985, p. 232.

²⁵ Teodoreto, HE IV, 37. L'informazione rimane in contrasto con la professione di fede che Wulfila avrebbe pronunciato prima di morire, dove chiaramente si parla della creazione del Figlio e dello Spirito. Cf. H. Wolfram, *Storia dei Goti*, p. 155.

Sinodo «interconfessionale» del 383

Secondo Socrate, l'imperatore in accordo con il vescovo Nettario di Costantinopoli, invitò i vescovi di varie «confessioni» (θηρησκείας) nel giugno 383. Scrive lo storico:

- (7) L'imperatore, dunque, invitato il vescovo Nettario, si interrogò insieme con lui quale fosse lo stratagemma perché il cristianesimo non risultasse un coro di voci discordi (διαφωνία), al contrario, come favorire l'unità della Chiesa. Sosteneva l'opportunità di analizzare la questione che separava tra loro le chiese e di ristabilire in esse unità di pensiero (ὁμοφωνίαν), allontanando il dissenso.
- (8) Nettario, uditi tali discorsi, si preoccupò e mandò a cercare il vescovo dei novaziani di allora, Agelio, in quanto suo correligionario, per rendergli nota la decisione dell'imperatore²⁶.

Il greco ὁμοφωνία non deve essere necessariamente tradotto con «l'unità del pensiero» perché si tratta dell'armonia dei suoni, o del linguaggio, insomma, di ciò che si vede o che si sente, e non di ciò che si pensa. Abbiamo la contrapposizione ὁμοφωνία – διαφωνία, una doppia espressione e non un doppio intendimento. Può sembrare una sottigliezza, ma forse è importante. Fa venire in mente la lettera di Costantino ad Alessandro e Ario²⁷, dove leggiamo, tra l'altro:

69, 3. Infatti chi potrebbe mai essere in grado di comprendere con esattezza o di interpretare adeguatamente la potenza di dogmi così grandi e difficili? E se anche qualcuno fosse ritenuto capace di fare ciò con facilità, quanti potrebbe convincere? E chi potrebbe mai affrontare le sottigliezze di tali investigazioni senza correre il rischio di commettere qualche pericoloso errore?

Costantino riteneva che ogni pensiero su Dio non potesse essere che inesatto, più o meno errato. Non ha, quindi, senso litigare su questo. Bisogna passare oltre ciò che si pensa e cercare la pace nonostante tutto:

²⁶ Socrate, HE V, 10; Socrate di Costantinopoli, *Storia della Chiesa*, trad. it. G. Martino Piccolino, Roma 2021.

²⁷ Cf. Costantino, *Lettera ad Alessandro e Ario*, in: Eusebio, VC, II, 64–72; H. Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Roma 2021, cap. 3.

70. Pertanto, sia chi ha incautamente posto la domanda sia chi ha risposto sconsideratamente, entrambi si concedano, su un piano di parità, reciproco perdono. Infatti la vostra contesa non entra nel merito dei principali precetti della Legge, né una nuova eresia si è introdotta nel culto divino, ma continuate a nutrire un'unica e identica convinzione, ed è quindi possibile che vi ricongiuniate nell'unità della concordia.

Per l'imperatore l'unità si basa sulla comunione e sulla concordia che dovrebbe prevalere sulle opinioni personali, che per forza sono discordanti. Una tale discordia, agli occhi di Costantino, non sarebbe sufficiente a rompere l'unione.

Teodosio sembra pensarla allo stesso modo: conosce bene le fazioni facenti capo alle diverse professioni di fede, ma continua a sperare che, nonostante tutto, un'ὁμοφωνία sia possibile. Evidentemente il canone costantinopolitano che vieta qualsiasi cambiamento del credo niceno, non deve avergli provocato grande effetto; quasi che lo intendesse come l'affare interno di una fazione, quella nicena. Egli non vi si sentiva affatto vincolato.

Torniamo al nostro «sinodo interconfessionale». Socrate simpatizza per i novaziani e forse apparteneva a questo partito radicale, «cristiano puro», come dimostra il ruolo fondamentale che attribuiva al suo vescovo. Tuttavia, è impossibile stabilire fino a che punto questo suo ruolo fosse rilevante. Lo sconcerto di Nettario è più comprensibile. Forse pensava che le già citate costituzioni del 380 e del 381, nonché il canone del sinodo del 381, avessero risolto la questione e che le opinioni identificate come eretiche rimanessero definitivamente al di fuori della Chiesa. Per quale motivo, dunque, l'imperatore vuole ora parlare con loro come se quelle leggi non esistessero? È interessante notare anche il fatto che il riferimento fosse a un culto o a un gruppo religioso (θρησκεία) e non all'eresia, come nelle leggi precedenti. Fornirebbe una prova ulteriore che, come per Costantino, anche per Teodosio l'unità della Chiesa non dovesse basarsi sull'uniformità del credo, ma sulla conformità nel culto di Dio e sulla comunione.

(9) Costui era timorato di Dio in ogni comportamento, ma non era all'altezza di sostenere dibattiti teologici (περὶ τοῦ δόγματος), pertanto diede l'incarico di con-

frontarsi a uno dei lettori presso di lui, di nome Sisinnio. (10) Quest'ultimo era uomo colto ed esperto in affari; conosceva con acribia le interpretazioni delle Sacre Scritture e le dottrine filosofiche (φιλόσοφα δόγματα). Costui capi che le discussioni non solo non sanavano le fratture, ma rendevano le fazioni (σχίσματα) ancora più litigiose, pertanto propose a Nettario un suggerimento di tal genere: (11) Ben sapendo che gli antichi avevano evitato di attribuire al Figlio di Dio un principio di esistenza (in quanto lo avevano concepito coeterno al Padre), gli consigliò di evitare diatribe dialettiche e di ricorrere invece, quale testimonianza, alle tradizioni degli antichi esegeti e maestri (τῶν παλαιῶν). Quindi l'imperatore pose²⁸ un interrogativo ai capi delle fazioni (τοῖς αἰρεσιάρχαις): se essi tenevano in considerazione gli antichi dottori, fioriti prima degli scismi (τῶν πρὸ τῆς διαιρέσεως ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προακμασάντων διδασκάλων), o li riprovavano come estranei al cristianesimo. (12) Poi aggiunse: «Se essi, dunque, li rifiutano e osano anatemizzarli, prendendo l'ardire di agire così, saranno rifiutati dal popolo e, dopo questo fatto, il trionfo della verità diverrà palese. (13) Se essi, invece, non escludono gli antichi maestri—proseguì—sarà nostro compito addurre le opere degli antichi, sul fondamento delle quali la nostra visione apparirà solida e verace».

Forse Nettario non si sentiva all'altezza di affrontare una discussione teologica, essendo egli stato battezzato e ordinato solo all'epoca del sinodo del 381, quindi è poco probabile che fosse un esperto. Socrate introduce nell'arena Sisinnio, che avrebbe descritto vividamente nel libro successivo²⁹. Lo elogerà per la sua eloquenza, l'educazione, il senso dell'umorismo e la capacità di rispondere rapidamente. Tra l'altro, scrive anche che era solito tenere all'eleganza e fare il bagno due volte al giorno, e solo perché—avrebbe spiegato—non aveva tempo di farlo per tre volte. Molto probabilmente Socrate avrebbe criticato gli altri per questo lusso, ma Sisinnio era uno dei "suoi", cioè un novaziano, quindi lo asseconda e lo giustifica.

È interessante la cesura «prima del periodo dello scisma», per indicare il periodo a partire dal quale avrebbero dovuto essere presentate le testimonianze degli anziani. Wallraff ritiene che la proposta di Sisinnio

²⁸ Nonostante la traduzione citata, ricordiamo che si tratti di un suggerimento da fare all'imperatore e non di una azione già avvenuta.

²⁹ Socrate, HEVI, 22.

apparisse abbastanza ingenua³⁰, ma osserva anche che è improbabile che il giovane lettore avesse avuto un'influenza tale da far accettare immediatamente il suo suggerimento sia al vescovo Nettario che all'imperatore. Non vuole accusare Socrate di aver inventato la storia, ma lo attribuisce ad un eccessivo affidamento dello storico alle fonti novaziane.

C'è qualcosa di strano nell'informazione stessa, da qualunque parte essa provenga. La data da cui partire per datare lo scisma non poteva essere il tempo del concilio di Nicea, poiché prima della promulgazione del suo credo nessuno avrebbe potuto portare alcun testo dei vecchi maestri a sostegno della consostanzialità, dal momento che semplicemente non ce n'erano: il termine *homoousios* appare per la prima volta in quel concilio, almeno negli scritti dei padri considerati ortodossi. Quindi, secondo Sisinnio e Nettario, lo scisma avrebbe dovuto essere calcolato a partire da un'altra data. Sospetto che potessero pensare agli anni intorno al 360, poiché allora si svolsero i grandi sinodi di Sirmium (358 e 359), di Rimini (359), di Nike (359), di Seleucia (359), di Costantinopoli (360) e di Parigi (360). Le ultime due assemblee possono essere considerate rappresentative: a Costantinopoli prevale l'omeismo e viene respinto l'*homoousios*, a Parigi il contrario. Da quel momento in poi, i due schieramenti si combattono realmente, come raccontano, ad esempio, Socrate e Sozomeno. Ricordiamo che all'inizio degli anni cinquanta, Atanasio scrisse *De decretis Nicaenae synodi* e iniziò una campagna per promuovere questo concilio, e dopo dieci anni lo stesso Atanasio scrive *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, citando molti testi anche di altri sinodi, definendoli tutti «ariani».

(14) Dopo che Nettario ebbe udito questi argomenti da Sisinnio, ritornò di corsa al palazzo, notificando all'imperatore quanto gli era stato consigliato. (15) Quest'ultimo si appropriò di questa prospettiva e intervenne in maniera egregia sulla questione. Senza affatto anticipare il suo intento, chiarì solo con i capi delle fazioni se avevano qualcosa da aggiungere, se rispettavano le esegesi dei maestri antecedenti alla divisione della Chiesa e se le recepivano. (16) Dal momento che quelli non negarono, bensì affermarono di tenerli in grande considerazione, quali maestri, l'imperatore definì nuovamente con loro, laddove essi seguissero

30 M. Wallraff, *Il «sinodo di tutte le eresie» a Costantinopoli (383)*, p. 275.

quelli come fededegni testimoni della dottrina cristiana. (17) All'udire queste affermazioni, i capi delle religioni e i loro rispettivi oratori (ne erano in tanti presso di loro, ben istruiti nella contesa dialettica) con capirono che cosa fare. (18) Sorse un dissidio tra di loro: alcuni affermavano che la tesi dell'imperatore fosse valida, altri che la stessa non si attagliava allo scopo da loro perseguito. (19) Questi, infatti, avevano opinioni diverse riguardo le opere degli antichi e non erano più in sintonia tra di loro, ma si attestavano su posizioni divergenti non solo in relazione ai componenti di altre confessioni, bensì addirittura rispetto ai medesimi componenti una sola fazione. (20) La loro malvagità, che aveva una voce univoca, si disperse come la lingua degli antichi giganti, e la torre dalla loro nequizia fu abbattuta (Gn 11,7–8).

Sarebbe bello sapere quali autori antichi siano stati invocati, e quanto antichi. Wallraff ha notato – probabilmente a ragione – che invocare l'autorità dei padri antichi a quel tempo sarebbe stata una novità³¹. Una tale pratica si diffuse solo a partire dal concilio di Efeso (431), quando Cirillo offrì un dossier dei testi dei padri a sostegno delle sue affermazioni, e fu presentata una raccolta di documenti a sostegno del credo niceno. Lo studioso tedesco ammette quindi la possibilità di una manipolazione nel racconto di Socrate per promuovere il suo correligionario Sisinnio e perciò gli attribuisce un procedimento che era noto all'epoca della stesura della *Storia*, ma non necessariamente prima. Per questo motivo non fornisce alcun dettaglio su questi «antichi maestri», perché semplicemente non li conosceva.

Le conoscenze di Socrate non dipendevano solo dalle fonti novaziane. Aveva a sua disposizione vari dossier di documenti, tra cui particolarmente importante era la raccolta di documenti fatta da Sabino di Eraclea³². Sembra che quel macedoniano e omoiusiano si fosse fatto una raccolta di testi sinodali con i propri commenti. Socrate se ne serve, ma accusa Sabino di aver omesso tendenziosamente i testi in favore dell'homooisios, il che si spiega con la sua avversione a Nicea³³. Questo non poteva essere vero anche perché lo stesso Socrate confessa di aver copiato

³¹ M. Wallraff, *Il «sinodo di tutte le eresie» a Costantinopoli (383)*, pp. 278–279.

³² Cf. H. Pietras, *Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325*, «Gregorianum» 104 (2023) n. 3, pp. 500–501.

³³ Cf. Socrate, *HE I*, 8, 24–28.

da lui i documenti del sinodo di Antiochia del 363, dove si approva il credo niceno³⁴. La collezione di Sabino non conteneva, però, i documenti che circolavano già da qualche decennio come le lettere post sinodali di Nicea, cioè la lettera di Costantino alla chiesa di Alessandria e la lettera del concilio alla stessa chiesa³⁵, ritenute false a causa di numerosi anacronismi di vario tipo. Da esse risultava che il concilio di Nicea fosse sostanzialmente antiariano e che unico credo ortodosso fosse quello sinodale. Socrate credeva alla loro genuinità e perciò nella sua relazione dell'operare di Teodosio si vede il suo stupore. L'ortodossia, secondo lui, non si limitava alla fede in un solo Dio in tre Persone uguali, ma era legata alla formulazione del credo. L'imperatore, pronto a ritenere ortodosse anche altre formule, gli sembrava poco sensato.

Secondo Socrate la proposta di Teodosio di presentare i maestri antichi sui quali i vescovi di varie fazioni basavano le loro opinioni, avrebbe suscitato sgomento e discussioni assai aspre. Per Socrate, lettore dei falsi post sinodali, la situazione era chiara: solo i niceni avevano la tradizione dalla loro parte, invece gli altri la avevano contraria. Poteva essere, però, perfettamente il contrario, perché proprio il credo di Nicea rappresentava una novità nella Chiesa rispetto ai credo precedenti.

In ogni caso, queste discussioni non servirono a nulla, come scrive Socrate, e l'imperatore dovette attuare il piano "B":

(21) L'imperatore, considerata la confusione di costoro, nonché la dispersione, constatò che essi confidavano nella dialettica e non sulla tesi degli antichi, pertanto approdò a una seconda decisione: (22) notificò di comunicare per iscritto a lui la definizione di fede (ὄρον) di appartenenza (ἐκάστην θρησκείαν). (23) Allora, presso ciascuna confessione, coloro che erano in grado di redigere degli scritti, stilavano la propria dottrina (τὸ οἰκεῖον δόγμα ἐνέγραψον). Fu stabilito un giorno in cui dovessero convenire i vescovi di ciascuna fazione, convocati al palazzo imperiale. (24) Erano, dunque, presenti: Nettario e Agelio, capi della fede consostanziale; degli ariani, Demofilo; per gli eunomiani, Eunomio in persona; Eleusio di Cizico per gli adepti di Macedonio. (25) Così l'imperatore, dopo aver accolto

³⁴ Socrate HE III, 17, 11.

³⁵ Cf. H. Pietras, *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e Lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325) – i falsi sconosciuti da Atanasio?*, «Gregorianum» 89 (2008) n. 3, pp. 727–739; H. Pietras, *Concilio di Nicea (325)*, cap. 8.

i convenuti, ritirò da ciascuno il testo dell'esposizione di fede e, separatosi nelle sue stanze, chiese a Dio con vigore il suo soccorso nella scelta della verità.

Dalla relazione di Socrate risulta, quindi, che non si trattava di proporre il credo formale dell'uno o dell'altro sinodo, ma di spiegare per iscritto il contenuto del credo professato, con un'argomentazione adeguata; i testi sinodali, infatti, l'imperatore poteva farseli portare dai propri archivisti. Ciò significherebbe che Teodosio si rendeva ben conto che, senza un'interpretazione autentica, i testi sinodali da soli non erano sufficienti. In altre parole, egli non voleva i testi dei «simboli» ma il significato di essi.

Ci è pervenuto uno di quei testi esplicativi, scritto da Eunomio³⁶. L'autore non vi usa termini criticabili, quali «dissimile» (ἀνόμοιος) detto dal Figlio rispetto al Padre, ma cita abbondantemente le Scritture. Cerca di presentarsi in modo moderato, ma senza abbandonare il suo rigido monoteismo e confermando il rifiuto delle tre ipostasi (οὐδὲ ἐκ μιᾶς οὐσίας εἰς ὑπόστασιν τρισσὴν σχιζόμενον)³⁷, il che sarebbe secondo lui contrario all'unità di Dio. Evidentemente non si è lasciato convincere dai Padri Cappadoci e dalle loro critiche³⁸. Possiamo supporre che anche altre presentazioni non si siano limitate al testo del credo, ma non lo possiamo verificare.

Sarebbe interessante sapere cosa l'imperatore si aspettasse dai vescovi invitati. Poteva attendere da un Nettario qualcosa di diverso dalla spiegazione del credo di Nicea? Demofilo avrebbe potuto dargli altro che la spiegazione del credo di Rimini o di Costantinopoli del 360, ed Eusoio avrebbe potuto abbandonare l'omoiusianismo? Su che cosa, allora, voleva riflettere Teodosio?

(26) Letta ciascuna delle esposizioni scritte, biasimò e distrusse tutte quelle che intendevano introdurre una sorta di divisione (χωρισμός) nella Trinità, mentre accolse, con lode, solo quella del «consustanziale». (27) Fu questo il motivo per cui i novaziani, i quali correttamente si erano comportati, poterono organizzare

36 Eunomio, *The extant works, text and translation* by R.P. Vaggione, Oxford 1987, pp. 150–159. Testo conservato in *Refutatio Confessionis Eunomii* di Gregorio di Nissa.

37 Eunomio, *Esposizione della fede*, 2, 6–7, in: *The extant works*, p. 150.

38 Cf. Basilio di Cesarea, *Adversus Eunomium*; Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*.

le loro assemblee all'interno delle città. (28) L'imperatore, che insieme con i suoi aveva ammirato la loro concordia nella fede, stabilì con una legge che essi entrassero in aperto possesso dei loro luoghi di culto e che le loro chiese godessero di quei privilegi, di cui godevano i suoi correligionari.

Socrate ci tiene a sottolineare di nuovo l'ortodossia dei novaziani. Non conosciamo la legge, alla quale si fa riferimento nell'ultima frase, che avrebbe garantito ad essi qualche privilegio. Infatti, la costituzione del 3 dicembre 383³⁹, successiva di mezzo anno al nostro sinodo, menziona come condannati gli eunomiani, gli ariani, i macedoniani e gli apollinariani, ma tace sui novaziani. Dato che la *Storia* di Socrate è stata composta negli anni quaranta del quinto secolo, successivamente alla costituzione di Teodosio II del 30 maggio 428⁴⁰, dove l'imperatore vietò ai novaziani la rinnovazione dei loro edifici di culto, potrebbe darsi, quindi, che Socrate volesse ricordare che essi ne erano già in possesso con il permesso di un imperatore precedente, quindi del tutto legalmente.

Osserviamo che nel verso (26) sta scritto che tutte le esposizioni della fede, diverse da quella nicena, proclamerebbero una «divisione» nella Trinità e che per tale motivo furono respinte. Sembra che la distinzione in tre Persone non fosse trattata come χωρισμός, ma giustificata in un altro modo. Altro problema è chi fosse il consigliere di Teodosio, perché è difficile credere che fosse egli stesso esperto in teologia.

Socrate prosegue la sua relazione:

(29) Quanto ai capi delle altre fazioni, in seguito a divergenze sorte tra loro, finirono disprezzati presso i loro stessi popoli; impotenti ed addolorati, si ritirarono. (30) Per mezzo di lettere confortavano i loro fedeli, esortandoli a non affliggersi del fatto che molti abiuravano per aderire al «consostanziale»: molti, infatti, erano i chiamati, ma pochi gli eletti; cosa che tacevano, però, quando la maggioranza del popolo li seguiva per il loro potere. (31) Tuttavia, anche quelli di fede consostanziale non erano completamente esenti dalla sofferenza, perché la situazione antiochena divideva i partecipanti al concilio. (32) Gli Egiziani, quelli provenienti dall'Arabia e da Cipro si associarono a Paolino e proposero la cacciata

³⁹ CTh XVI, 5, 12.

⁴⁰ CTh XVI, 5, 65.

di Flaviano da Antiochia, mentre quelli provenienti dalla Palestina, dalla Fenicia e dalla Siria si schierarono in difesa di Flaviano.

Sono almeno due i particolari da notare: il fenomeno di passare in massa da una fazione all'altra, a seconda delle preferenze dottrinali dell'imperatore, e le divisioni tra gli omousiani legate alla sede di Antiochia. Paolino stava a capo della chiesa nicena intransigente, essendo stato lui stesso ordinato da Lucifero di Cagliari. Flaviano di Antiochia non era meno ortodosso, ma le simpatie personali risultarono più importanti della fede. Socrate non lo dice, ma Paolino era appoggiato anche da Damaso. Vedremo più avanti un documento dei luciferiani che dimostra la complessità della situazione.

Sembra, quindi, che negli anni successivi al 382 i capi delle fazioni litigassero tra di loro, ma che i singoli vescovi si lasciassero piuttosto manipolare e che spesso vincessero un semplice opportunismo. Teodosio sembra essere mosso da una grande buona volontà, ma agli occhi dei «veri cattolici» sembrava lassista. La posizione degli scontenti e inclini ad una soluzione di forza è rappresentata da Gregorio di Nazianzo, come risulta dalla sua lettera al prefetto del pretorio Postumiano, del 383⁴¹. Gli raccomanda di usare il suo potere e di punire i dissidenti (τοις στασιάζουσιν) e di non discutere con loro⁴², soprattutto perché si sta radunando un sinodo di cui scrive «non so perché né come». Teodosio era visibilmente più mite e conciliante e, nonostante le proprie leggi anti eretiche, fece un nuovo tentativo di riconciliazione. Ben a ragione, Socrate loda la sua mansuetudine:

(4) Bisogna sapere che l'imperatore Teodosio non perseguitava nessuno di costoro: eccetto il caso di Eunomio, per il quale dispose che fosse esiliato perché teneva delle riunioni private a Costantinopoli e leggeva pubblicamente i suoi scritti, corrompendo molti con i suoi insegnamenti. (5) Tuttavia egli non tormentava nessuno delle altre confessioni, né costringeva alcuno a entrare in comunione con lui, consentendo a tutti di riunirsi nei propri oratori e di professare il cristianesimo, secondo la concezione che ciascuno poteva avere. (6) Permise anche

⁴¹ Gregorio di Nazianzo, Epist. 173, 6.

⁴² V. Escribano Paño, *La construction de l'image de l'érétique dans le «Code Théodosien» XVI, Empire Chrétien et Église aux IVE et Ve siècles. Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, ed. J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, pp. 390–391.

a coloro che professavano un'altra fede di allestire case di preghiera all'esterno delle città; tuttavia dispose che i novaziani possedessero, senza alcun timore, le loro chiese intorno delle città, perché essi erano della sua stessa fede, come ho già detto in precedenza⁴³.

Come di consueto, Socrate sottolinea la posizione privilegiata dei novaziani i quali potevano avere le loro chiese in città, a differenza degli altri scismatici, che potevano radunarsi soltanto fuori le mura. Questa non la si poteva affatto chiamare una persecuzione. Teodosio si presenta estremamente tollerante. Le costituzioni del 380 e del 381 non sarebbero state osservate neanche dallo stesso imperatore. La costituzione del 386, della quale ci stiamo occupando, non risulta, quindi, tanto estranea alla politica generale di Teodosio.

Situazione a Milano negli anni '80 del IV sec.

Importante a questo punto è considerare la situazione a Milano, dove governa Giustina, reggente al posto di Valentiniano II. A causa delle sue simpatie verso gli omei⁴⁴ costei era in conflitto con il vescovo Ambrogio, impegnato nella lotta contro di essi. Il 25 settembre 383 l'imperatore Graziano era stato ucciso in un agguato tesogli dagli uomini dell'usurpatore Massimo⁴⁵. Valentiniano II e Giustina dovettero accettare il suo dominio, anche perché non potevano contare sull'aiuto di Teodosio, impegnato con i Persiani. Soltanto un anno più tardi, dopo la pace con questi, Teodosio poté occuparsi tranquillamente del problema. Dal punto di vista religioso la situazione era lontana dalla pace, perché vi erano conflitti anche tra i niceni, divisi in varie fazioni. A Roma, dall'anno 366 sulla cattedra vescovile sedeva Damaso, eletto insieme a Ursino ed arrivato al potere episcopale dopo varie turbolenze con l'aiuto dell'imperatore Valentiniano I⁴⁶. Fu vescovo fino all'11 dicembre 384 e poco prima

⁴³ Socrate, HE V, 20, 4–6.

⁴⁴ Cf. Socrate, HE V, 11; Sozomeno, HE VII, 13.

⁴⁵ Marcellini comitis Chronicon ad. an. 383, in: *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, vol. 2, ed. Th. Mommsen, Berolini 1894, p. 61 (*Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi*, 11).

⁴⁶ Cf. *Collectio Avellana. Listy cesarzy i papieży od 367 do 553 roku, rewizja przekładu i oprac. M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2021, 1 (Synody i Kolekcje Praw, 14).*

della sua morte due chierici luciferiani, Marcellino e Faustino scrissero una lunga lettera agli imperatori Valentiniano II, Arcadio e Teodosio, l'ultimo solo dei quali era maggiorenne, lamentandosi di varie persecuzioni subite da parte di altri niceni⁴⁷. Si sospetta che l'autore primario del testo fosse Faustino⁴⁸. Vale la pena di leggere questo testo, ampiamente illustrativo di quali fossero i conflitti tra i niceni.

«Libellus precum» dei luciferiani

Siamo alla fine dell'anno 384. Dopo i soliti convenevoli, indirizzati a catturare la benevolenza dei destinatari, gli autori passano alla descrizione di varie ingiustizie, almeno dal loro punto di vista. Scrivono sull'eresia di Ario e sul credo formulato a Nicea contro gli ariani (5), sui tentativi di Costantino miranti alla riabilitazione di Ario (6) e sulla sua tragica e vergognosa morte (7–8). Tutto ciò sembra essere preso da Atanasio, dal *De decretis* e dalla sua *Lettera ai vescovi della Libia e dell'Egitto*⁴⁹, riportata con enfasi. Comprensibile, quindi, che anche i seguaci di Ario dovrebbero essere condannati. Ma perché in seguito sono puniti anche gli ortodossi? Gli autori passano in rassegna gli eventi successivi, a partire dalla fine degli anni cinquanta:

Ma perché coloro che la dottrina empia non separa sono separati con una punizione permanente? Eppure, secondo il potere della vostra legge, sono puniti allo stesso modo, rinchiusi nella stessa prigione e colpiti dalla stessa sentenza. Non c'è dubbio che siano veramente cattolici coloro che, con l'esilio, con pene di vario genere e con una morte crudele, lottano onestamente per difendere quella fede che è stata scritta a Nicea come evangelica e apostolica e che Dio ha apertamente confermato infliggendo il castigo a Ario che le era contrario? (10).

47 *Collectio Avellana*, 2.

48 Cf. C. M. Whiting, *Documents from the Luciferians. In defense of the Nicene Creed*, Atlanta 2019, p. 25.

49 *Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae*, w: S. P. N. Athanasii [...] *opera omnia*, tomus primus, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1857, coll. 581–584, paragrafo 19 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 25). Cf. H. Pietras, *Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325*, p. 509.

Quei cattolici puniti dalle leggi imperiali sarebbero coloro che a Rimini si opponevano all'abrogazione del credo niceno (13–14). Erano pochi, perché gli altri, soprattutto quei dieci che da Rimini erano andati in delegazione da Costanzo per difendere la vera fede nicena, si sarebbero lasciati corrompere:

Alla fine, abatterono ciò che in precedenza avevano difeso con tanto zelo e accettarono ciò che in precedenza avevano condannato come empio, perché temevano l'ira del re. Non ritennero giusto andare in esilio per amore di Cristo, il Figlio di Dio, perché si rallegravano troppo delle loro capitali e dei dannosi possedimenti ecclesiastici. Abatterono ciò per cui prima avevano piamente combattuto e accettarono ciò che prima avevano condannato come empio (16).

Lo stesso sarebbe successo a Seleucia, e per gli stessi motivi, secondo gli autori: «quando si spaventarono per l'esilio, quando si rallegrarono troppo dei loro possedimenti e delle loro capitali, cambiarono idea, condannando nel segno dell'imperatore eretico la fede apostolica che avevano difeso, e accettando l'empietà di Ario che avevano precedentemente respinto» (19). Per Marcellino e Faustino l'omeismo, professato a Rimini e a Seleucia, sarebbe uguale all'arianesimo radicale. Uno dei loro eroi era Paolino di Treviri (21), esiliato dopo il sinodo del 353, perché contrario alla condanna di Atanasio. Gli altri: Lucifero di Cagliari (22), Eusebio di Vercelli, Dionigi di Milano (23), Ilario di Poitiers (24) e Massimo di Napoli (25), tutti esiliati da Costanzo II a causa della difesa incondizionata del simbolo Niceno e di Atanasio considerato perseguitato per la fede, si rendono conto di essere in stretta minoranza: «Pochi vescovi hanno dimostrato il loro valore professando una fede integra, mentre molti l'hanno persa cadendo nell'eresia e nella deviazione» (30–31). Sono caduti Potamio di Lisboa e persino Ossio di Cordoba, tutti e due a causa delle ricchezze che temevano di perdere (32). Anche Atanasio rimproverava ad Ossio la sua caduta in eresia, cioè l'approvazione della seconda formula di Sirmio⁵⁰, ma con comprensione: sarebbe stato costretto e all'età di più di cento anni non ebbe forze di resistere. Tuttavia prima di morire poco dopo avrebbe scritto a tutti revocando la propria firma. Di tutto ciò i nostri autori tacciono,

50 Atanasio, *Historia arianorum* 45. Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana*, pp. 234–235.

preoccupati di elogiare soltanto i martiri. Osserviamo che per gli autori del nostro testo tutte le professioni di fede differenti da quella nicena erano ugualmente ariane ed inaccettabili. Secondo il racconto, Ossio sarebbe stato punito da Dio, similmente Potamiano e altri rimasti in comunione con loro (32–47), come ammonimento per tutti altri.

Seguono le riflessioni sull'obbligo di punire gli eretici ed altri collaboranti (48–60). Si raccontano anche le punizioni miracolose, come la paralisi della lingua al tempo della preghiera eucaristica del vescovo «traditore» Zosimo a Napoli (62–65).

La tesi degli autori sembra essere la seguente: sono pochissimi i fedeli alla vera fede, perché la maggioranza dei vescovi per motivi di carriera o di ricchezza passa da una confessione all'altra, a seconda delle preferenze degli imperatori. Quei pochi, contrari a ogni discussione e compromesso, si presentavano come perseguitati per la fede e si consideravano martiri. Tutti gli altri sarebbero servi del diavolo, paragonabili ai pagani, persecutori dei cristiani. Sotto accusa cade anche il vescovo di Roma Damaso (78–85) che avrebbe perseguitato i «veri» cristiani; sono menzionati vari vescovi (molti d'altronde neppure conosciuti), tra cui anche un Efesio, consacrato vescovo «per l'integerrimo popolo romano dall'impassibile vescovo Taorgio, lui stesso uomo di fede incrollabile» (84). Evidentemente non disturba gli autori che l'ordinazione da parte di un solo vescovo fosse contraria ai canoni niceni, e che non fosse ammissibile che vi fossero due vescovi per la stessa città; valeva solo la fedeltà ferrea al credo.

Per essi, l'eroe più grande è Lucifero «che supera ogni arte umana dell'eloquenza» (89), più grande di tutto ciò che si potrebbe lodare in lui, perciò viene perseguitato da tutti. Possiamo risparmiarci vari altri esempi e riprendere una descrizione più sintetica:

(114) [...] Insomma c'è chi è origenista e chi è antropomorfista, chi sostiene il partito di Apollinare senza Dio, chi bestemmia contro lo Spirito Santo con i refusi stessi di vari scritti e chi pensa di credere di difendere e di essere d'accordo con l'affermazione che ci sono tre sostanze: Padre, Figlio e Spirito Santo. Tuttavia, tutti costoro si vantano dei vostri editti e difendono le Chiese per se stessi, sebbene i nostri padri, con l'autorità apostolica ed evangelica, abbiano sempre condannato queste empie parzialità. (115) Questo scritto non ha però lo scopo di discuterle, ma di cogliere con ansia il vostro animo rivolto alla vera fede: secondo

il nostro parere, un'eresia fu adottata a Rimini sotto l'influenza di un re eretico e ora, sotto il vostro regno vengono difese molte eresie, che non sono affatto meno empie dell'empietà di Ario.

Gli autori ce l'hanno un po' con tutti. Le tre sostanze sarebbero per loro tre ipostasi. Abbiamo sentito parlare dei Padri Cappadoci e delle loro distinzioni tra *ousia* e *hipostasis*? Probabilmente no, ma sembrano ostinati nella difesa dell'unità di Dio e probabilmente intendono il credo niceno in un senso monarchiano, o quasi monarchiano. Il credo firmato a Rimini ai tempi di Costanzo II, era omeo, per loro inammissibile, come altre formulazioni. Se parlano dell'appoggio imperiale a varie «eresie», potrebbero forse aver sentito delle varie fazioni del sinodo dei vescovi indetto da Teodosio nel giugno del 383, il che era per loro un grande scandalo.

Non possiamo essere certi che Teodosio avesse letto la lunga lettera personalmente, oppure che qualcuno gliene avesse riassunto il contenuto. In ogni caso l'imperatore aveva l'occasione di apprendere di prima mano che il fronte niceno non era poi così compatto come poteva sospettare e che il suo riferimento a Damaso di Roma nella costituzione *Cunctos populos* non aveva entusiasmato tutti i difensori di Nicea. Tuttavia decise di reagire alla richiesta di Marcellino e Faustino e lo fa con la lettera⁵¹ indirizzata a Cinegio Materno, prefetto del pretorio d'Oriente⁵². Ritene la richiesta valida ed importante, vuole assicurare la propria fedeltà alla fede cattolica, non intende, però, entrare in precisazioni ulteriori:

Onoreremo la richiesta fatta, ma non vogliamo né comandiamo di aggiungere nulla alla fede secondo il nostro giudizio. Infatti, nessuno è mai stato un uomo di mente così empia che, avendo il dovere di seguire i maestri cattolici, abbia comandato a questi maestri cosa devono seguire (2).

*petitionem, quae est oblatu ueneremur, fidei autem nihil ex nostro arbitrio optemus uel iubeamus adiungi. Nemo enim umquam tam profanae mentis fuit qui cum sequi catholicos doctores debeat quid sequendum sit, doctoribus ipse constituat (2)*⁵³.

⁵¹ *Collectio Avellana*, 2a.

⁵² Cf. *The prosopography of the later Roman Empire*, vol. 1, pp. 235–236.

⁵³ *Collectio Avellana*, 2a, 2; *Collectio Avellana. Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae Avellana quae dicitur collectio, pars I:*

L'imperatore ordina, quindi, di garantire la sicurezza a Gregorio di Elvira ed a Eraclide di Ossirinco, nonché ai sacerdoti in comunione con loro, ma non si dichiara competente nello stabilire cosa e come i maestri cattolici dovrebbero credere. Sembra, quindi, che si rendesse conto della complessità della questione. Vorrebbe dire che l'idea della pace religiosa e dell'unità della Chiesa rimanevano per lui le stesse che professava Costantino: per entrambi sarebbe una questione di concordia nel culto, prescindendo dalle sottigliezze terminologiche. Cattolico, quindi, sarebbe per lui colui che rimane in comunione con altri cattolici e non chi confessa un determinato credo. La comunione, non le formule, rivestirebbe l'aspetto più importante

Il *Libellus precum* di Faustino e Marcellino dimostra così, che neanche la fedeltà a un credo garantiva la pace e che vi erano persecuzioni anche tra i niceni. Quale poteva essere l'opinione di Teodosio in proposito? Ricordiamo che era stato nominato imperatore d'Oriente il 19 gennaio 379⁵⁴ e che era stato battezzato *in articulo mortis* nel 380, probabilmente in autunno⁵⁵, senza una preparazione approfondita, di poco dopo la costituzione *Cunctos populos*. Essa andrebbe letta quindi in chiave politica piuttosto che religiosa. Teodosio cercava la pace interna e credeva che questo poteva giovare al suo stabilimento. Si può piamente supporre che egli fosse un convinto niceno⁵⁶, ma non si sa in che cosa consistesse questa convinzione.

Costituzioni anti eretiche del 383/384

Per completare il quadro, annotiamo le leggi imperiali degli anni che c'interessano, conservate nel *Codice Teodosiano* e riguardanti le questioni religiose.

ep. 1-104, ed. O. Guenther, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1895, 45 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 35/1).

54 Cf. *The prosopography of the later Roman Empire*, vol. 1, pp. 904-905; *Consularia Constantinopolitana* a. 379, p. 243.

55 Cf. Socrate, HE V, 6.

56 Cf. M. G. Mara, *Teodosio I imperatore*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, dir. A. Di Bernardino, vol. 3, col. 5266.

CTh XVI, 5, 10, Costantinopoli, 20 giugno 383

Contemporaneamente al sinodo «interconfessionale» è stata emanata la costituzione contro i tascodrogiti, cioè uno gruppo di montanisti, contrari ai sacramenti in quanto vincolati alla materia, evidentemente fuori della Chiesa. Sono nominati anche nella costituzione 5, 65 di Teodosio II. Viene proibito loro di svolgere le funzioni religiose chiamate «superstizioni eretiche», ma dovrebbero essere lasciati in pace nelle loro dimore. Quindi si proscrivono i riti, non le persone.

CTh XVI, 5, 11, Costantinopoli, 25 luglio 383

Contiene il divieto di praticare il culto separato dovunque, anche privatamente o nelle case trasformate in chiese: «nihil vel publice vel privatim, quod catholicae sanctitati officere possit, exerceant». Ritorna il problema dell'unità del culto, più importante che non le credenze delle persone. Vengono elencati svariati eretici: eunomiani, ariani, macedoniani, pneumatomachi (in che differivano dai precedenti? Vi erano pneumatomachi non macedoniani?), manichei, encratiti, apotactitae (chiamati anche «apostolici», vicini agli encratiti, legati a Taziano)⁵⁷, saccofori (vestiti di sacco in segno di estrema povertà), idroparastati. Vengono mescolati gli eretici e gli scismatici senza distinzione, perché infatti non si tratta del contenuto della fede, ma della prassi del culto: è questa, secondo l'imperatore, che dovrebbe essere unificata.

CTh XVI, 5, 12, Costantinopoli, 3 dicembre 383

La costituzione prende di mira «vitiorem institutio Deo atque hominibus exosa [...] quas verae religionis venerabili cultu catholicae observantiae fides sincera condemnat». Si tratta dell'institutio degli eunomiani, ariani, macedoniani ed apollinaristi. Si è tentati di tradurlo con «dottrine»⁵⁸,

⁵⁷ Cf. Epifanio, *Panarion* 46–47.

⁵⁸ *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312–438)*, vol. 1: *Code théodosien* – Livre XVI, texte latin Th. Mommsen, trad. J. Rougé, introd et notes R. Delmaire, collaboration F. Richard, Paris 2005, p. 248 (*Sources Chrétiennes*, 497); *Codicis Theodosiani liber sextus decimus. Kodeks Teodozjusza. Księga szesnasta*, p. 49.

ma questo sembra riduttivo. Si tratterebbe piuttosto dell'insieme delle credenze, pratiche, riti, culti ecc. Si vieta loro di assembrarsi, celebrare insieme (ma separati dagli altri), radunarsi, festeggiare la Pasqua, «doctrinam vel mysteria exercere» in qualsiasi luogo, si commina la confisca dei beni e il forzato ritorno dei colpevoli ai propri paesi.

CTh XVI, 5, 13, Costantinopoli, 21 gennaio 384

Legge ugualmente severa, contro i vescovi o altri ministri delle stesse fazioni: dovrebbero essere espulsi dalla città, dopo una accurata perlostrazione di questa.

Le ultime due costituzioni sembrano indicare che a Costantinopoli ci fossero disordini seri, ma ci sfuggono i particolari. Potrebbe anche essere vero che le ultime tre costituzioni siano l'effetto del sinodo «interconfessionale», come credeva Charles Pietri⁵⁹.

Il Codex contiene anche numerose altre leggi pubblicate fino alla sua promulgazione, e i gruppi degli eretici vi sono trattati con crescente severità. Niente di strano, perché Teodosio II ordinò di conservare solo quelle leggi che erano ancora attuali e dovrebbero servire per il futuro come voleva lui, cioè per un futuro senza eresie. Non conosciamo le circostanze che avrebbero provocato gli interventi imperiali, ma possiamo supporre, forse, che una certa importanza l'avesse la crescente discordia tra i cristiani, non soltanto tra i niceni e gli altri, ma entro tutte le fazioni. Abbiamo appena visto i lamenti del *Libellus precum* contro i persecutori tra i niceni, ma Socrate ci ricorda numerosi conflitti in aggiunta.

I suoi novaziani si sono divisi intorno all'elezione del vescovo e alla celebrazione della Pasqua⁶⁰; si vede che la disposizione di Costantino dopo il concilio di Nicea sull'unica data della Pasqua non era presa in considerazione da tutti. Socrate ne parla apertamente:

Anche quanti hanno bofonchiato che i membri del concilio di Nicea hanno modificato la festa della Pasqua emettono giudizi insensati, perché i convenuti là si

⁵⁹ *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, dir. J.-M. Mayer, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris 1995, p. 395 (*Histoire du christianisme*, 2).

⁶⁰ Socrate, HEV, 21-22.

sforzano di accordare un piccolo numero con quelli, molto più numerosi, i quali in precedenza erano in disaccordo⁶¹.

Anche tra gli ariani si moltiplicarono le divisioni, circa la questione «accademica» se si possa chiamare Dio il Padre, prima della generazione del Figlio, e anche per le nomine episcopali e per il modo di battezzare⁶², anche gli eunomiani si divisero in vari gruppi. Stanco di questi racconti Socrate sembra dirsi vinto e rimanda il lettore a Epifanio e al suo *Anco-ratus*, dove su tutte le eresie ce n'è abbastanza⁶³. In queste circostanze, con i cristiani sempre più divisi tra di loro, si spiega meglio l'intenzione di Teodosio II di dare una nuova vita alle leggi contrarie alle divisioni.

Tornando alle leggi di Teodosio I, come possiamo valutarle, mettendole a confronto con quel frammento di Socrate, citato sopra⁶⁴, dove si attesta che Teodosio non avrebbe perseguitato nessuno? Osserviamo in aggiunta che nella stessa Costantinopoli gli «ariani» avevano conservato una chiesa nel quartiere Exakionon, fuori delle mura costantiniane, ma entro quelle teodosiane⁶⁵. Secondo Procopio⁶⁶, pare che essa fosse particolarmente ricca e che solo Giustiniano l'avrebbe poi sequestrata.

Altra domanda: se le leggi condannano tanti eretici/scismatici al punto da far impressione che l'unico gruppo che si salvi sia quello dei niceni, perché nessuna di quelle leggi ha fatto riferimento al credo niceno?

Guardiamo adesso alla situazione, a quell'epoca, di Milano.

Milano 385/386

Gli eventi di questi anni li racconta attentamente Marco Navoni in una lunga nota⁶⁷: all'inizio del 385 gli omei di Milano avevano chiesto una basilica, probabilmente la *basilica Porziana* fuori delle mura, per poter

61 Socrate, HE V, 22, 64.

62 Socrate, HE V, 23

63 Socrate, HE V, 24.

64 Socrate, HE V, 20, 4-6.

65 Cf. P. Maraval, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 2006, p. 348.

66 Procopio di Gasa, *Storia secreta*, XI.

67 Paolino di Milano, *Vita Ambrosii* 14, 1; Paolino di Milano, *Vita di Sant' Ambrogio*, ed. bilingue a cura di M. Navoni, Edizione San Paolo, 2016, pp. 92-95. Cf. M. Sordi, *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, in: *Nec timeo mori. Atti del Congresso*

celebrare là la Pasqua. Lo stesso imperatore Valentiniano II si sarebbe mostrato favorevole e invitò Ambrogio a un concistoro. Questi non volle acconsentire, anzi si svolsero addirittura manifestazioni di piazza in suo favore. L'imperatore non insistette e tutto si concluse con un nulla di fatto. All'inizio del 386 venne pubblicata la nostra costituzione e subito dopo venne ripetuta la richiesta. Abbiamo già riportato l'opinione di Socrate su Teodosio⁶⁸ che cioè questi permetteva ai cristiani di varie fazioni di tenere gli oratori fuori delle mura. La richiesta degli omei milanesi non andava, quindi, al di là di ciò che era permesso altrove. In questo caso, però, si trattava di cedere una basilica finora cattolica, anche se teoricamente solo per le celebrazioni pasquali. Ambrogio era contrario per una questione di principio, ma anche— forse— per precauzione: poteva temere che una volta messi i piedi nella basilica per la Pasqua, gli omei non avrebbero mai più voluto ritirarsi. Al rifiuto di Ambrogio gli omei avrebbero reagito allargando la richiesta e chiedendo anche la basilica Nova⁶⁹. La Domenica della Palme, 29 marzo 386, il vescovo venne informato che certi funzionari della corte avevano occupato la Porziana e si preparavano alla celebrazione, Valentiniano presente, forse accompagnato da sua madre. Le prove di forza durarono tutta la Settimana Santa, ma alla fine vinse Ambrogio, con gran concorso del popolo fedele. Si ripeteva la situazione dall'anno 379, quando gli omei avevano occupato una Chiesa⁷⁰, approfittando dell'allora tolleranza di Graziano⁷¹.

La ricostruzione dei fatti è certamente fedele alle fonti, ma queste provengono tutte dal solo Ambrogio e da nessuna altra parte. Si tratta, in primo luogo, del *Discorso contro Aussenzio sulla consegna delle basiliche*⁷². Aussenzio era discepolo di Wulfila, forse Goto di provenienza anche lui. Vescovo di Durostorum in Scizia stava di fatto a capo degli omei di

internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano, 4-11 aprile 1997, a cura di L. F. Pizzolato, M. Rizzi, Milano 1998, p. 112-114.

68 Socrate, HE V, 20, 4-6.

69 Cf. C. Pasini, *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Edizione San Paolo, 1996, pp. 103-117.

70 Ambrogio, *De Spiritu Sancto* I, 1, 19-21, in: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 16, 70-71.

71 C. Pasini, *Ambrogio di Milano*, 46-47.

72 Ambrogio, *Contra Aussenzio*, in: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 21, 114-137 = *Epist.* 75a.

Milano, dove appare intorno al 382, deposto dalla sua sede⁷³. Ambrogio suggerirà che proprio lui fosse il vero autore della legge del 23 gennaio 386⁷⁴. Dello stesso anno 386 si sono conservate ancora la lettera di Ambrogio alla sorella Marcellina⁷⁵, un'altra all'imperatore⁷⁶ e una dell'usurpatore Massimo a Valentiniano II⁷⁷ in favore dei niceni⁷⁸. Alla sorella, Ambrogio scrive pure che la Domenica delle Palme i fedeli cattolici minacciarono di linciaggio un prete omeo Castullo⁷⁹, ma che il vescovo sarebbe intervenuto personalmente in sua difesa.

Qualche mese dopo la pubblicazione della costituzione, il 17 giugno del 386, si celebra solennemente il ritrovamento delle reliquie di Protasio e Gervasio, con tanto di guarigioni miracolose e di conversioni al nicenismo ugualmente miracolose. L'occasione servì bene allo scopo di mostrare la vittoria dell'ortodossia sugli «ariani». Risulta difficile difendersi dal sospetto di una manipolazione dei sentimenti religiosi dei fedeli in funzione della vittoria politica⁸⁰. Allo stesso scopo serviva ripetere che il concilio di Rimini avesse dichiarato Cristo una creatura, il che non risulta minimamente dal suo credo⁸¹.

Tentativo di concludere

Sembra che la posizione degli imperatori rispetto ai problemi di comunione tra i cristiani variasse a seconda di circostanze che ci sfuggono nella loro complessità. Valentiniano I sarebbe stato tollerante rispetto a tutte le religioni e fazioni. Scrive Ammiano Marcellino: «né disturbo alcuno, né comandò che si adorasse questa o quella divinità, né con editi minacciosi piegò i sudditi alla religione che egli praticava, ma lasciò

73 Cf. M. Meslin, *Les ariens d'Occident 335-430*, Paris 1967, pp. 45-48.

74 Ambrogio, *Epist.* 75a, 16.

75 Ambrogio, *Epist.* 76.

76 Ambrogio, *Epist.* 75.

77 *Collectio Avellana*, 39.

78 La cronologia così è proposta da H. Savon, *Ambroise de Milan (340-397)*, Paris 1997, p. 200.

79 Ambrogio, *Epis.* 76, 5.

80 Cf. M. Meslin, *Les ariens d'Occident 335-430*, pp. 54-55.

81 Ambrogio, *Contro Aussenzio* 25.

intatte simili questioni come le aveva trovate»⁸², Perseguitò solo i manichei⁸³ e i donatisti⁸⁴ a causa della pratica di ribattezzare. Graziano, dopo la morte di Valente (nel 378) e dopo la sua decisa politica anti nicena in conformità alle leggi di Costanzo II, voleva manifestarsi pacifico e tollerante. Socrate scrive che «stabili con una legge che ogni gruppo religioso, quale che fosse, potesse riunirsi in tutta libertà nelle case di preghiera, mentre esclusi dalle chiese dovevano rimanere gli eunomiani, i fotiniani e i manichei; tutte le altre confessioni avevano libertà di culto»⁸⁵. Un anno dopo, però, già con Teodosio appena nominato imperatore d'Oriente e il giovanissimo Valentiniano II, pubblicò la costituzione che esclude tutti gli eretici dalla vita pubblica⁸⁶.

Abbiamo visto certe oscillazioni di Teodosio che nelle costituzioni del 380 e 381 professa una divinità del Padre, Figlio e Spirito e ordina la comunione con i vescovi della fazione nicena, senza tuttavia menzionare un credo specifico. Ciononostante, nel 383 fece un tentativo di pacificare tutti i cristiani al «sinodo interconfessionale», ma – fallito il tentativo – appoggia di nuovo i niceni. Il che non proibisce a Socrate di scrivere che sarebbe stato tollerante per tutti, tranne che per gli eunomiani. Potrebbe anche darsi che abbia acconsentito nel 386, dietro le insistenze di Giustina, e abbia promulgato il permesso per gli omei di radunarsi a Milano, anche se a Costantinopoli nel 388, in reazione alla divulgazione di quella legge per mano degli ariani, assicurò che «nessun ordine di questo tipo è uscito dal nostro *sacrario*»⁸⁷. Evidentemente questo non bastò e leggi contraddittorie continuarono a girare anche dopo la morte di Teodosio, perché già il 13 marzo 395 Arcadio e Onorio ordinano: «quidquid etiam his est contra meritum delinquentum spe correctionis speciali quadam sanctione concessum, id irritum esse»⁸⁸. Ritengono giusto sottolineare che gli eunomiani meritano una condanna particolare il che

82 Ammiano Marcellino, *Le storie* XXX, 9, 5.

83 *CTh* XVI, 5, 3.

84 *CTh* XVI, 6, 1.

85 Socrate, *HE* V, 2.

86 *CTh* XVI, 5, 5. Cf. M. Fiorentini, *Il giurista e l'eretico. Critica delle fonti e irenismo religioso nella prima età moderna*, Roma 2016, pp. 88–89.

87 *CTh* XVI, 5, 16.

88 *CTh* XVI, 5, 25.

può far da eco alla posizione decisiva di Teodosio nei loro confronti⁸⁹. Anche per questi imperatori la comunione ecclesiale sembra essere più importante del credo, perché condannano come eretico un Euresio, vescovo Luciferiano, quindi senza dubbio fedele al credo di Nicea⁹⁰.

Il Codice di Teodosio contiene quelle costituzioni che negli anni trenta del quinto secolo servirono allo stato e, certo, non sappiamo quante ne sono state omesse. Sono sempre i vincitori a scrivere la storia, come si ripete spesso, ed allora erano i niceni che non vedevano nessun motivo di copiare leggi ad essi contrarie. Anzi, ci tenevano a dimostrare che tutti e dovunque fossero dello stesso parere. In un periodo tanto movimentato come quello che abbraccia gli anni dell'impero di Costanzo II, Valente e Teodosio I, per elencare solo gli Augusti più importanti, le leggi in favore di una fazione contro l'altra dovevano succedersi e contraddirsi a vicenda. La nostra, quella del 23 gennaio 386, è solo una delle testimonianze, felicemente conservata, senza la quale sarebbe più difficile immaginare perché la resistenza degli anti niceni sia stata così lunga, e perché soltanto a Efeso nel 431 ed a Calcedonia nel 451 il credo niceno avesse ufficialmente trionfato nella Chiesa e nello stato.

Bibliografia

- Bauman R. A., *The crimen maiestatis in the Roman Republic and the Augustan Principate*, Johannesburg 1967.
- Collectio Avellana. Listy cesarzy i papieży od 367 do 553 roku, tłum. A. Caba, P. Szewczyk, rewizja przekładu i opracowanie M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2021 (Synody i Kolekcje Praw, 14).
- Consularia Constantinopolitana, in: *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, vol. 1, ed. Th. Mommsen, Berolini 1892 (Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi, 9).
- De Giovanni L., *Il libro XVI del Codice Teodosiano alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa–Stato*, Napoli 1985.
- Dyjakowska M., *Crimen laesae maiestatis. Studium nad wpływami prawa rzymskiego w dawnej Polsce*, Lublin 2010.

⁸⁹ CTh XVI, 5, 25. 1.

⁹⁰ CTh XVI, 5, 28.

- Escribano Paño V., *La construction de l'image de l'érétique dans le «Code Théodosien» XVI, Empire Chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, ed. J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, p. 389–412.
- Eunomius, *The extant works*, text and transl. by R. P. Vaggione, Oxford 1987.
- Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, texte critique F. Winkelmann (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), introd. et notes L. Pietri, trad. M.-J. Rondeau, Paris 2013 (Sources Chrétiennes, 559).
- Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, introd., trad. e note di L. Franco, Milano 2009.
- Florentini M., *Il giurista e l'eretico. Critica delle fonti e irenismo religioso nella prima età moderna*, Roma 2016.
- Gaudemet J., *Orthodoxie et interpolations. A propos de CTh XVI, 1, 4 et XVI, 4, 1*, «Revue de Droit Canonique» 11 (1961), p. 157–165.
- Codicis Theodosiani liber sextus decimus*. Kodeks Teodozjusza. Księga szesnasta, opr. M. Ożóg, M. Wójcik, tłum. A. Caba, Kraków 2014 (Synody i Kolekcje Praw. Synodi et Collectiones Legum, 7).
- Mara M. G., *Teodosio I imperatore*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, dir. A. Di Bernardino, vol. 3, col. 5266.
- Maraval P., *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 2006.
- Maraval P., *Le devoir religieux des empereurs: de la tolérance à la répression*, in: *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, dir. M.-F. Baslez, Paris 2014, p. 37–62.
- Meslin M., *Les ariens d'Occident 335–430*, Paris 1967.
- Naissance d'une chrétienté (250–430)*, dir. J.-M. Mayer, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris 1995 (Histoire du christianisme, 2).
- Paolino di Milano, *Vita di Sant'Ambrogio*, ed. bilingue a cura di M. Navoni, Edizione San Paolo 2016.
- Pasini C., *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Edizione San Paolo 1996.
- Pawluk T., *Stosunek Kościoła pierwszych wieków do kary śmierci*, «Prawo Kanoniczne» 20 (1977) nr 3–4, p. 209–223, <https://doi.org/10.21697/pk.1977.20.3-4.14>.
- Pietras H., *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Roma 2021.

- Pietras H., *Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325*, «Gregorianum» 104 (2023) n. 3, p. 500–501.
- Pietras H., *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e Lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325) – i falsi sconosciuti da Atanasio?*, «Gregorianum» 89 (2008) n. 3, p. 727–739.
- Ruphinus, *Historia ecclesiastica*, in: Eusebius Werke, Bd. 2: Die Kirchengeschichte, Hrsg. E. Schwartz, Bearb. Th. Mommsen, Leipzig 1903 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).
- Savon H., *Ambroise de Milan (340–397)*, Paris 1997.
- Simonetti M., *La crisi ariana*, Roma 1975 (Studia Ephemerides Augustinianum, 11).
- Simonetti M., *Timoteo I di Alessandria*, in: Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane, vol. 3, a cura di A. Di Berardino, Genova–Milano 2008, p. 5358–5359
- Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, Livre I, texte grec de l'édition G. C. Hansen (GCS), traduction par P. Périchon, P. Maraval, introduction et notes par P. Maraval, Paris 2004 (Sources Chrétiennes, 477).
- Socrate di Constantinopoli, *Storia della Chiesa*, trad. it. G. Martino Piccolino, Roma 2021.
- Soler E., *L'Église catholique sous la dynastie Théodosienne: La genèse d'une Église d'État, en CTH XVI*, in: *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou „concordat”? Le témoignage du Code Théodosien*, ed. J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, p. 83–130.
- Sordi M., *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, in: *Nectimeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*, Milano, 4–11 aprile 1997, a cura di L. F. Pizzolato, M. Rizzi, Milano 1998, p. 112–114.
- Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, t. 1: Livres I-II, texte grec de l'édition J. Bidez, G. C. Hansen (GCS), introd. G. Grillet, G. Sabbah, trad. A.-J. Festugiere, Paris 1993 (Sources Chrétiennes, 306).
- Sozomeno di Gaza, *Storia ecclesiastica*, trad. it. S. Borzì, Roma 2024 (Testi Patristici).
- Teodoreto di Cirro, *Storia ecclesiastica*, trad. it. A. Gallico, Roma 2000 (Testi Patristici).
- The prosopography of the later Roman Empire*, vol. 1: A.D. 260–395, eds. A. H. M. Jones, J. R. Martindale, Cambridge 1971.

Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*, t. 1: Livres I–II, texte grec (GCS, NF 5, 19983) de L. Parmentier, G. C. Hansen, avec annotation par J. Bouffartigue, introd. A. Martin, trad. Pierre Canivet, revue et annotée par J. Bouffartigue, A. Martin, L. Pietri, F. Thelamon, Paris 2006 (*Sources Chrétiennes*, 501).

Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes, ed. T. Mommsen, P. M. Meyer, Berlin 1905.

Wallraff M., Il «sinodo di tutte le eresie» a Costantinopoli (383), in: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396–1996. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* – Roma, 8–11 maggio 1996, a cura di E. Cavalcanti [et al.], p. 271–279.

Whiting C. M., *Documents from the Luciferians. In defense of the Nicene Creed*, Atlanta 2019.

Wolfram H., *Storia dei Goti*, a cura di A. Cesa, Roma 1985.