

## DIREZIONE

Rita LIZZI TESTA (Perugia), Carlo LORENZI (Perugia),  
Marialuisa NAVARRA (Perugia)

## COMITATO SCIENTIFICO

Ulrico AGNATI (Urbino), Francesco AMARELLI (Napoli “Federico II”),  
Francesco ARCARIA (Catania), Gisella BASSANELLI SOMMARIVA (Bologna),  
Mariagrazia BIANCHINI (Genova), Giorgio BONAMENTE (Perugia), Maria  
CAMPOLUNGHY (Perugia), Jean-Michel CARRIÉ (Paris EHESS), Feliciano  
COSTABILE (Reggio Calabria), Victor CRESCENZI (Urbino), Lucio DE  
GIOVANNI (Napoli “Federico II”), Lietta DE SALVO (Messina), María  
Victoria ESCRIBANO PAÑO (Zaragoza), Lorenzo FASCIONE (Roma Tre),  
Maurilio FELICI (LUMSA Palermo), Sandro-Angelo FUSCO (Macerata),  
Francesca GALGANO (Napoli “Federico II”), Stefano GIGLIO (Perugia),  
Peter GRÖSCHLER (Mainz), Julia HILLNER (Bonn), Carlo LANZA (Università  
della Campania “Vanvitelli”), Noel LENSKI (Yale), Orazio Antonio  
LICANDRO (Catania), Detlef LIEBS (Freiburg i. Br.), Andrea LOVATO (Bari),  
Francesco Maria LUCREZI (Salerno), Nicola PALAZZOLO (Perugia), Leo  
PEPPE (Roma Tre), Stefania PIETRINI (Siena), Salvatore PULIATTI (Parma),  
Boudewijn SIRKS (Oxford), Marco Urbano SPERANDIO (Roma Tre)

## COMITATO EDITORIALE E DI REDAZIONE

Paola BIANCHI (Roma Tor Vergata), Paola BIAVASCHI (Insubria), Maria Luisa  
BICCARI (Urbino), Paola Ombretta CUNEO (Milano Bicocca), Federica DE  
IULIIS (Parma), Monica DE SIMONE (Palermo), Emily HURT (John Cabot  
University), Rossella LAURENDI (Genova), Esteban MORENO RESANO  
(Zaragoza), Andrea PELLIZZARI (Torino), Peter RIEDLBERGER (Bamberg),  
Silvia SCHIAVO (Ferrara) – *In Redazione*: Francesco BONO (Parma), Francesco  
Edoardo Maria COLOMBO (Insubria), Marco CRISTINI (Firenze), Linda DE  
MADDALENA (Bern), Glenda FRANCONI (Perugia), Andreas HERMANN  
(Tübingen), Lorenzo LANTI (Milano Statale), Sabrina Lo IACONO (Milano  
Statale), Silvia MARGUTTI (Perugia), Maria Sarah PAPILO (Napoli “Federico  
II”), Michele PEDONE (Pisa), Pierluigi ROMANELLO (Napoli “Federico II”),  
Francesca ZANETTI (Parma), Manfredi ZANIN (Bielefeld)

La pubblicazione dei contributi non riconducibili ad autori invitati dal Comitato Scientifico è subordinata alla valutazione positiva espressa da due referee con il sistema di peer review in double blind.



Jean-Michel Carrié

*Dubium sapientiae initium*  
(R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*)

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA

DIPARTIMENTO DI GIURISPRUDENZA

ATTI DELL'ACCADEMIA  
ROMANISTICA  
COSTANTINIANA

PER I CINQUANT'ANNI DELLA  
"COSTANTINIANA"

XXVI  
ORIENTE E OCCIDENTE  
IN DIALOGO

IN ONORE DI JEAN-MICHEL CARRIÉ



*Il volume è stato curato da Carlo Lorenzi e Marialuisa Navarra*

Opera pubblicata con il contributo del Comune di Spello



I contributi raccolti in questo volume approfondiscono  
tematiche del Convegno 2023  
dell'Accademia Romanistica Costantiniana  
organizzato in collaborazione con  
l'Accademia Storico-Giuridica Costantiniana



AUTORI VARI

Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, XXVI

PER I CINQUANT'ANNI DELLA "COSTANTINIANA"

Oriente e Occidente in dialogo

in onore di Jean-Michel Carrié

Collana: Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Perugia

Perugia, ali&no editrice, 2025

pp. 784; 24 cm

ISBN 978-88-6254-327-9

ISSN 1973-8293

---

© 2025 by Università degli Studi di Perugia

[www.alienoeditrice.it](http://www.alienoeditrice.it)

[info@alienoeditrice.net](mailto:info@alienoeditrice.net)

Il materiale di questa pubblicazione può essere riprodotto nei limiti stabiliti dalla licenza Creative Commons  
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate - 4.0 Internazionale (CC BY-NC-ND 4.0).



Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0

Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

DAVIDE DAINESE

*Università di Bologna / Fondazione per le Scienze Religiose*

I CONCILI NELLA CHIESA ANTICA,  
LA FORGIA DI UNA ISTITUZIONE IMPERIALE

*L'enigma del consenso [...] fu quello che fu.*  
F. Battiato-M. Sgalambro

1. *Introduzione: l'enigma del consenso*

Il concilio di Nicea, di cui ci si accinge a celebrare il diciassettesimo centenario, gioca un ruolo fondamentale nel quadro della cosiddetta svolta costantiniana<sup>1</sup>. Non entrerò nel merito della questione della re-

<sup>1</sup> La produzione storiografica su Nicea, ovviamente, è esplosa negli ultimi cinque anni. A quanto mi consta, tuttavia, rispetto al punto fatto dall'*Enciclopedia costantiniana* dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, che già citava molti lavori destinati a trovare più ampi sviluppi in monografie negli anni a venire, le cose da segnalare ai fini dell'argomento qui trattato non sono molte e, per farsene un'idea, ci si può riferire a miscellanee di sintesi quali il *Cambridge Companion* (v. *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, edited by Y.R. KIM, Cambridge 2021), a cui per ragioni di completezza andrebbero aggiunti almeno, sulla convocazione, S. FERNÁNDEZ, *Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Ossius?*, in *The Journal of Theological Studies*, 71, 2020, 196-211 e, in specie per il focus che fa sull'ambito protestante, W. KINZIG, *The Creed of Nicaea. Old Questions, New Answers*, in *The Ecumenical Review*, 75, 2023, 215-234. Probabilmente, i lavori di Mark Smith e Wolfram Kinzig rappresentano le novità bibliografiche più significative su Nicea: v. M.S. SMITH, *The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, AD 431-451*, Oxford 2018; W. KINZIG, *Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381). Herkunft, Geltung und Rezeption. Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen II*, Berlin 2021,

ligiosità di Costantino. Non perché lo rimandi altrove, ma perché, facendo un bilancio distaccato delle ricerche riversate nell'*Enciclopedia Costantiniana*<sup>2</sup>, lo si può definire un problema irrisolvibile (al netto delle ovvie e sempre possibili speculazioni) e una questione storica irrilevante<sup>3</sup>. La svolta costantiniana, infatti, può essere compresa, come

e ID., *A History of Early Christian Creeds*, Berlin-New York 2024). Entrambi gli autori integrano gli insegnamenti della più autorevole storiografia sulla recezione conciliare e, nel caso di Kinzig, alcuni elementi di rilievo sulle fonti (tema su cui v. anche l'edizione di S. FERNÁNDEZ, *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)*, Paderborn-Leiden-Boston-Singapore-Vienna 2024). Su certe questioni (il ruolo di Ossio, il concilio di Antiochia) segnalo poi, per innovatività, la tesi dottorale di Matthias Simperl di cui si attende la monografia (v. M. SIMPERL, *Das Schreiben der Synode von Antiochia (Urk. 18). Überlieferungsgeschichtliche Einordnung, Edition, Übersetzung und Kommentar. Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg unter der Betreuung von Prof. Dr. Gregor Wurst*, Augsburg 2022). Sugli aspetti più strettamente teologici rimando a P. GEMEINHARDT, *Sphärenwechsel im Christusmythos: Höllen- und Himmelfahrt Christi als mythische Strukturmomente in spätantiken christlichen Glaubensbekenntnissen und ihren Kontexten*, in *Mythische Sphärenwechsel: Methodisch neue Zugänge zu antike Mythen in Orient und Okzident*, herausgegeben von A. ZGOLL-C. ZGOLL, Berlin-Boston 2020, 539-622, e ID., *Vom Werden des Apostolikums*, in *Die Reden von Gott Vater und Gott Heiligem Geist als Glaubensaussage: Der erste und dritte Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik*, herausgegeben von A. KÄFER-J. FREY-J. HERZER, Tübingen 2020, 15-58. Segnalo invece, tra i progetti in fase di svolgimento, il PRIN (Progetto di Rilevante Interesse Nazionale) 2021 intitolato "*The Nicene-Constantinopolitan Creed and its Translations. First Exploration and Methodological Test of a Transdisciplinary Research on the Councils' Symbol in History, Culture and Society (4th-20th Century)*" diretto all'Università di Modena e Reggio Emilia da Alberto Melloni e con unità afferenti a Foggia, Firenze, Bologna e Palermo, per l'intreccio che prevede tra filologia, storia – nella sua più ampia dimensione diacronica – e tecnologie digitali e i cui esiti sono in corso d'opera.

<sup>2</sup> Costantino I. *Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313-2013*, a cura di A. MELLONI-E. PRINZIVALLI-S. RONCHEY ET AL., Roma 2013.

<sup>3</sup> Al netto di recenti tentativi, v. A. BARZANÒ, *Costantino. Storia del segno e del sogno che cambiarono il mondo. 28 ottobre 312*, Azzano San Paolo 2022, 46-47. A mio avviso fa un punto brillante e ancora oggi aggiornato su quel che (non) è possibile affermare intorno alla religiosità di Costantino e alla politica religiosa di un *pontifex maximus* Harold Drake (H.A. DRAKE, *Il 313: Costantino e i cristiani*, in *Enciclopedia costantiniana* cit., I, 167-176).

già la storiografia della prima metà del '900 aveva ben chiaro, senza il rischio di *ignoratio elenchi*, o di trarre conclusioni da premesse che, se fossero meglio note, non giustificerebbero certe posizioni. Ciò che rimane innegabile – questo sì – è il progetto di sostegno politico (di politica religiosa) al cristianesimo (al più, resta da capire *quale* cristianesimo), finalizzato a dare consenso pubblico al potere del *princeps*, a rafforzare la trasformazione del suo *imperium in ius*<sup>4</sup>.

Si tratta di un progetto che interseca il cammino della storia conciliare a partire dalla situazione che Costantino si trova a governare già all'indomani di Ponte Milvio, nel Nordafrica, quando, dovendo decidersi il legittimo destinatario dei beni requisiti alla Chiesa cartaginese durante la Grande Persecuzione, si apre la crisi donatista. Costantino ha presto modo di apprendere che le decisioni di un concilio non sono un editto di cui si fatica ad attuare le previsioni, ma una sentenza che è manifestazione dello Spirito Santo nell'accordo, nel *consenso* di molteplici comunità cristiane<sup>5</sup>. Il fattore-consenso, dunque, è decisivo per capire la scelta costantiniana di non reiterare l'esperienza dello *iudicium* romano del 313 (scelta delle regole e dei decisori su una questione a un tempo di diritto privato ed ecclesiologica) o di Arles del 314 (ratifica di decisioni sacerdotali pronunciate in sua presenza)<sup>6</sup>. Quel che compie Costantino, piuttosto, va ricercato nella trasformazione dei concili da

<sup>4</sup> Su questo specifico punto v. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München-Berlin 1929 (trad. it. 1933. *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello Stato nel Medioevo e nella Rinascenza politica*, Messina-Milano 1988<sup>2</sup>, 38). Sulle dottrine cristiane che concernono la politica religiosa di Costantino rimando a D. DAINESI, *Bishops and the Emperor within the Framework of Late Antiquity. The Council of Nicaea in De vita Constantini*, in *Beyond Intolerance. The Milan Meeting in AD 313 and the Evolution of Imperial Religious Policy from the Age of the Tetrarchs to Julian. the Apostate*, edited by D. DAINESI-V. GHELLER, Turnhout 2018, 151-179.

<sup>5</sup> V. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium* cit., 45. Hans Küng avrebbe parlato di *repraesentatio*, non nei termini di una delega (v. H. KÜNG, *Das theologische Verständnis des ökumenischen Konzils*, in *Theologische Quartalschrift*, 141, 1961, 50-77, per una valutazione storiografica v. G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, Roma-Bari 2017, ad loc., e A. MELLONI, *Sinodalità: istruzioni per l'uso*, Bologna 2021, 20-21).

<sup>6</sup> Su questi concili v. D. DAINESI, *Concili e sinodi*, in *Enciclopedia costantiniana* cit., I, 941-958 (in partic. 945-952) e R. LIZZI TESTA, *Ossio e Costantino*, in *Fra Costantino e i Vandali: atti del convegno internazionale di studi per Enzo Aiello (1957-2013). Messina 29-30 ottobre 2014*, a cura di L. DE SALVO-E. CALIRI-M. CASELLA-V. AIELLO, Bari 2016, 183-196, in partic. 188-190.

realtà provinciali in assemblee ecumeniche (convocate dall'imperatore e le cui decisioni sono legge di Stato, come riassunse con ineguagliabile efficacia Manlio Simonetti)<sup>7</sup>.

Credo che per capire l'ingresso nella stagione dei concili ecumenici del primo millennio con la «grande e santa»<sup>8</sup> assise nicena, quindi per comprendere come nell'età costantiniana venga forgiata una istituzione imperiale soggetta a mutare al pari di ogni realtà storica ma lungi a tramontare, si abbia davvero bisogno di mettere a fuoco il concetto di consenso. E tanto più rilevante, dunque, mi pare il tema stesso di questo volume che intende mettere a fuoco il dialogo tra Oriente e Occidente, se si pensa che, nei testi di quel testimone di Nicea che fu il primo storico ecclesiastico e il biografo di Costantino, Eusebio di Cesarea, il consenso è espresso come un con-venire (venire assieme) da più parti in un medesimo luogo e che pertanto Nicea esprimerà in tutta la sua forza esperienziale e simbolica, nei termini di un incontro/scontro fra tradizioni dottrinali che prima si erano guardate più da lontano (per quanto riguarda gli orientali e i pochi occidentali) e al contempo come resa dei conti su questioni plurisecolari all'interno dell'episcopato orientale.

Forse, addirittura, si potrebbe rideclinare l'interrogazione sull'«enigma della svolta» costantiniana nei termini dell'«enigma del consenso», per parafrasare il modo in cui la traduzione italiana dell'*Hitler* di Ian Kershaw è stata recepita nei testi del cantautore catanese Franco Battiato<sup>9</sup> – Hitler che, peraltro, nella storiografia costantiniana occupa una posizione non irrilevante, da Carl Schmitt a Friedrich Heer<sup>10</sup>. Ricordo

<sup>7</sup> V. M. SIMONETTI, *Il concilio*, in *Enciclopedia costantiniana* cit., I, 219-230.

<sup>8</sup> Su questa definizione rimando al punto fatto da G. ALBERIGO, *Concilium Nicaenum I 325*, in *The Oecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, curantibus G. ALBERIGO-A.M. RITTER-L. ABRAMOWSKI ET AL., Turnhout 2006, 2-34, in partic. 13. La definizione di «ecumenico» risale a una dozzina d'anni dopo ed è attestata dalla disputa fra Atanasio ed Eusebio (v. H. CHADWICK, *The Origin of the Title "Ecumenical Council"*, in *The Journal of Theological Studies*, 23, 1972, 132-135, e A. TUILIER, *Le sens de l'adjectif "œcuménique" dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 86, 1964, 260-271).

<sup>9</sup> V. I. KERSHAW, *Hitler*, New York 1991 (it. *Hitler e l'enigma del consenso*, Roma-Bari 1997). Il riferimento è alla citazione in esergo.

<sup>10</sup> V. G. ZAMAGNI, *La formula di Heer dell'era costantiniana (1949-1953). Il cristianesimo in mezzo al tempo e all'eternità*, in *Enciclopedia costantiniana* cit., III, 291-299 e G. RUGGIERI, *Il dibattito sulla teologia politica, prima e dopo Peterson*, in *Enciclopedia costantiniana* cit., III, 407-415.

che, al tema del consenso sinodale, nel 2011 è stato dedicato un intero numero storiografico di *Cristianesimo nella storia*. Il lavoro che mi propongo di esporre in questa sede è una rivisitazione di alcune di quelle fonti e di quei temi alla luce della produzione storiografica successiva, in specie della già menzionata *Enciclopedia costantiniana* e di suoi aggiornamenti più recenti. Ne uscirà una sorta di bilancio di qualche anno e di una prospettiva di ricerca, che intende indicare quanto ancora resta da fare su certe questioni.

## 2. *Il consenso preniceno tra Oriente e Occidente*

Vorrei per prima cosa cercare di comprendere cosa fosse il consenso sinodale prima di Nicea, per provare a capire, *al-di-là-di* ma *attraverso* ciò che si è deciso, che cosa sia accaduto. Le notizie quasi sempre scarse – a eccezione del contesto nordafricano del III secolo – sull’attività sinodale prenicena pongono serie difficoltà all’indagine storica. Il primo problema è l’oggetto. Su questo punto è possibile partire dalla definizione di sinodo/concilio offerta da Giuseppe Ruggieri nel 2017. Ruggieri, correggendo la lettura da parte di Sieben della lettera di Martino I al concilio romano del 31/10/649 e che considera sintesi della teologia conciliare del primo millennio<sup>11</sup>, descrive queste riunioni come prodotti dell’accordo dei padri, della conformità alla fede tramandata<sup>12</sup> e della loro effettiva recezione<sup>13</sup>. Si può così partire dalla cosiddetta assemblea di Gerusalemme, in cui, tuttavia, in relazione al tema del consenso ci si interfaccia con una situazione estremamente problematica. Se Gal 2.9 menziona la celebre “stretta di mano”, tra Paolo e Barnaba da un lato e Giacomo Pietro e Giovanni dall’altro, di converso la lettera che riporta le decisioni dell’assemblea (At 15.23-29) aderisce pienamente alla proposta di Giacomo (fratello di Gesù) la quale è in netto disaccordo con quella paolina<sup>14</sup>. Il cosiddetto incidente di Antiochia di Gal 2.11-21 e la reazione di Paolo di

<sup>11</sup> V. G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale* cit., 55-56.

<sup>12</sup> Ivi e v. anche A. MELLONI, *Sinodalità* cit., 22-23.

<sup>13</sup> V. H.-J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1979, 310, e A. MELLONI, *Sinodalità* cit., 23-24.

<sup>14</sup> Per un’interpretazione più propensa all’imposizione di un compromesso v. U. AGNATI, *Sacrifici e banchetti: divieti cristiani e obblighi pagani*, in *Minima Epigraphica et Papyrologica*, 27, 2022, 175-245, in partic. 183.

fronte all'atteggiamento di Pietro all'arrivo della delegazione gerosolimitana provano inconfutabilmente l'*empasse*. Cionondimeno, la tradizione conciliare – a partire dal Concilio Costantinopolitano II (553) fino a Basilea (1431-1449) e Ferrara-Firenze-Roma (1438-1445) e dal Vaticano II al concilio panortodosso di Creta del 2016 – recepisce proprio quella che di fatto è tradita come lettera sinodale del concilio di Gerusalemme, cui Paolo e i suoi non avrebbero mai potuto acconsentire.

Al netto delle informazioni sull'attività conciliare del II secolo, preservate da Eusebio di Cesarea nella sua *Storia ecclesiastica* e di cui tratterò più tardi, è l'attività sinodale del III secolo ad attestare alcuni elementi d'interesse. Sotto il profilo storiografico, la sistemazione offerta da Joseph Anton Fischer e Adolf Lumpe, ancora nel 1997, rappresenta uno strumento tutt'ora imprescindibile<sup>15</sup>. Per quanto concerne questo periodo, siamo informati dei sinodi tenuti rispettivamente contro Origene (ad Alessandria, a ratifica della condanna inflittagli dal vescovo Demetrio per la sua ordinazione palestinese) e con Origene che è interpellato in qualità di perito (contro Berillo di Bostra e contro i *thnetopsychiti*), di quelli contro Paolo di Samosata, nonché e soprattutto del fervore relativo al contesto cartaginese a partire da circa il 220. È in particolare Cartagine a fornire indicazioni preziose su cosa di fatto avvenisse, accadesse in tali consessi. Già padre Lanne aveva scorto che il Tertulliano montanista<sup>16</sup> nel trattare di certe assemblee orientali, «formate da tutte le Chiese» e «in cui si tratta comunemente delle questioni più importanti», parlava di un *congregari undique ad Christum*<sup>17</sup>. In tempi più recenti, Paolo Bernardini, a proposito del concilio di Cartagine del settembre 256, ha dato forma storica alle parole di Tertulliano, mostrando inconfutabilmente che la cornice in cui molti di questi eventi, che in Eusebio sono percepiti e descritti come “sinodi”, fosse a margine di celebrazioni liturgiche. Sotto questo profilo l'inciso della lettera 45 dell'epistolario cipriano è di estremo interesse:

CYPR. *Ep.* 45.2.2: Memori anche dell'onore comune e serbandolo rispetto per l'importanza e la santità del sacerdozio, abbiamo re-

<sup>15</sup> V. J.A. FISCHER-A. LUMPE, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997.

<sup>16</sup> V. E. LANNE, *L'origine des synodes*, in *Theologische Zeitschrift*, 3, 1971, 201-222, in partic. 201.

<sup>17</sup> TERT., *ieiun.* 13.6.

spinto tutte quelle affermazioni che nel libello inviato erano state riempite di accuse infamanti, considerando e ponderando ciò che in una così numerosa e religiosa *assemblea* di fratelli (si erano riuniti, infatti, i sacerdoti di Dio ed era stato elevato l'altare) non dovesse essere letto né ascoltato<sup>18</sup>.

Se dunque, come ho detto, è vero che, agli inizi, queste assemblee non sono testimoniate in modo chiaro dalle fonti e la loro cronologia di lunga durata risulta discontinua, si deve tuttavia ipotizzare che la loro storia sia antica quanto quella delle stesse comunità cristiane. Non è compito delle fonti attestarle, ma è appunto compito dello storico saper porre loro le domande che consentano di estorcere risposte che esse non avrebbero dovuto dare, ora perché non conveniente (come è il caso di Eusebio con la crisi ariana) e ora invece perché ovvio a chi fabbrica quei documenti/monumenti, che sono le nostre fonti<sup>19</sup>. L'inciso a proposito del *conventus* sembra proprio andare in questa direzione.

La storiografia tedesca, ben prima del Vaticano II, con Rudolph Sohm dapprima e successivamente con Georg Kretschmar, che aveva sviluppato a sua volta intuizioni di Pierre de Labriolle e Gustave Bardy<sup>20</sup>, ne era avvertita. A partire dagli anni '70, forse un po' anche per mediazione del padre Congar<sup>21</sup>, lo sarà anche quella francese. Soprattutto quando l'ultimo erede del movimento liturgico d'inizio Novecento, il già citato Emmanuel Lanne – grazie agli studi di Luciana Mortari sulle

<sup>18</sup> *Honoris etiam communis memores et gravitatis sacerdotalis ac sanctitatis respectum tenentes, ea quae ex diverso in librum missum congesta fuerant acerbationibus criminosis respuimus, considerantes pariter et ponderantes quod in tanto fratrum religiosoque conventu (considentibus Dei sacerdotibus et altari posito) nec legi debeant nec audiri.* Su questo passo v. P. BERNARDINI, *Un solo battesimo una sola chiesa. Il concilio di Cartagine del settembre 256*, Bologna 2009, 180-184, da cui è recepisco anche la traduzione (181), v. anche G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale* cit., 67-68, che, stranamente tuttavia, non cita Bernardini.

<sup>19</sup> L'espressione è di Jacques Le Goff (v. J. LE GOFF, *Documento/monumento*, in *Enciclopedia [Einaudi]*, Torino 1978, I, 38-48).

<sup>20</sup> V. G. KRETSCHMAR, *Die Konzile der alten Kirche*, in *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, herausgegeben von H.J. MARGULL, Stuttgart 1961. Per una valutazione v. E. LANNE, *L'origine des synodes* cit., 205.

<sup>21</sup> V. Y. CONGAR, *R. Sohm nous interroge encore*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 57, 1973, 263-294.

consacrazioni episcopali e di Ioannis Zizioulas su Nicea<sup>22</sup> da un lato e delle suggestioni di Nikolay Afanasiëff dall'altro – arriverà a formulare l'ipotesi, poi recepita da Giuseppe Alberigo nel 2007, dell'origine liturgica dei sinodi<sup>23</sup>. Al netto dell'enfasi che questa storiografia pose sullo spirito di comunione e che, per attenersi all'etimologia del termine ed evitare fraintendimenti, direi esplicitamente eucaristico come vedremo, credo che gli interrogativi che questi studiosi posero rimangano decisivi per capire alcune cose di ciò che avvenga – o, come dirò, *non* avvenga a Nicea<sup>24</sup>.

### 3. *Nicea prima e dopo*

Il mio punto di partenza sarà un testo che ho già richiamato. Uno dei crucci della storiografia sulla sinodalità antica, a cavaliere della metà del secolo scorso, concerne proprio quella descrizione offerta da Tertulliano in *Ieiun.* 13.6, riportata qui sotto per intero. Si tratta in realtà di un brano celeberrimo. È innanzitutto la prima attestazione dell'uso del termine *concilium*, precedentemente d'utilizzo profano, per descrivere un raduno ecclesiale. In secondo luogo, vi si leggono gli sforzi di una

<sup>22</sup> V. E. LANNE, *L'origine des synodes* cit., 204-205.

<sup>23</sup> V. G. ALBERIGO, *Sinodo come liturgia?*, in *Cristianesimo nella storia*, 28, 2007, 1-40.

<sup>24</sup> Si badi bene: «spirito di comunione» non significa che tutti i partecipanti a un'assemblea fossero concordi. Tutt'altro, come si vedrà; i sinodi rappresentarono da sempre momenti di tensione fortissima, rotture, divisioni insanabili e non sanate. La categoria della *κοινωνία*, tuttavia, rivela alcuni tratti di cosa concretamente si facesse e dunque di come effettivamente la prassi sinodale funzionasse. Soprattutto rivela, nel cristianesimo antico, una intenzionalità comunitaria all'opera nei momenti di crisi, ossia quando la promessa del Regno non bastava a consolare e si traduceva nel bisogno comune di reagire, di trasfigurare il tempo presente. Mi sembra un atteggiamento ben compreso, e rintracciato in varie culture, nell'opera postuma di Ernesto De Martino a proposito del pensiero apocalittico (E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino 1977) – un risultato, a sua volta, preparato e preconizzato dalla letteratura di fine Ottocento e inizio Novecento sul Gesù storico (v. in particolare J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, Göttingen 1892, e A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906, che misero in luce la dimensione apocalittica della predicazione gesuana del Regno).

pioneristica teologia conciliare<sup>25</sup>. Infine, va fatto almeno un cenno alla storia della sua recezione dacché la sua parte finale ricorre nel discorso inaugurale della III sessione del Vaticano II<sup>26</sup>.

TERT., *Ieiun.* 13,6: Nei territori greci si tengono in certi luoghi tali *concilia*, composti da tutte le chiese, durante i quali tutti assieme trattano le questioni più importanti e parimenti si celebra con gran solennità la *repraesentatio* stessa di tutto il nome cristiano. Quanto è dignitoso essere congregati, con l'auspicio della fede, a Cristo provenendo da ogni dove! Guarda che buono e piacevole che i fratelli si trattengano in un unico luogo<sup>27</sup>! [v. Sal 132 (133).1]<sup>28</sup>

Gli studiosi dei primi concili si sono chiesti se Tertulliano si stesse riferendo a concili cattolici o montanisti<sup>29</sup> e se tali *concilia* fossero quelli che Eusebio colloca nel II secolo e che avrebbero trattato del caso montanista<sup>30</sup>. Complessivamente si è concordi nel negare che Tertulliano stesse trattando esclusivamente di sinodi montanisti e nel ritenere che la descrizione di Tertulliano potesse bene adattarsi a entrambe le occasioni che Eusebio menziona a proposito dell'attività sinodale nel II secolo (anti-montanismo e controversia pasquale). Probabilmente chiedersi se appartenga all'usanza dell'uno o dell'altro

<sup>25</sup> V. J.A. FISCHER-A. LUMPE, *Die Synoden* cit., 42-43.

<sup>26</sup> V. AAS, 56, 1964, 807, e AS, 3.1, 142.

<sup>27</sup> L'allusione a Sal 132 (133).1 è chiarissima. Ringrazio Ulrico Agnati per la segnalazione.

<sup>28</sup> *Aguntur [...] per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur. Et hoc quam dignum fide auspicante congregari undique ad Christum! Vide, quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum!*

<sup>29</sup> Per una sintesi, v. E. LANNE, *L'origine des synodes* cit., 201 (nt. 1), e J.A. FISCHER-A. LUMPE, *Die Synoden* cit., 43 (nt. 135). Più recentemente Sieben è tornato sul tema argomentando che si trattasse di riunioni episcopali, v. H.J. SIEBEN, *Studien zur Gestalt und Überlieferung der Konzilien*, Paderborn 2005, 23-24.

<sup>30</sup> Per una sintesi (P. DE LABRIOLLE, *La crise Montaniste*, Paris 1913, 30, e *Tertullians apologetische dogmatische und montanistische Schriften*, herausgegeben von G. ESSER, Kempten-München 1915, 371-372 nt. 1 e 551 nt. 1) v. J.A. FISCHER-A. LUMPE, *Die Synoden* cit., 43 (nt. 134).

gruppo è un falso problema, che rischia di adottare in modo acritico la prospettiva eresiologicala caratteristica di queste fonti<sup>31</sup>. Il confronto di questo passo con la testimonianza di Eusebio ci permette di confermare ulteriormente la tesi della lontananza di questo testo da contesti strettamente anti- o strettamente pro-montanisti e di comprendere alcuni tratti della sinodalità pre-nicena importanti per il ragionamento che sto cercando di fare. Ritengo opportuno segnalare che Carla Noce, a tal riguardo, aveva ipotizzato si fosse trattato di «embrionali prassi conciliari, probabilmente condivise da montanisti e cattolici»<sup>32</sup> in cui si sperimentarono innovazioni che reagissero a una precisa concezione del secolo presente, sia esso il tempo di una «rivelazione» ormai «sotto molti aspetti chiusa» ovvero «ancora aperta, in cui vi è ancora spazio per l'attività profetica»<sup>33</sup>.

Il testo eusebiano che racconta dei sinodi sul montanismo si trova, come il dossier sulla controversia pasquale, nel quinto libro della *Historia ecclesiastica*. È tratto dal resoconto di un autore anonimo (il cosiddetto Anonimo antimontanista), uno dei tanti documenti che Eusebio possedeva o era riuscito a procurarsi e che successivamente è andato perduto. Si tratta di uno scritto polemico e che come tale deve essere innanzitutto trattato. Dunque, è intriso di motivi anti-ereticali classici, poi ripresi dallo stesso vescovo di Cesarea e fino a Epifanio, e che recentemente Maria Dell'Isola ha contestualizzato<sup>34</sup>. L'Anonimo, dopo aver

<sup>31</sup> V. M. PESCE, *La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo*, in *Annali di storia dell'esegesi*, 31, 2014, 151-168.

<sup>32</sup> C. NOCE, *L'accusa di eresia rivolta ai montanisti: la testimonianza del De ieiunio adversus psychicos di Tertulliano*, in *Rivista di storia del cristianesimo*, 2, 2009, 389-416, in partic. 414.

<sup>33</sup> Ivi, 415.

<sup>34</sup> V. M. DELL'ISOLA, *L'ultima profezia. La crisi montanista nel cristianesimo antico*, Trapani 2020, 121-135: «Il montanismo [...] non appare come un fenomeno monolitico e definibile sulla base di caratteristiche fisse e costanti, ma diventa il bersaglio di accuse di volta in volta differenti, dipendenti dal fatto che i polemisti più tardi», come Eusebio ed Epifanio, «non potevano più godere della condizione di testimoni diretti» – termine che, aggiungerei, in virtù dei rudimenti dell'indagine storica, è sempre indiretto a sua volta – «e dunque furono costretti a ricorrere a quanto trasmesso dalla tradizione eresiologicala precedente. Tuttavia», prosegue la studiosa, «appare evidente anche nelle fonti della fine del II secolo», come il nostro Anonimo, «dunque quelle più vicine dal punto di vista cronologico ai fatti originali, l'impiego di un linguaggio e di un armamentario semantico che non si dimostra esclusivo dell'operazione di propaganda anti-montanista, ma che condivide

descritto lo scoppio della crisi montanista, ricorda:

Eus., *h.e.* 5.16.9-10: poiché lo spirito impudente insegnava a bestemmiare la chiesa sotto il cielo, tutta e in generale – dal momento che lo spirito pseudoprofetico non aveva né adorazione né accesso a lei [πάροδον]<sup>35</sup> (infatti in Asia spesso e da tutte le parti i fedeli erano convenuti [συνελθόντων] per questo motivo e avevano esaminato le nuove dottrine dichiarandole sacrileghe e condannando l'eresia) –, allora li cacciarono fuori dalla chiesa e li esclusero dalla comunione [κοινωνία]<sup>36</sup>.

In questa pericope viene contrapposta la *par-odos* dello spirito pseudoprofetico e la *syn-odos* (resa dal verbo συν-ερχομαι, con-venire, che semanticamente si può affermare corrisponda a una delle possibili forme verbali del sostantivo σύνοδος e per Eusebio ha un valore tecnicamente sinodale)<sup>37</sup>. Questa è la sola contrapposizione evincibile dall'Anonimo: una contrapposizione però non tanto tra montanisti e anti-montanisti, che è invece descritta accuratamente in 5.16.6-8 al momento dell'insorgere della profezia, ma tra la *parodos* della pseudo-profezia e il suo ostacolo, il suo *katechon* per così dire<sup>38</sup>, ossia la *synodos*. Ciò significa che, prima dell'esclusione dalla κοινωνία, tutti – montanisti e non – partecipano alla κοινωνία del sinodo, il quale, decretando l'allontanamento dei montanisti, frena appunto la *parodos* pseudo-profetica. Tutti – montanisti e non – erano, si può dire, con-venuti per l'ἐξέτασις delle dottrine montaniste.

le stesse scelte lessicali e gli stessi orientamenti teologici che caratterizzano altre confutazioni» (121-122).

<sup>35</sup> Termine tecnico, era ricorso poco sopra (5.16.7) per descrivere il momento in cui Montano iniziò a profetare.

<sup>36</sup> τὴν δὲ καθόλου καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίαν βλασφημεῖν διδάσκοντος τοῦ ἀπηρθετισμένου πνεύματος, ὅτι μήτε τιμὴν μήτε πάροδον εἰς αὐτὴν τὸ ψευδοπροφητικὸν ἐλάμβανε πνεῦμα, τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλακίς καὶ πολλακῆ τῆς Ἀσίας εἰς τοῦτο συνελθόντων καὶ τοὺς προσφάτους λόγους ἐξετασάντων καὶ βεβήλους ἀποφηνάντων καὶ ἀποδοκίμασάν των τὴν αἴρεσιν, οὕτω δὲ τῆς τε ἐκκλησίας ἐξεώσθησαν καὶ τῆς κοινωνίας εἴρχθησαν.

<sup>37</sup> V. D. DAINESI, *Συνέρχομαι – συγκρότησις – σύνοδος. Tre diversi usi della denominazione*, in *Cristianesimo nella storia*, 32, 2011, 875-943.

<sup>38</sup> Su questo termine, il cui uso, specie in questa sede, non va sopravvalutato, v. G. RUGGIERI, *Esistenza messianica*, Torino 2020, 125-127.

Il termine *κοινωνία*, nel lessico coevo d'area asiatica, è del tutto compatibile con una prassi eucaristica: così del resto si trova anche in Ignazio di Antiochia (IGNAT., *Eph.* 13.1: Σπουδάξτε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν, Impegnatevi a riunirvi [v. συνέρχομαι] più frequentemente per il ringraziamento [εὐχαριστία] e la gloria di Dio). Questo dato (primieramente eucaristico) è, in tal modo, del tutto armonizzabile con la testimonianza (irenica, se si vuole) di Tertulliano e, mettendo a confronto Tertulliano ed Eusebio e astraendo dai toni polemici dell'Anonimo, emerge allora che l'esclusione dalla *κοινωνία* non va intesa come una condanna, come l'esecuzione di una pena, ma piuttosto come la decisione condivisa, *in commune* dice Tertulliano, di prendere strade diverse.

Sono strade diverse e, in tal caso, certamente non armonizzabili. Tuttavia, in contesti analoghi e coevi si assiste a decisioni sinodali che portano alla coesistenza pacifica di tradizioni e usi diversi e teoricamente in contrasto. È il caso dei sinodi sulla controversia pasquale di cui, ancora una volta, è Eusebio a ragguagliarci, poco oltre, alla luce della documentazione che sempre soltanto grazie a lui è giunta sino a noi. Anche qui ne va di questioni di natura non del tutto teologico-dottrinale: come la crisi montanista metteva in discussione «gli usi secondo tradizione e successione originaria della Chiesa»<sup>39</sup>, nella controversia sulla datazione della Pasqua si tratta di decidere del momento in cui le Chiese debbano far memoria della Resurrezione del Cristo. È una questione storica di enorme portata, che sappiamo si protrarrà sino a Nicea e che alle spalle ha niente meno che la relazione del cristianesimo col giudaismo.

In *h.e.* 5.23, Eusebio ci informa di una «ζήτησις non piccola, perché le Chiese dell'intera Asia, come da tradizione piuttosto antica»<sup>40</sup> e difforme rispetto all'uso occidentale ritenevano che la Pasqua dovesse essere celebrata, secondo una certa prassi, il 14° giorno del mese ebraico di Nisan. Eusebio racconta che «si svolsero sinodi e assemblee di vescovi a proposito di questo problema»<sup>41</sup>. Sappiamo che si aprì un asprissimo contenzioso (*h.e.* 5.23.2-24.8) e che «Vittore, che era a capo della Chiesa dei Romani, cercò di escludere dalla comune unione [τῆς κοινῆς ἐνώσεως] di tutta l'Asia, in quanto eterodosse, quelle Chiese» che non si con-

<sup>39</sup> EUS., *h.e.* 5.16.7.

<sup>40</sup> EUS., *h.e.* 5.23.1.

<sup>41</sup> EUS., *h.e.* 5.23.2.

formavano alla tradizione romana «disapprovando inderogabilmente [...] tutti quei fratelli, che vennero proclamati esclusi dalla comunione [ἀκοινωνήτους]»<sup>42</sup>. Sappiamo anche che «ciò non soddisfò tutti i vescovi»<sup>43</sup>, si sollevarono reazioni e che la situazione fu sanata per mediazione di Ireneo, il quale ricordò che, in passato, all'epoca del soggiorno di Policarpo nella Roma di Aniceto il problema s'era già presentato. Ireneo, in particolare, rammentò a Vittore che «nessuno mai allontanò» i fratelli dell'Asia «in questo modo, bensì» i predecessori di Vittore, «pur non osservando» la prassi liturgica asiatica, «inviarono l'eucaristia» ai fratelli<sup>44</sup>. In tal modo, sebbene non si conoscano i dettagli dell'accordo trovato, sappiamo che la situazione fu risolta, nuovamente, facendo convivere due differenti consuetudini liturgiche. Ancora una volta, dunque, vediamo che la prassi sinodale non si conclude con l'esecuzione di una pena, ma con un compromesso che, in tal caso e a differenza della controversia montanista, evita pure l'esclusione dalla comunione.

Credo sia opportuno richiamare anche un caso che ho studiato altrove, nel dettaglio molto diverso ma con interessanti analogie strutturali. Occorre ribadire che ci si trova sempre in un contesto pre-niceno, ma che questa volta vede Eusebio protagonista ed è ricostruibile dall'introduzione al *Panegirico* per Paolino di Tiro nel X libro della *Storia ecclesiastica*. Qui si può notare come, a seguito di confronti che hanno avuto luogo in contesti sinodali all'indomani della fine della Grande Persecuzione in Oriente, il vescovo di Cesarea abbia assunto le posizioni di suoi avversari – chiliasti/millenaristi<sup>45</sup>. Di questo caso specifico

<sup>42</sup> EUS., *h.e.* 5.24.9.

<sup>43</sup> EUS., *h.e.* 5.24.10.

<sup>44</sup> EUS., *h.e.* 5.24.15.

<sup>45</sup> È un brano su cui la storiografia si è concentrata meno, se ci si confronta con l'attenzione riservata per il *Panegirico* in sé. Eusebio, in *h.e.* 10.3.1-3, parla di:

- riunioni «(assemblee [συνηλύσεις]) di vescovi nel medesimo luogo, concentrazioni [συνδρομαί] di persone che venivano da lontano ed erano originarie d'ogni dove»,
- verosimilmente, dato il contesto che concerne l'inaugurazione di una basilica, casi analoghi a quello cartaginese di fine 312, cioè relativi alla restituzione di proprietà ecclesiastiche precedentemente requisite,
- assemblee connotate da elementi liturgici («avevano luogo culti perfetti, riti sacri [...] ora con salmodie e con le altre letture ascoltate delle parole tramandateci divinamente, ora con servizi [διακονίαι] divini e misterici») e decisionali («divine ordinanze ecclesiastiche»).

In questa cornice, per descrivere l'impero di Costantino e Licinio, Eusebio adot-

è anche importante registrare che Eusebio, all'indomani della fine della Grande Persecuzione in Oriente, interpreta il regno di Costantino e di Licinio come il millennio di Ap 20 che precede l'avvento del regno finale. Questo è un dato, a mio avviso, da registrare, poiché permette di valorizzare alcune intuizioni, in ultimo di Giuseppe Dossetti e di Giuseppe Alberigo se non addirittura del cardinal Lercaro (ma che passano anche per l'annoso confronto/scontro tra Carl Schmitt ed Erik Peterson), sulla dimensione eucaristica della vita e della natura delle antiche comunità cristiane. Per riassumere un complesso *status quaestionis* storiografico, si può dire che vi è uno sguardo sull'*eschaton* a determinare le scelte con cui le comunità cristiane antiche, in contesti eucaristici, determinano i loro destini<sup>46</sup>.

Il caso del concilio di Nicea, ovviamente, rispetto a quello descritto da Eusebio nel libro X della sua *Storia ecclesiastica*, è radicalmente diverso. Innanzitutto, il primo concilio di Nicea è un concilio in cui la dimensione teologico-dottrinale gioca un ruolo decisivo, al di là di ogni

ta l'esegesi di Ez. 37.7 di Metodio di Olimpo (e interpreta l'impero costantiniano nei termini in cui i millenaristi erano soliti intendere i mille anni che precedono il tempo finale). V. D. DAINESE, *Il lessico della sinodalità in Eusebio di Cesarea tra il cosiddetto editto di Milano e la morte di Costantino: alcuni casi di studio*, in «*Quelli della via*». *Indagini sulla sinodalità nella Chiesa. Atti del XII Convegno annuale della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna, Bologna 5-6 dicembre 2017*, a cura di D. RIGHI, Bologna 2020, 61-81 (in partic. 64-73), e ID., *Protagonisti e istituzioni ecclesiali tra la Grande persecuzione e il Concilio di Nicea. La Chiesa-una nell'evoluzione della storiografia eusebiana*, in *Per respirare a due polmoni. Studi in onore di Enrico Morini*, a cura di M. CAROLI-A.M. MAZZANTI-R. SAVIGNI, Bologna 2019, 37-62 (in partic. 39-46).

<sup>46</sup> Il riferimento è a G. ALBERIGO, *Sinodo come liturgia?* cit., e all'intreccio richiamato, alle pagine 13-14, tra Giacomo Lercaro (una questione su cui ritengo sia stato fatto il punto in D. DAINESE, *Pane celeste, pane terreno. Conoscenza dei Padri tra movimento liturgico e governo della Chiesa in Giacomo Lercaro*, Roma 2021) e le lezioni di Dossetti del dicembre 1965 sul Vaticano II (v. G. DOSSETTI, *Per una «chiesa eucaristica». Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, a cura di G. ALBERIGO-G. RUGGIERI, Bologna 2002). Alberigo, infatti, quando spiega il «clima della fede, della fraternità e della *communio*» che «non si esaurisce nell'atto eucaristico, ma lo precede, lo segue, lo esplicita e lo attualizza in altri momenti nei quali la comunità come tale manifesta la fede» e che a suo avviso interpreta la tesi di Dossetti sul fatto che «l'assemblea eucaristica» sia «veramente la chiesa *simpliciter*, [...] nel suo atto più puro», fa riferimento a quella che per Lercaro era l'illazione di *Did.* 4.8 («se avete in comune ciò che è immortale, quanto più le cose mortali?»).

ragionevole dubbio (ragionevole dubbio che rimane per gli unici concili che, prima, sembrano aver avuto un profilo teologico che sono quelli in cui Origene intervenne come perito). In precedenza, del resto, l'attività conciliare aveva toccato questioni per lo più disciplinari e la sola crisi di carattere davvero dottrinale che precede la controversia ariana del IV secolo fu quella gnostica, la quale non assunse però mai profili sinodali<sup>47</sup>.

Ma per l'appunto il concilio di Nicea è soprattutto il primo concilio *ecumenico*, una titolatura – originariamente associata ad ambiti profani – che, a partire dagli anni '30 del IV secolo, viene invece impiegata, come ho già detto, per indicare «un concilio di tutta la Chiesa indetto dall'imperatore, che ne controlla lo svolgimento e ne approva le decisioni», le quali diventano, «in questo modo, leggi dello Stato»<sup>48</sup>.

Se si presta (distratta) attenzione al *wording* dei discorsi costantiniani, Costantino di fronte a Nicea sembra porsi in perfetta continuità col lessico della tradizione conciliare precedente. Nella lettera ad Alessandro e Ario, per fare un caso specifico e circostanziato, l'imperatore invita i contendenti a mantenere «l'unico e medesimo pensiero, così che sia possibile pervenire assieme [συνελθεῖν] alla concordia della comunione [πρὸς τὸ τῆς κοινῶνίας σύνθημα]»<sup>49</sup>. In realtà vanno notate alcune differenze sostanziali.

In relazione al consenso sinodale, nello specifico, la principale rottura con la tradizione precedente risiede nella criminalizzazione dell'eretico. Come aveva notato dapprima Caroline Humfress<sup>50</sup>, al netto dell'enfasi, dovuta a ragioni tecniche<sup>51</sup>, sul carattere fondativo della legislazione costantiniana in tema *de haereticis* (CTh. 16), e al netto della sua efficacia reale<sup>52</sup>, a Costantino va ascritta la forgia della categoria giuridi-

<sup>47</sup> V. M. SIMONETTI, *Il concilio* cit., 220.

<sup>48</sup> Ivi, 222.

<sup>49</sup> EUS., *v. C.* 2.64-72, doc. 16 Kraft.

<sup>50</sup> C. HUMFRESS, *Roman Law, Forensic Argument and the Formation of Christian Orthodoxy (III-VI Centuries)*, in *Orthodoxie, christianisme, histoire – Orthodoxy, Christianity, History*, édité par S. ELM-É. REBILLARD-A. ROMANO, Rome 2000, 125-147.

<sup>51</sup> Ossia per apprendimento, sintesi e certezza, che sono le idee ispiratrici del CTh., come ha notato M.V. ESCRIBANO PAÑO, *Costantino e la legislazione antiereetica. La costruzione della figura dell'eretico*, in *Enciclopedia costantiniana* cit., I, 285-302, in partic. 296.

<sup>52</sup> Enfasi che si deve soprattutto a Eusebio e Sozomeno, *ibid.*

ca dell'*haereticus*. Nello specifico, per quanto concerne la legislazione antiariana di Costantino, ci è pervenuto molto poco e per via indiretta (essenzialmente Socrate Scolastico, in *h.e.* 1.9.30) una legge, conservata in forma di lettera, risalente al giugno 325 che, nella sostanza, sanziona le decisioni conciliari (esilia Ario e dispone il rogo dei suoi scritti). In tempi recenti questa materia è stata oggetto degli studi di Maria Victoria Escribano Paño, ma già Alois Dempf nel 1929 aveva intuito che l'intervento di Costantino, che non comprese la natura liturgica del concilio, aveva di fatto trasformato l'assise sinodale in una sorta di tribunale, con la prima ovvia conseguenza del travolgimento dell'arianesimo<sup>53</sup>.

In altri termini, Costantino non coglie quella dimensione liturgica della sinodalità antica che abbiamo visto all'opera nell'epoca pre-nicena (e che sarà lungi a scomparire o, meglio, a trasformarsi). Non è un caso che, come appunta Eusebio, il suo celebre ingresso a Nicea avvenga soltanto nel giorno in cui si devono prendere le decisioni: «Nel giorno stabilito durante il concilio» afferma Eusebio «nel quale bisognava trovare una soluzione alle controversie<sup>54</sup>» con un «καθ' ἡν» che, se si riferisce a concilio (σύνοδος) e non a giorno (ἡμέρα), non farebbe capire il senso del testo di *h.e.* 3.9 e che descrive per l'appunto i giorni precedenti e ciò che l'imperatore aveva disposto avvenisse<sup>55</sup>. Anche questo aiuta a ridimensionare in certa misura la possibilità di trarre conclusioni sulla fede di Costantino a partire dalla sua legislazione che, invece, ci informa della sua politica religiosa e, al più, dell'orientamento dei suoi consiglieri. Quello di Costantino è un comportamento tutto sommato analogo, se non si vuole dire in continuità, al precedente di Aureliano (come ricostruito da Fergus Millar, Giorgio Barone-Adesi e Patricio de Navascués)<sup>56</sup> e al suo rescritto<sup>57</sup> nei confronti delle decisioni dei sinodi

<sup>53</sup> A. DEMPf, *Sacrum Imperium* cit., 45: «Esso non era infatti un congresso parlamentare di filosofi sotto la tutela governativa, ma era per la Cristianità una cerimonia pubblica e religiosa nel senso più stretto».

<sup>54</sup> EUS., *v.C.* 3.10.1: Ἐπεὶ δ' ἡμέρας ὀρισθείσης τῆ συνόδῳ, καθ' ἣν ἐχρῆν λύσιν ἐπιθεῖναι τοῖς ἀμφισβητούμενοις.

<sup>55</sup> D. DAINESE, *Costantino a Nicea. Tra realtà e rappresentazione letteraria*, in *Costantino prima e dopo Costantino / Constantine before and after Constantine*, a cura di G. BONAMENTE-N. LENSKI-R. LIZZI TESTA, Bari 2012, 405-417.

<sup>56</sup> V. A. CAMPLANI, *Traditions of Christian Foundation in Edessa Between Myth and History*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 75, 2009, 251-278, in partic. 273-275.

<sup>57</sup> Ivi, 274.

che deposero Paolo di Samosata negli anni '60 del secolo precedente. Del resto, quello e la criminalizzazione del donatismo costituiscono il precedente sulla base del quale Costantino si muove a Nicea.

Al di là dell'apparenza, dunque, si può dire che Costantino sostituisca quello spirito di *κοινωνία*, nel cui alveo liturgico trae linfa la sinodalità antica, con una logica molto prossima a quella della pena. Pertanto, non solo – ed è cosa nota oltre che ovvia – la svolta costantiniana non cristianizzerà l'impero, ma nemmeno con la stagione dei concili ecumenici s'inaugurerà la *respublica Christiana*. Anzi, la mancata comprensione della logica sinodale rappresenta una sorta di occasione mancata, per una sempre più cristiana élite di governo di un impero che sarà pagano fino al suo ultimo respiro, d'innestarsi nel Cristo-ulivo-buono (Rm 11) rispetto al quale i cristiani, come ai tempi dell'*A Diogneto* e di Clemente Alessandrino, ancora a lungo saranno un *τρίτον γένος*. Invece della logica sinodale, che come esemplarmente mostra la controversia pasquale impone a tutti un passo indietro – in fondo, forzando un po' le fonti, quello che in Karl Barth sarà l'accettazione penitente dell'ira di Dio, della *Todeslinie* tra uomo e Dio – l'incorporazione dell'impero nel corpo di Cristo (Rm 13 e 1Pt 2) si compirà, ben oltre il tramonto della Roma d'Occidente, mediante l'obliterazione della dottrina sacramentale agostiniana, a partire dall'Impero franco, durante i secoli della cristianità medievale.

#### 4. *Svolta costantiniana o "svolta ecclesiologica"?*

Che Costantino fraintenda, almeno in – una non accessoria – parte, la natura profonda della prassi conciliare è cosa ovvia e, per lo storico, anche piuttosto irrilevante. Conta invece mettere insieme, e tentare di interpretare, alcuni dati che emergono dal resoconto eusebiano dell'*Historia ecclesiastica* e del *De vita Constantini* alla luce del fatto che, fosse stato l'imperatore cristiano o meno, è innegabile il cambio di rotta, con Costantino, almeno della politica dell'élite che governa l'Impero nei secoli successivi:

- l'apparente cristianesimo del sovrano, a fronte di una mancanza di fonti che permettano di dimostrarlo (anche alla luce di un fattivo disinteresse dell'imperatore per gli aspetti estranei alle decisioni) e, cionondimeno, il grande entusiasmo con cui Eusebio lo presenta;
- la sconfitta, nell'*ὁμοούσιος*, del subordinazionismo che è anche eu-

- sebbiano, che si riflette nel silenzio del *De vita Constantini* sulla controversia ariana;
- la natura liturgica della sinodalità prenicena, soprattutto se è vero quanto proposto, tra le righe, da Alberigo, che cioè nei consessi di natura liturgica sia lo sguardo al regno finale a orientare le decisioni comunitarie;
  - la descrizione eusebiana del regno costantiniano nel 313 come il tempo intermedio che precede quello escatologico.

Solo se si considera seriamente quel dato immateriale che è il sentimento di partecipare a «un evento dominato dal dono dello Spirito, che rende possibile la conversione e illumina i cuori»<sup>58</sup>, come emerge, secondo Ruggieri, da un vaglio della sinodalità prenicena che non la sradichi dal suo alveo liturgico, e che traspare dal vibrante entusiasmo di Eusebio a fronte di una sua evidente sconfitta, si può spiegare la cosiddetta svolta costantiniana senza chiamare in causa la religione personale dell'imperatore. Il cristianesimo di Costantino, infatti, in questa prospettiva cessa di essere il fattore decisivo. Lo diviene piuttosto il sentimento di una comunità in cui Oriente e Occidente sono compenetrati come mai prima di allora e che si riconosce come tale nella misura in cui guarda all'imperatore quando cerca di determinare il proprio destino, a fronte di fratture drammatiche e profonde, non consolandosi con la promessa del Regno venturo, ma agendo attivamente, nella comune sofferenza della crisi, per sanare il male del momento presente.

#### SINTESI

In questo saggio propongo di ricercare nel concetto di consenso sinodale il vero problema storico della cosiddetta “svolta costantiniana”. Se da un lato Nicea I (325) rappresenta il primo significativo atto di un processo di trasformazione dei concili da realtà provinciali in assemblee ecumeniche, dall'altro attua il sentimento di una comunità a conti fatti inedita, in cui Oriente e Occidente sono compenetrati come mai prima di allora e che si riconosce come tale nella

<sup>58</sup> G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale* cit., 36.

misura in cui guarda all'imperatore quando cerca di determinare il proprio destino, a fronte di fratture drammatiche e profonde, non consolandosi con la promessa del Regno venturo, ma agendo attivamente, nella comune sofferenza della crisi, per sanare il male del momento presente.

PAROLE CHIAVE

Sinodalità – Liturgia – Nicea I.

ABSTRACT

In this essay I propose to search within the concept of synodal *consensus* for the actual historical problem of the so-called "Constantinian shift". While Nicaea I (325) represents the first significant step toward a process of transforming councils from provincial realities into ecumenical assemblies, it also enacts the sentiment of an admittedly unprecedented community in which East and West are interpenetrated as never before, and which recognizes itself as such to the extent that it looks to the emperor as it seeks to determine its own destiny, in the face of dramatic and profound fractures, not by consoling itself with the promise of the coming kingdom, but by acting actively, in the common suffering of crisis, to heal the evil of the present moment.

KEYWORDS

Sinodality – Liturgy – Nicaea I.

## Indice generale

ULRICO AGNATI, <i>Il dialogo tra Oriente e Occidente. Il caso della legislazione sul ripudio</i>	7
PAOLA BIAVASCHI, <i>Quod numquam fere accidit. Considerazioni sulla relazione tra opere gromatiche tardoantiche ed elementi di geometria greca</i>	41
PHILIPPE BLAUDEAU, <i>Chercher à rétablir le contact en plein schisme acacien. Étude d'une tentative de renouement entre les sièges d'Alexandrie et de Rome menée sous les auspices impériaux en 497</i>	63
FILIPPO BONIN, <i>La riunificazione costantiniana delle strutture amministrative dell'impero: il laboratorio della penisola italiana</i>	87
FRANCESCO BONO, <i>Filio Iustiniano Iohannes episcopus urbis Romae. A proposito di C. 1.1.8</i>	109
JOSÉ LUIS CAÑIZAR PALACIOS, <i>El discurso oficial sobre la unidad del estado en los años 284-337: una propuesta de lectura desde la legislación tardoimperial</i>	127
EMILIO CAROLI, <i>I progetti codificatori di Teodosio II fra Oriente e Occidente: considerazioni preliminari</i>	157
MARCO CRISTINI, <i>La figura dell'ambasciatore nelle relazioni tra le gentes e l'impero d'Oriente nel VI secolo</i>	171
PAOLA OMBRETTA CUNEO, <i>Una costituzione occidentale per reintegrare il vescovo Atanasio nella sede di Alessandria in Egitto</i>	197
DAVIDE DAINESE, <i>I concili nella Chiesa antica, la forgia di una istituzione imperiale</i>	211
MARÍA VICTORIA ESCRIBANO PAÑO, <i>Oriente y Occidente: el diálogo político entre las dos partes del imperio bajo la dinastía teodosiana (395-455)</i>	231
IOLE FARGNOLI, <i>La fine dei giochi gladiatorii tra Oriente e Occidente</i>	265
CARLO FERRARI, <i>Prima origo mali: Claudiano, Rufino e la partitio del 395</i>	285

FRANCESCA GALGANO, <i>Verso Oriente. Riflessioni sull'identità fra estetica e integrazione</i>	311
ANNA MARIA GIOMARO, MARIA LUISA BICCARI, <i>Corrieri, trasporti, relazioni pubbliche d'affari sulle strade romane</i>	331
GIOVANBATTISTA GRECO, <i>La mobilità studentesca in CTh. 14.9.1</i>	355
ORAZIO LICANDRO, <i>L'Occidente conteso: Vandali, Ostrogoti e Giustiniano. Una storia tra unità e frammentazione</i>	371
RITA LIZZI TESTA, <i>Dalla divisione all'unità: un papa, un generale, una principessa in dialogo</i>	425
ESTEBAN MORENO RESANO, <i>Los archivos oficiales en el Codex Theodosianus</i>	453
FABRIZIO OPPEDISANO, <i>Il senato tra la città di Romolo e la città di Costantino</i>	471
MICHELE PEDONE, <i>Le origini della manumissio in ecclesia tra Oriente e Occidente</i>	493
ANDREA PELLIZZARI, <i>Tra Antiochia e l'Italia: le relazioni di Libanio con Roma e Milano attraverso alcune lettere degli anni di Costanzo II</i>	523
ELENA PEZZATO HECK, <i>La destinazione dei lucri nuziali mortis causa secondo Nov. Val. 35.8-9 e il libro siro-romano di diritto: un dialogo tra Occidente e Oriente?</i>	537
ALEXANDRA PIERRÉ-CAPS, <i>Sacratissimus comitatus. L'entourage impérial dans le Code Théodosien, approche sémantique (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s.)</i>	561
SALVATORE PULIATTI, <i>In coniunctissimi parte alia valebit imperii. Circolazione e conoscenza del diritto nel tardo impero</i>	579
DAVIDE REDAELLI, <i>Orientali in Italia e a Roma. Il contributo della documentazione epigrafica</i>	601
UMBERTO ROBERTO, <i>La crisi del senato di Roma in età giustiniana e le conseguenze sulla riflessione politica a Costantinopoli</i>	627
SILVIA SCHIAVO, <i>CTh. 7.16.2: comunicazione e mobilità di persone fra Occidente e Oriente</i>	653
BOUDEWIJN SIRKS, <i>Constitutional Aspects of the Division of the Roman Empire between East and West</i>	673
MARCO URBANO SPERANDIO, <i>La circolazione dei testi normativi tra Oriente e Occidente nel IV sec. d.C.: disposizioni costantiniane in tema di donazione nei Fragmenta Vaticana</i>	697
SANTO TOSCANO, <i>La via dell'Oriente nel primo cristianesimo: Girolamo da Roma a Betlemme</i>	735
<i>Atti</i>	759
<i>Materiali</i>	777
<i>Quaderni di lavoro</i>	779

Questo volume è stato stampato  
a Città di Castello (PG)  
nel mese di Maggio 2025

Per informazioni e acquisti

alieno editrice - Strada Trasimeno Ovest, 165/C5 - Perugia  
Tel. 075 4651075  
[info@alienoeditrice.net](mailto:info@alienoeditrice.net)  
[www.alienoeditrice.it](http://www.alienoeditrice.it)