



# Il concilio e il Credo, 325-2025

*Storia e trasmissione dei simboli di Nicea e di Costantinopoli*

A CURA DI

Costanza Bianchi, Alberto Melloni e Massimiliano Proietti

**EDB**



Volume realizzato con il contributo di Mic, Mur, Regione Emilia-Romagna e Unesco Chair on Religious Pluralism and Peace.



Volume realizzato con il contributo del PRIN «The Nicene-Constantinopolitan Creed and Its Translations. First Exploration and Methodological Test of a Transdisciplinary Research on the Councils' Symbol», codice identificativo 20209K85AA, CUP E83C20013070001; Università di Bologna, Università di Firenze, Università di Foggia, Università di Modena-Reggio Emilia, Università di Palermo.

Immagine di copertina: L'editore rimane a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare.

PER I TESTI BIBLICI

© 2008 Fondazione di Religione  
Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena

REVISIONE DI Fondazione per le scienze religiose | [www.fscire.it](http://www.fscire.it)  
PROGETTO GRAFICO DI Cristina Barone

ISBN 9788810803981

© 2025 Il Portico Spa  
via Scipione Dal Ferro, 4  
40138 Bologna  
EDB® | [www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

Tessa Canella

## Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli nella legislazione romana tra Costantino e Giustiniano

### 1. Nicea, Costantino e i presupposti della svolta teodosiana

Nel concilio di Nicea del 325, alla presenza dell'imperatore Costantino, era stato stabilito un Simbolo di fede che, nelle intenzioni dei suoi promotori, doveva diventare punto di riferimento da allora in poi per l'ortodossia cattolica<sup>1</sup>: in esso era stata approvata la formula secondo cui il Figlio è generato, non creato dal Padre, e con lui consustanziale (*ὁμοούσιος*), in opposizione alla dottrina predicata da Ario e dal partito che lo sosteneva, osteggiando Alessandro, che subordinava nettamente il Figlio al Padre, considerandolo una sua creatura. I vescovi che non sottoscrissero furono mandati in esilio. Ma alcune incongruità nelle affermazioni siglate, in particolare il fatto che i

<sup>1</sup> Con qualche distinguo da parte di Costantino, che pur continuando a sostenerlo, non considerava necessario aderire ad esso da parte di chi, come Ario stesso, voleva rientrare nelle sue funzioni. Sull'argomento si vedano D. DAINESE, «Costantino a Nicea. Tra realtà e rappresentazione letteraria», in G. BONAMEN-TE – N. LENSKI – R. LIZZI TESTA (a cura di), *Costantino prima e dopo Costantino. Constantine Before and After Constantine*, Edipuglia, Bari 2012, pp. 405-417; M. SIMONETTI, «Il concilio», in A. MELLONI ET ALII (a cura di) *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano. 313-2013*, vol. 1, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2013, pp. 219-230, e ID., «Eresia, arianesimo e dottrina trinitaria», in *ivi*, pp. 933-940. Il dibattito sull'effettiva contezza da parte di Costantino delle questioni teologiche affrontate durante le prime fasi della controversia ariana è molto ricco, e ultimamente riaccessibile grazie alle celebrazioni dell'anniversario del concilio di Nicea del 2025. A tal proposito si possono citare gli ultimi contributi di P. PARVIS, «Constantine's Letter to Arius and Alexander?», in *Studia Patristica* 39(2006), pp. 89-95; M. SIMPERL, *Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/325 (Urk. 18). Überlieferungsgeschichtliche Einordnung, Edition, Übersetzung und Kommentar*, diss. Universität Augsburg, 2022, p. 234, nota 82; X. MORALES, «What did Constantine learn in 325? Constantine's theological declarations before, at and after Nicea», in *Anuario Historia de la Iglesia* 32(2023), pp. 159-188; E. PRINZIVALLI, «Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale», in *Apulia Theologica* 10(2024)2, pp. 433-447.

termini *οὐσία* e *ὑπόστασις* fossero utilizzati come sinonimi, nel senso di «essenza specifica» o «individuale» e dunque sbilanciati nel senso dell'accentuazione della monarchia divina, generarono negli ambienti ecclesiastici un'insoddisfazione diffusa e un malcontento generale. Di conseguenza, i dibattiti anziché pacificarsi si accentuarono, provocando negli anni successivi, oltre ad una rinnovata fortuna della predicazione ariana, la nascita e diffusione di movimenti intermedi, allo stesso tempo antiariani e antiniceni, come quello detto degli «omeousiani», secondo i quali il Figlio era di sostanza simile al Padre<sup>2</sup>. Lo stesso Ario, già prima del 327, fu riabilitato (assieme ad altri illustri filoariani quali Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea), anche se morì di lì a poco; per converso, l'atteggiamento intransigente del difensore del nicenismo Atanasio, succeduto ad Alessandro al seggio di Alessandria nel 328, finì con accentuare la crisi in atto, incorrendo così inevitabilmente nelle ire di Costantino: egli fu accusato in principio di violenze contro i fautori di Melizio in Egitto, e poi anche dai seguaci di Eusebio di Nicomedia, finendo con l'essere condannato ed esiliato a Treviri nel concilio di Tiro del 335<sup>3</sup>.

Nonostante Nicea, oltre alla riabilitazione di Ario fu riaccolto a corte Eusebio di Nicomedia, vescovo influente, considerato responsabile delle simpatie filoariane di alcuni membri importanti della famiglia imperiale, tra cui la sorellastra dell'imperatore Costanza: fu lui a impartire il battesimo *in articulo mortis* dello stesso Costantino, circostanza che successivamente causò imbarazzo e una trasformazione della memoria<sup>4</sup>. Ariani radicali furono soprattutto poi gli imperatori Costanzo II, Valente, e Valentiniano II, quest'ultimo almeno fino a quando fu sotto l'influenza della madre Giustina. Tutto il IV secolo fu attraversato da conflitti di natura dottrinale, al centro dei numerosi concili celebrati tra Oriente e Occidente, dove le polarità si frammentarono anche in diversificate e molteplici posizioni, che si fronteggiavano tra loro e con i pur presenti strenui difensori del nicenismo.

In tutto questo frastagliato panorama le posizioni degli imperatori furono oscillanti, ma la situazione mutò radicalmente con l'elevazione di Ambrogio alla cattedra

<sup>2</sup> Sulle ipotesi degli studiosi e sul movimento di reazione antinicena già iniziato grazie all'azione di Eusebio di Cesarea dopo il ritorno di Ossio a Cordova nel 326 e proseguito energicamente da Eusebio di Nicomedia dopo il suo richiamo dall'esilio insieme a Teognide di Nicea, si veda M. SIMONETTI, «La crisi ariana nel IV secolo», Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1975, pp. 100-110. Sul controverso termine al centro dei dibattiti dottrinali, è in corso di pubblicazione E. PRINZIVALLI, «*Homoousios* at Nicaea according to Eusebius: Between Self-Justification and Historical Narrative», in A. MELLONI – C. BIANCHI (a cura di), *The Creed of Nicaea (325): The Status Quaestionis and the Neglected Topics*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2025, pp. 63-83.

<sup>3</sup> A. CAMPLANI, «Il cristianesimo in Egitto prima e dopo Costantino», in A. MELLONI ET ALII (a cura di) *Costantino*, vol. 1, pp. 863-882 e bibliografia ivi contenuta.

<sup>4</sup> P. MARAVAL, «Battesimo di Costantino», in *Enciclopedia Costantiniana* (2013), [https://www.treccani.it/enciclopedia/battesimo-di-costantino\\_\(Enciclopedia-Costantiniana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/battesimo-di-costantino_(Enciclopedia-Costantiniana)/) (accesso: 4 aprile 2025).

episcopale di Milano, grazie alla quale egli poté stringere i rapporti con gli imperatori ed esercitare una forte influenza sulla politica religiosa prima di Graziano e poi di Teodosio I, associato al governo dell'Impero d'Oriente dal 379<sup>5</sup>. I concili di Sirmio (luglio 378) e di Antiochia (autunno 379) furono il risultato di questa rinnovata fortuna delle posizioni nicene, poiché avevano ribadito le disposizioni del concilio di Nicea in materia di fede. Lo stesso Teodosio, ammalatosi gravemente poco dopo l'elevazione a *princeps*, ricevette il battesimo a Tessalonica dal vescovo niceno Acolio: forse, fu proprio su impulso di quest'ultimo che di lì a poco l'imperatore decise di emanare il primo decreto che testimonia la ricezione del Simbolo niceno nella codificazione giuridica imperiale, ovvero il secondo titolo della prima rubrica del libro XVI del *Codex Theodosianus*, il famoso editto emanato a Tessalonica il 27 febbraio del 380 e indirizzato ad *populum urbis Constantinopolitanae* (CTh 16,1,2). In esso l'imperatore, insieme con Graziano e con Valentiniano II, ormai conquistato alla causa nicena, imponeva a «tutti i popoli» (*cunctos populos*) la «religione» che era stata trasmessa ai romani dal divino apostolo Pietro e che era seguita dal pontefice Damaso di Roma e dal vescovo di Alessandria Pietro, e che consisteva nella fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito santo, aventi una sola divinità e pari maestà nella pia Trinità:

Imppp. gratianus, valentinianus et theodosius aaa. edictum ad populum urbis constantinopolitanae. cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem damasum sequi claret et petrum alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus.

<sup>5</sup> N.B. MCLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1994, pp. 106-109; R. LIZZI TESTA, «La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica», in *Rendiconti della classe di Scienze morali, filologiche, storiche dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. IX, 7(1996)2, pp. 323-361; A. TUILIER, «La politique de Théodose le Grand et les évêques de la fin du IV<sup>e</sup> siècle», in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana, XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1997, pp. 45-71; M. SORDI, «I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo», in L.F. PIZZOLATO – M. RIZZI (a cura di), *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel xvi centenario dalla morte di sant'Ambrogio*. Milano 4-11 aprile 1997, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 107-118; EAD., *L'Impero romano-cristiano al tempo di Ambrogio*, Medusa, Milano 2000; H. LEPPIN, *Theodosius der Grosse: auf dem Weg zum christlichen Imperium*, Primus Wiss. Buchgesell, Darmstadt 2003; I. FARGNOLI, «Many Faiths and One Emperor. Remarks about the Religious Legislation of Theodosius the Great», in *RIDA* 52(2005), pp. 147-162; G.A. CECCONI – C. GABRIELLI (a cura di), *La politica religiosa nel mondo antico e tardoantico*, Edipuglia, Bari 2011.

La disposizione aveva di mira soprattutto la città di Costantinopoli, dove la fazione ariana, sostenuta da Costanzo e da Valente, era stata forte e aveva conquistato al suo culto varie chiese, per ripristinare l'esclusivo possesso di tali edifici ecclesiastici alla parte cattolica e minacciare gli eretici. L'applicazione fu quasi immediata: al suo arrivo trionfale in Costantinopoli, Teodosio invitò il vescovo ariano Demofilo ad abbracciare la fede nicena, ma, di fronte al suo rifiuto, lo depose in favore dell'ortodosso Gregorio di Nazianzo<sup>6</sup>. Ben presto il dettato ebbe risonanza universale e fu considerato il punto d'origine di una nuova fase dei rapporti tra chiesa e impero, dando la stura ad una serie di leggi generali a sostegno della fede nicena e contro eretici, pagani, giudei<sup>7</sup>. A tutti coloro che abbracciavano questa fede era conferito il nome di «cristiani cattolici», mentre gli altri erano condannati a sostenere l'infamia dell'eresia:

Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos<sup>8</sup>.

All'esposizione del contenuto dottrinale della fede è dedicato ben poco approfondimento: assente qualsiasi richiamo alla consustanzialità così come al contestato termine *ὁμοούσιος*; si preferì invece far riferimento, come garanzia di ortodossia, ai vescovi di specchiata fama in ambito cattolico: Damaso, l'autorevole vescovo di Roma coevo, ben noto per la sua attività di promozione del primato della sede apo-

<sup>6</sup> Soz., *b.e.* VII 5, 5-7.

<sup>7</sup> J. GAUDEMET, «Politique ecclésiastique et législation religieuse après l'édit de Théodose I de 380», in *VI Convegno Internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, Univ. degli Studi Fac. di Giurisprud., Perugia 1986, pp. 1-22; L. DE GIOVANNI, «Ortodossia, eresia, funzione dei chierici. Aspetti e problemi della legislazione religiosa tra Teodosio I e Teodosio II», *ivi*, 59-76. Sulla portata locale e pragmatica dell'Editto di Tessalonica si vedano già le osservazioni di C. PIETRI, «Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique», in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Danielou*, Beauchesne, Paris 1972, pp. 627-634; MCLYNN, *Ambrose of Milan*, pp. 106-109, ribadite da LIZZI TESTA, «La politica religiosa di Teodosio I», e riprese più recentemente da V. GHELLER, «*Et Tunc Primum Erubuit Damasus*. Damaso, i Luciferiani e L'editto Cunctos Populos», in *Lex et Religio. Atti del XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*. Roma 10-12 maggio 2012, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2013, pp. 229-257; M.V. ESCRIBANO PAÑO, «Emperadores y leyes en época teodosiana (Codex Theodosianus 16,5 de haereticis)», in M.V. ESCRIBANO PAÑO – R. LIZZI TESTA (a cura di), *Política, religión y legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V d.C.). Política, religione e legislazione nell'Impero romano (IV e V secolo d. C.)*, Edipuglia, Bari 2014, pp. 61-82; A. SAGGIORO, «La polarizzazione del sacro nel Codice Teodosiano», in *ivi*, pp. 215-229; M.V. ESCRIBANO PAÑO, «La intolerancia religiosa en el discurso legislativo de Teodosio I y sus efectos: terror, delación y arrepentimiento», in A. MARCONE – U. ROBERTO – I. TANTILLO (a cura di), *Tolleranza religiosa in età tardoantica, IV-V secolo*, Università di Cassino, Cassino 2014, pp. 97-133.

<sup>8</sup> CTh 16,1,2,1.

stolica, e Pietro di Alessandria, città prestigiosa anch'essa per la sua fondazione marciiana, che si era illustrata anche per essere stata sede episcopale dei noti campioni del nicenismo Alessandro e Atanasio. Un'esposizione di fede così essenziale in un pronunciamento ufficiale, accanto al rimando a vescovi illustri, sembra voler evitare qualsiasi forma di equivoco e anche demandare le questioni teologiche all'autorità ecclesiastica.

Ma la brevità e la concisione delle definizioni di fede rispondono anche ad un'esigenza diffusa nella cultura giuridica ed ecclesiastica del tempo<sup>9</sup>. A conclusione del di poco successivo concilio di Costantinopoli, convocato da Teodosio nel maggio del 381, dove si ribadiva e completava la formulazione di fede nicena secondo la dottrina trinitaria elaborata dai Padri Cappadoci, i vescovi riuniti nell'ultima sessione del concilio inviarono a Teodosio I una lettera in cui chiedevano all'imperatore di ratificare le decisioni dell'assemblea. I vescovi si premurano di specificare che i lavori del concilio avevano condotto

<sup>9</sup> La bibliografia sulla normativa religiosa tardoantica è amplissima. Per dare qualche riferimento fondamentale si tengano presenti: L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Tempi Moderni, Napoli 1980; ID., *Il libro XVI del Codice Teodosiano: alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, D'Auria, Napoli 1985; ID., *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2007, pp. 24 ss. Si vedano pure F. AMARELLI, «I problemi di metodo per lo studio delle fonti relative ai rapporti tra cristianesimo e diritto romano», in A. GARZYA (a cura di), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità, Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, D'Auria, Napoli 1989, pp. 11-23; J. HARRIES – I. WOOD (a cura di), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, Duckworth, London 1993; F. AMARELLI, «Cristianesimo e istituzioni giuridiche romane: contaminazioni influenze recuperi», in *BIDR* 100(1997), pp. 457-465; S. RICCOBONO Jr., «La riflessione della scienza romanistica sul diritto romano cristiano», in *Il diritto romano canonico quale diritto proprio delle comunità cristiane dell'Oriente Mediterraneo*. IX Colloquio internazionale romanistico canonistico, Lateran University Press, Città del Vaticano 1994, pp. 212-226; E. DAL COVOLO – R. UGLIONE (a cura di), *Cristianesimo e istituzioni politiche: da Costantino a Giustiniano*, LAS, Roma 1997; J. HARRIES, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; E. DAL COVOLO – R. UGLIONE (a cura di), *Chiesa e impero: da Augusto a Giustiniano*, LAS, Roma 2001; U. CRISCUOLO (a cura di), *Da Costantino a Teodosio il Grande: cultura, società, diritto*. Atti del Convegno Internazionale, Napoli 26-28 aprile 2001, D'Auria, Napoli 2003; R. DELMAIRE (a cura di), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose 2. (312-438)*, Cerf, Paris 2005-2009; A. SAGGIORO (a cura di), *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Carocci, Roma 2005; R.M. ERRINGTON, *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2006; C. HUMFRESS, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2007; R. DELMAIRE – TH. MOMMSEN – J. ROUGÉ (a cura di), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, vol. 1, *Code Théodosien Livre XVI*, Cerf, Paris 2005; J.-N. GUINOT – F. RICHARD (a cura di), *Colloque International, Empire chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, Cerf, Paris 2008; A. SAGGIORO, *La religione e lo stato. Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Bulzoni, Roma 2011; L. DE GIOVANNI, *Società e diritto nella Tarda Antichità*, M. D'Auria, Napoli 2012; ESCRIBANO PAÑO – LIZZI TESTA (a cura di), *Política, religión y legislación en el Imperio Romano*.

alla conferma della fede nicena attraverso «brevi definizioni» (*suntomous orous*<sup>10</sup>), elemento che doveva evidentemente incontrare l'approvazione dell'imperatore.

Anche nella risposta di Teodosio, conservata anch'essa nel primo titolo *de fide catholica* del libro 16 del *Codex*, subito dopo l'Editto di Tessalonica (CTh 16,1,3), e indirizzata da Eraclea al proconsole d'Asia Ausonio il 30 luglio del 381, l'enunciazione del Credo niceno, ribadita nell'ambito dell'applicazione dei decreti costantinopolitani riguardo la restituzione delle chiese degli eretici ai vescovi cattolici, è breve e concisa:

episcopis tradi omnes ecclesias mox iubemus, qui unius maiestatis adque virtutis patrem et filium et spiritum sanctum confitentur eiusdem gloriae, claritatis unius, nihil dissonum profana divisione facientes, sed trinitatis ordinem personarum adsertione et divinitatis unitate.

La dichiarazione si limita a confessare la comunanza di maestà, virtù e gloria di Padre, Figlio e Spirito Santo, e l'ordine della Trinità, nell'affermazione delle persone e nell'unità della divinità. Molto più spazio è conferito all'elenco dei vescovi ortodossi con cui si vuole mantenere la comunione, molti dei quali erano stati anche protagonisti del concilio appena concluso: si tratta di Nettario di Costantinopoli, Timoteo di Alessandria, Pelagio di Cesarea, Diodoro di Tarso, Anfiochio di Iconio, Ottimo di Antiochia, Elladio di Cesarea, Otreio di Melitene, Gregorio di Nissa, Terennio di Scizia, Marmario di Marcianopoli. L'indicazione degli ecclesiastici di rinomata ortodossia prevale sul dettato dottrinale. Questo dato appare perfettamente in linea con le esigenze di chiarezza e brevità che erano state alla base della composizione del *Codex*, espressamente richieste da Teodosio II nelle fasi di programmazione della compilazione, che intendeva così contrastare l'ambiguità e l'incongruità della normativa vigente, affinché il diritto *brevitate constrictum claritate luceat*<sup>11</sup>.

Se questo principio di concisione era considerato importante in generale in ambito giuridico per contrastare la selva delle disposizioni legislative, esso era percepito ancora più necessario in materia religiosa, dal momento che proprio le controversie in ambito dogmatico erano state uno dei fattori principali dei disordini che avevano attraversato tutto il IV secolo. Il *Codex* appare estremamente coerente su questo punto, esprimendosi con un gruppo di 6 leggi, tutte pubblicate tra il 386 e il 404, inserite in un titolo apposito del libro 16, il quarto, tutto volto a limitare le discussioni troppo accese su questioni religiose (*de his, qui super religione contendunt*), minacciando gravi

<sup>10</sup> Mansi 3, 557.

<sup>11</sup> DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*, pp. 10 ss.; J. HARRIES, «The Background to the Code», in HARRIES – WOOD (a cura di), *The Theodosian Code*, pp. 1-16; EAD., *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 36-55.

punizioni per chi mette in pericolo la fede cattolica attraverso dibattiti<sup>12</sup>. In particolare, la CTh 16,4,2 è indirizzata da Teodosio nel 388 al prefetto al pretorio Taziano: in essa l'imperatore proibisce, sotto minaccia di pena di morte, di discutere pubblicamente di argomenti religiosi, tenere arringhe e di dare consigli in materia di fede:

*Nulli egresso ad publicum vel disceptandi de religione vel tractandi vel consilii aliquid deferendi pateat occasio. et si quis posthac ausu gravi adque damnabili contra huiusmodi legem veniendum esse crediderit vel insistere motu pestiferae perseverationis audebit, competenti poena et digno supplicio coherceatur.*

La seconda costituzione emanata da Teodosio, di poco successiva (CTh 16,4,3, del 392) e diretta al *praefectus augustalis* d'Egitto Potamio, dichiara in maniera ancora più esplicita che chiunque turbi la fede cattolica e il popolo si macchia di una colpa grave, punibile con la deportazione: *deportatione dignus est, qui nec generali lege admonitus nec competenti sententia emendatus et fidem catholicam turbat et populum.*

Teodosio doveva percepire in modo molto chiaro l'importanza di limitare le disquisizioni teologiche: Sozomeno ci narra che già nel 381 l'imperatore aveva vietato che in Costantinopoli si discutesse intorno alla natura e alla sostanza di Dio (Soz., *b.e.* VII 6,7). Ciò ci fornisce un contraltare alla ben nota testimonianza di Gregorio di Nissa, che ci descrive l'esito, a suo parere parossistico, della diffusione incontrollata delle polemiche dottrinali, in particolare a Costantinopoli<sup>13</sup>.

## 2. Disposizioni imperiali e dissenso: l'eresia come *crimen publicum*

Le controversie religiose continuarono a provocare tali disordini che la normativa successiva di Arcadio dovette intervenire per condannare persino gli agitatori di parte cattolica. Tali provvedimenti reagivano ad alcuni eclatanti dissidi interni, come la doppia deposizione di Giovanni Crisostomo dalla sede episcopale di Costantinopoli: il vescovo era infatti entrato in contrasto, a causa delle sue vibranti predicazioni moralizzanti, con gran parte della nobiltà e del clero cittadino, oltre che con l'imperatrice Eudossia. Arcadio intervenne proibendo ad ufficiali palatini,

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 77 ss.

<sup>13</sup> GREG. NISS., *or.* 42,2, in cui il vescovo ci descrive Costantinopoli nel momento dell'arrivo di Teodosio nel 380: «Uomini nati ieri o l'altro ieri, persone dedite ad attività vili, dei teologi improvvisati che dogmatizzano, schiavi che hanno conosciuto la frusta e che hanno fuggito il lavoro servile e ora si vantano di filosofeggiare su delle cose incomprensibili [...] Dappertutto la città era piena di siffatte persone, le vie, le piazze, le strade, i quartieri, i sarti, i cambiavalute, i pizzicagnoli. Se voi siete in questa città e chiedete a qualcuno come va, egli si metterà a discutere con voi se il Figlio sia generato o ingenerato. Se voi fate domande sulla qualità del pane, egli vi risponderà: "Il padre è più grande del Figlio". Se voi dite di desiderare di prendere un bagno, vi sarà detto: "Il Figlio è stato creato dal nulla"».

a corporazioni, a padroni e schiavi di partecipare a riunioni proibite, o ad assemblee tumultuose (CTh 16,4,4/5), fino a dichiarare al di fuori della Chiesa tutti coloro che non erano in comunione con Arsacio, Teofilo e Porfirio, ovvero i vescovi di Costantinopoli, Alessandria e Antiochia (CTh 16,4,6): *his, qui ab Arsaci Theofili Porfyri reverentissimorum sacrae legis antistitum communione dissentiunt, ab ecclesia procul dubio repellendis*<sup>14</sup>.

Le disposizioni imperiali manifestano l'intento di evitare qualsiasi forma di dissenso religioso e di delimitare il concetto di ortodossia, collegandosi non a formule astratte ma a persone fisiche ben individuabili, come confermato dalle ben 66 costituzioni, il maggior numero, dedicate agli eretici, che sono i destinatari del 5 capitolo del libro 16 del *Codex (de haereticis)*. Qui l'eresia è dichiarata espressamente *crimen publicum*, ma non è rintracciabile alcuna esposizione o discussione delle tesi eretiche o cattoliche: il legislatore preferiva affidarsi alle disposizioni dei vescovi e dei concili in materia<sup>15</sup>.

Nessuna meraviglia, dunque, se per reperire testimonianze della ricezione del Simbolo niceno in ambito normativo si debba partire dai pronunciamenti di Teodosio I, e se anche in seguito non se ne trovino che riflessi scarni e sintetici. Se, infatti, sino all'ultimo ventennio del quarto secolo le preferenze dottrinali imperiali furono altalenanti, bisogna tenere in debita considerazione gli intenti della compilazione teodosiana, che, se pure non deve essere considerato un codice puramente ispirato alla fede cattolica, come un tempo si riteneva, doveva aver selezionato ed eliminato un numero imprecisato di leggi dal contenuto poco ortodosso<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Si veda DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*, p. 80, in cui lo studioso sottolinea come la legge ebbe vasta risonanza e come tale è ricordata anche da Soz., *b.e.* VIII 24,12.

<sup>15</sup> Si vedano in proposito le acute osservazioni di M.V. ESCRIBANO PAÑO, «Teodosio I y los heréticos: la aplicación de las leyes en el Libellus precum (384)», in *Antiquité tardive* 16(2008), pp. 125-140, la quale ha suggerito di ricondurre all'influenza dei vescovi niceni orientali, in particolare dello stesso Gregorio di Nazianzo, la formula trinitaria presente in CTh 16,5,6 del 381: *Is autem nicaenae adsertor fidei et catholicae religionis verus cultor accipiendus est, qui omnipotentem deum et christum filium dei uno nomine confitetur, deum de deo, lumen ex lumine, qui spiritum sanctum, quem ex summo rerum parente speramus et accipimus, negando non violat, apud quem intemeratae fidei sensu viget incorruptae trinitatis indivisa substantia, quae graeco verbo ousia recte credentibus dicitur. haec profecto nobis magis probata, haec veneranda sunt*). Sulla normativa antieretica di Teodosio I si vedano anche: LEPPIN, *Theodosius der Grosse*, pp. 35-86; FARGNOLI, «Many Faiths and One Emperor», pp. 147-162; M.V. ESCRIBANO PAÑO, «Intolerancia y exilio, las leyes teodosianas contra los eunomianos», in *Klio* 89(2007), pp. 184-208; EAD., «La construction de l'image de l'hérétique dans le Code Théodosien XVI», in GUINOT – RICHARD (a cura di), *Empire chrétien et Église*, pp. 389-412; EAD., «The Social Exclusion of Heretics in Codex Theodosianus XVI», in J.-J. AUBERT – P. BLANCHARD (a cura di), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien. Troisièmes Journées d'Études sur le Code Théodosien* (Neuchâtel, 15-17 février 2007), Université de Neuchâtel, Genève 2009, pp. 39-66.

<sup>16</sup> Si vedano in proposito le importanti osservazioni di G. CRIFÒ, «La Chiesa e l'Impero nella storia del diritto da Costantino a Giustiniano», in DAL COVOLO – UGLIONE (a cura di), *Cristianesimo e*

Ma, soprattutto, l'intento della normativa, tendendo in generale ad evitare pronunciamenti troppo dettagliati sulle formule di fede, appare seguire un principio di *Realpolitik* che era già stato espresso da Costantino in concomitanza con il concilio di Nicea. Infatti, a prescindere dal peso che si vuole attribuire all'imperatore nella promozione del termine *homoousios* durante i lavori del concilio, le lettere inviate dall'imperatore prima e dopo l'assemblea esprimono chiaramente l'intenzione di limitare la dimensione pubblica del conflitto e di fornire punti di riferimento dogmatici sintetici, chiari e unificanti per la cristianità<sup>17</sup>. La famosa epistola inviata dall'imperatore ai due contendenti Alessandro, vescovo di Alessandria e Ario, uno dei suoi presbiteri, trasmessa da Eusebio di Cesarea nella *Vita Constantini* e risalente al 324, testimonia una fase della disputa in cui l'imperatore sperava ancora di esercitare la sua influenza per comporre la controversia, esprimendo la sua riprovazione per il fatto che i contendenti abbiano voluto allargare i termini del conflitto ad un'assemblea estesa<sup>18</sup>. Ultimamente, Alberto Camplani si è soffermato su un particolare aspetto della lettera, ovvero quello dell'accusa che Costantino mosse prima ad Alessandro e poi ad Ario di aver discusso pubblicamente argomenti che attecchivano alle più raffinate disquisizioni teologiche, dunque, di aver dato una dimensione pubblica ad un contrasto che doveva restare interno alla dimensione ecclesiastica<sup>19</sup>. Di queste accuse è possibile trovare

*istituzioni politiche*, pp. 171-196, in partic. 191-192; E. GERMINO, «Codex Theodosianus e Codex Iustinianus: un'ipotesi di lavoro», in DE GIOVANNI, *Società e diritto nella Tarda Antichità*, pp. 61-85.

<sup>17</sup> Cf. la posizione critica espressa da ultimo da PRINZIVALI, «Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale», in contrasto con l'opinione, favorevole all'attribuzione a Costantino dell'*homoousios*, di P.F. BEATRICE, «The Word "Homoousios" from Hellenism to Christianity», in *Church History* 71(2002), pp. 243-272, qui 24.

<sup>18</sup> Eusebio, *v.C.* II 64-72 ed. H.G. Opitz, *Urk.* 17, AW 3.1.1, pp. 32-35. Cf. P. PARVIS, «Constantine's Letter to Arius and Alexander?» in F. YOUNG – M. EDWARDS – P. PARVIS (a cura di), *Studia Patristica XXXIX*, Peeters, Leuven 2006, pp. 89-95, ripreso da ultimo da SIMPERL, *Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/325 (Urk. 18)*, p. 234, nota 82; Sul deflagrare della controversia si vedano le recenti osservazioni di S. FERNÁNDEZ, «Who Accused Whom of What? The Outbreak of the "Arian" Controversy», in *Journal of Early Christian Studies* 31(2023)4, pp. 431-58. Naturalmente, la considerazione retorica o meno di tali argomentazioni dipende anche dalla valutazione della lettera come prodotto autentico costantiniano, dalla sua preparazione teologica e dalla sua collocazione nel complesso delle lettere a lui attribuite prima o successivamente a Nicea. Su questo argomento, sono state recentemente avanzate interpretazioni a sostegno dell'autentico «carattere costantiniano» delle epistole attribuite a Costantino, al di là della possibile redazione in concerto con la cancelleria imperiale e con la gerarchia ecclesiastica di riferimento, sulla base di alcune caratteristiche formali e stilistiche comuni: cf. P. MARAVALL, *Constantin, Lettres et discours. Traduction, présentation et notes*, Les belles Lettres, Paris 2010; X. MORALES, «What did Constantine learn in 325? Constantine's theological declarations before, at and after Nicaea», in *Anuario Historia de la Iglesia* 32(2023), pp. 159-188.

<sup>19</sup> Ringrazio Alberto Camplani per avermi inviato le sue osservazioni in merito, inserite nel testo di una relazione presentata ad un convegno di Torino del 2017 e intitolata «Nascita ed evoluzione della chiesa episcopale in Egitto: realtà istituzionale e rappresentazione ideologica (III-IV sec.)», non ancora pubblicata.

corrispondenza nelle lettere di Ario e di Alessandro, e dunque esse riflettono uno degli aspetti fondamentali che diedero origine alla controversia, che Costantino indica con stizza come errore di capitale importanza.

L'intento sembra essere lo stesso espresso alla fine del secolo dalla normativa Teodosiana già citata, ossia quello di evitare le discussioni riguardanti la dottrina, soprattutto di fronte a tutto il clero e ancor peggio al popolo, che era facilmente influenzabile e quindi incline all'errore. Le disposizioni di Teodosio intendevano conservare e proteggere la formula di fede faticosamente raggiunta nel concilio di Costantinopoli e sostenuta esplicitamente dall'autorità politica; gli interventi precedenti di Costantino erano finalizzati ugualmente a garantire la pace religiosa, provando a scongiurare l'espandersi di un conflitto di natura teologica: di fronte al rapido dilagare della controversia, non restava altro da fare che sperare nella convocazione di un concilio, che avesse portata universale e che fosse risolutivo dal punto di vista dogmatico. Questo non implica necessariamente estraneità dell'imperatore alle argomentazioni al centro del dibattito, come alcuni ritengono<sup>20</sup>, ma spiega in parte il fatto che nella normativa, frutto diretto della cancelleria imperiale, si preferisca una ricezione essenziale delle formule di fede, e il richiamo alle autorità ecclesiastiche in materia dottrinale, per offrire punti di riferimento certi e universali che non potessero dare adito a fraintendimenti e ambiguità. Di fronte alla superfetazione dei dibattiti, spesso incentrati su singoli concetti o termini, l'uso delle parole per esprimere la corretta fede nei codici appare particolarmente sorvegliata e prudente, improntata a un principio di sintesi e di concisione.

Gli importanti lavori dedicati alla ricezione letteraria del Simbolo di Nicea nel IV e V secolo hanno dimostrato quanto, data la scarsa informazione sull'origine del Simbolo e sul metodo di lavoro del concilio, la formula di fede potesse essere trasmessa anche con minime varianti: di conseguenza, a parte i contesti di specifica discussione dogmatica, per riferirsi al Credo niceno, piuttosto che citare alla lettera la dichiarazione di fede, si preferiva parlare genericamente di «fede di Nicea» o di «simbolo dei 318 Padri», riportando perlopiù il contenuto del Simbolo, tutt'al più con alcune espressioni specifiche come l'*homoousios*<sup>21</sup>. Del Simbolo niceno-costantinopolitano del 381 – o «simbolo dei 150 Padri» – si ebbe conoscenza in ambiente occidentale soltanto grazie alle traduzioni latine degli atti del concilio di Calcedonia del 451, in

<sup>20</sup> Su questo si veda la posizione critica già espressa da H. PIETRAS, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, GBP, Roma 2021, p. 100, che sostiene come Costantino avesse modo di informarsi a fondo sulle questioni dogmatiche dai suoi consiglieri ecclesiastici.

<sup>21</sup> Cf. J. LEBON, «Les anciens symboles dans la définition de Chalcedoine», in *RHE* 32(1936), pp. 809-876, qui 874; JOHN N. KELLY, *I simboli di fede della chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del Credo*, EDB, Bologna 2009 (ed. or. London 1950); G.L. DOSSETTI, *Il Simbolo di Nicea e Costantinopoli*, Herder, Roma 1967, p. 278.

cui era ricordata anche la formulazione del 381. In questo caso, siamo a conoscenza delle varie fasi dell'assemblea del 451, e sappiamo che i simboli di Nicea e Costantinopoli furono letti nella seconda sessione del concilio, approvati nella quinta sessione e solennemente promulgati di fronte all'imperatore e alle massime cariche dello stato, come canone dell'ortodossia, insieme alla definizione di fede calcedonese, durante la sesta sessione<sup>22</sup>. Tale testo è anche alla base di quello che compare poi nelle antiche collezioni canoniche occidentali: nella *Collectio Vaticana*, nella *Quesneliana* e nell'*Italica (olim Sanblasiana)*, tutte collezioni di carattere privato, composte in Occidente nel periodo della cosiddetta «rinascenza gelasiana», dal pontificato di Gelasio (492-496 d.C.) a quello di Ormisda (514-523 d.C.), in cui si era tentato di unificare la materia canonica occidentale assimilando anche quella orientale, giunta in Occidente una settantina di anni prima<sup>23</sup>. Da tutte queste citazioni appare chiaramente come i simboli di Nicea e Costantinopoli fossero considerati essenzialmente coincidenti, poiché si dichiarava concordanza di fede tra il 318 Padri di Nicea e i 150 di Costantinopoli.

### 3. La legislazione giustiniana

I simboli di fede ecumenici furono naturalmente poi alla base del poderoso tentativo di restaurazione della romanità, sia dal punto di vista giuridico che politico-militare, perseguito da Giustiniano († 565)<sup>24</sup>. Con l'inserimento nello *ius publicum* dei *sacra* e dei *sacerdotes* cristiani, l'imperatore proclamò *leges* i canoni e considerò affare di stato la determinazione delle cose della chiesa, guidato dall'esigenza di far trionfare l'ortodossia e il prestigio della sede romana<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> DOSSETTI, *Il Simbolo di Nicea e Costantinopoli*, pp. 175 ss.

<sup>23</sup> E. WIRBELAUER, «Collezioni canoniche», in S. DÖPP – W. GEERLINGS (a cura di), *Dizionario di letteratura cristiana antica*, trad. it. C. NOCE, Città Nuova, Roma 2006, pp. 210-220; ID., «Réorganiser l'Église italienne», in *MEFRA* 125(2013), pp. 6-10 ([mefra.revues.org/1878](http://mefra.revues.org/1878)); R. LIZZI TESTA, «La Collectio Avellana e le collezioni canoniche romane e italiche del V-VI secolo: un progetto di ricerca», con *Appendice* a cura di G. MARCONI e S. MARGUTTI, in *CrSt* 35(2014), pp. 103-236, in partic. 158-163 e 203-211.

<sup>24</sup> Anche sulla normativa giustiniana la bibliografia è vastissima. Si può far riferimento alle sintesi di E. STEIN, *Histoire du bas-empire*, vol. 2, *De la disparition de l'empire d'occident à la mort de Justinien* (476-565), a cura di J.-R. PALANQUE, Desclée de Brouwer, Paris 1949; J.A.S. EVANS, *The Age of Justinian. The Circumstances of Imperial Power*, Routledge, London-New York 1996; M. MAAS (a cura di), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; V. MENZE, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford University Press, Oxford 2008; H. LEPPIN, *Justinian: Das christliche Experiment*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011.

<sup>25</sup> Dig. I 1,1,2: *publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus constitit*, che riprendeva in parte ULP., *Inst.*, I. Cf. CRIFÒ, «La Chiesa e l'Impero nella storia del diritto da Costantino a Giustiniano», p. 193. GERMINO, «Codex Theodosianus e Codex Iustinianus: un'ipotesi di lavoro», p. IX, ha sottolineato come in epoca giustiniana non si potesse parlare di primato petrino nel senso in cui normalmente

I testi legislativi come è noto furono articolati in un *Codex* – che doveva raccogliere tutte le costituzioni imperiali ancora in vigore, pubblicato nel 529 e in una seconda edizione nel 534 – avente un’ampia selezione dei contenuti migliori del diritto romano chiamata *Digesta*, affidata nel 530 a Triboniano – *quaestor sacri palatii* e principale consulente giuridico dell’imperatore – e pubblicata il 16 dicembre del 533, quasi contemporaneamente alle *Institutiones*, un manuale ufficiale per le scuole di diritto. Dopo il 534 le nuove costituzioni furono raccolte nelle *Novellae*. La compilazione di leggi giustiniana fu un’opera monumentale di raccolta, selezione e riordinamento del diritto, che intendeva recepire e completare la materia giuridica compresa nelle raccolte precedenti (*Codex Gregorianus* e *Codex Hermogenianus*, entrambi compilati da giuristi privati alla fine del III secolo), e nel *Codex Theodosianus*. Quest’ultimo era stato conservato sostanzialmente immutato in Oriente negli archivi costantinopolitani, e invece in Occidente era stato esposto agli interventi della prassi o dei legislatori barbari<sup>26</sup>. Dopo la riconquista dell’Italia nel 554, su richiesta di papa Vigilio, Giustiniano emanò allora una *pragmatica sanctio pro petitione Vigilii*, con cui stabiliva che dovesse aver vigore in Italia tutte le parti della sua compilazione, che cominciarono a circolare in Occidente, costituendo la base per la rinascita giuridica del basso medioevo, con il nome di *Corpus iuris civilis*. Le costituzioni giustiniane abbondano di invocazioni a Dio, a Gesù Cristo, allo Spirito Santo, alla Trinità, alla Divina Provvidenza e così via, poiché la fede cattolica è definita il primo e sommo bene di tutti gli uomini, e l’intento principale del legislatore è quello di condurre i sudditi al bene celeste. Coerentemente, autorità imperiale e potere legislativo vengono da Dio<sup>27</sup>.

Appare dunque significativo che la *cunctos populos* sia collocata da Giustiniano all’inizio del suo *Codex*. Ma bisognerebbe rinviare a tutte le sue costituzioni inserite nel titolo 1.1 *De summa Trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat*, dove è ripetutamente sancita la formula del Credo<sup>28</sup>. Accanto a questo, la formula *unus*

si intende, quanto piuttosto di «precedenza formale e prestigio spirituale» del vescovo di Roma. Ha sottolineato la prevalente concezione pentarchica di Giustiniano P. BLAUDEAU, *Le siège de Rome et l’Orient (448-536). Étude géo-ecclésiologique*, École française de Rome, Roma 2012, pp. 170 ss. Cf. *Costellazioni geo-ecclésiologiche da Costantino a Giustiniano: dalle chiese «principali» alle chiese patriarcali*. XLIII incontro di studiosi dell’antichità cristiana (Roma, 7-9 maggio 2015), Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2017. Invece, sul legame tra *salus imperii* e *pietas* e sul ruolo del principe cristiano come responsabile dell’equilibrio tra le due appare già significativo il preambolo della lettera imperiale del 10 novembre 430, con cui Teodosio II e Valentiniano III convocarono Cirillo di Alessandria e i vescovi egiziani al concilio di Efeso del 431: E. SCHWARTZ, ACO I.1.1, pp. 114-116.

<sup>26</sup> Cf. GERMINO, «Codex Theodosianus e Codex Iustinianus: un’ipotesi di lavoro», pp. 61-85, qui 73.

<sup>27</sup> Non si intende qui riportare quella che sarebbe una lunga citazione di fonti, tra le quali insistono in particolare sul rapporto tra imperatore e divinità le prefazioni delle *Novelle* (es. *Nov.* 132), per le quali si rimanda a M. AMELOTTI – L. MIGLIARDI ZINGALE, «Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano», in *Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium – Subsidia* III, Giuffrè, Milano 1977.

<sup>28</sup> CJ I 1,5; 6; 7; 8.

*de trinitate passus est*, che attribuiva la passione alla trinità intera e dunque anche al Verbo incarnato nella sua divinità, sostenuta dalla comunità monastica scita di Costantinopoli, era particolarmente cara a Giustiniano, che cercava una conciliazione tra ortodossi e monofisiti. Essa è presente, assieme al Credo, nella costituzione del 527 (CJ I 1,1,5), che condannava insieme Nestorio, Eutiche e Apollinare, e ribadita esplicitamente in un editto del 533, confermato da una legge di pochi giorni posteriore (CJ I 1,6 e 7: quest'ultima si richiama ampiamente ai concili ecumenici, in particolare a Calcedonia)<sup>29</sup>.

L'imperatore cercava anche il consenso del vescovo di Roma, che era allora Giovanni II, tramite una lettera contenente una sua professione di fede, che fu approvata dal papa, a seguito di pressioni<sup>30</sup>. La questione monofisita fu al centro delle preoccupazioni dottrinali dell'imperatore e attraversò tutta la sua politica religiosa, determinando i rapporti con i successivi pontefici Agapito e Vigilio, quest'ultimo protagonista di una delle pagine più buie della storia della sede romana, forzata alla condanna dei Tre Capitoli e quindi fondamentalmente sottomessa al volere di Bisanzio<sup>31</sup>. La condanna era stata infatti espressa già dallo stesso Giustiniano in un editto databile tra il 543 e il 545, e nella *confessio rectae fidei* del 551, una sorta di 'enciclica laica', che fu alla base della definizione di fede approvata nel quinto concilio ecumenico di Costantinopoli del 553<sup>32</sup>.

Le affermazioni teologiche sono abbondanti nel *Corpus Iuris*, ma risultano in ogni caso più concise ed essenziali rispetto alla ricchezza degli scritti *extravagantes* di Giustiniano: questi ultimi furono redatti perlopiù in forma di lettere ed ebbero frequente finalità normativa, ma hanno in massima parte contenuto dottrinale<sup>33</sup>. Dunque, pur contenendo ampie trattazioni dogmatiche, esulano dal perimetro del nostro discorso, che si intende rivolto alla ricezione dei simboli ecumenici nella normativa ufficiale. Resta fondamentale rilevare l'accresciuto impegno teologico dell'imperatore, che dichiara di aver ricevuto da Dio la potestà legislativa e di governare *Deo auctore* l'imperium, e appare senza dubbio animato da un profondo sentimento di religiosità.

<sup>29</sup> Di CJ I 1,6 abbiamo una seconda redazione nel *Chronicon Paschale*. Cf. AMELOTI – MIGLIARDI ZINGALE, «Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano», pp. XV-XVI.

<sup>30</sup> La lettera papale si trova in CJ I,1,8 e anche in *Collectio Avellana*, ep. 84: cf. AMELOTI – MIGLIARDI ZINGALE, «Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano», p. XIV.

<sup>31</sup> Sui conflitti dottrinali dell'epoca si può far riferimento ancora al monumentale A. GRILLMEIER ET ALII, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 2, *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, unter Mitarbeit von T. HAINTHALER, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979-2002; A. GRILLMEIER, *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982; G. FEDALTO, «Lo scisma tricapitolino e la politica giustiniana», in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, CISAM, Spoleto 2004, pp. 629-659; C. DELL'OSSO, *Cristo e logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2010.

<sup>32</sup> Cf. AMELOTI – MIGLIARDI ZINGALE, «Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano», pp. 129-135 e pp. 140-158; P. BRIMIOULLE, *Das Konzil von Konstantinopel 536*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2020.

<sup>33</sup> AMELOTI – MIGLIARDI ZINGALE, «Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano», pp. Xss.