

Giuseppe Cuscito

LA CRISI ARIANA TRA AQUILEIA E RAVENNA

Non enim in hominem credimus ut Fotinus, sed in Deum, nec in creaturam ut Arrius, sed in creatorem.

Chrom. Tract. XXXV, 63-64

Prima di avviare l'indagine sul tema propostomi, desidero anticipare alcune considerazioni metodologiche che ne giustificano il taglio e l'impostazione.

Occorre precisare innanzi tutto che le emergenze archeologiche e monumentali dell'arianesimo attestate ad Aquileia e soprattutto a Ravenna sono già ampiamente note e perciò il mio discorso non potrebbe che essere ripetitivo di esplorazioni già compiute e comunque presto esaurito. In secondo luogo mi sembra opportuno operare un'inversione di tendenza nel campo degli studi sul cristianesimo antico almeno nell'ambito della Venezia orientale, dove — come del resto è naturale per la presenza di Aquileia e del suo fecondo terreno di scavo — da qualche decennio siamo andati privilegiando l'indagine archeologica sempre ricca di prospettive nuove ma spesso insufficiente a ricostruire un intero quadro storico nella sua complessità quando non sia affiancata da indagini di altro tipo, autonomamente condotte senza peraltro perdere di vista l'approccio interdisciplinare.

Così mi pare di poter dire con unanime consenso che la più recente storiografia sui primi secoli cristiani della Venezia orientale è stata finora prevalentemente affidata agli archeologi, i quali, se hanno contribuito non poco a illuminare problemi non altrimenti risolvibili, hanno anche lasciato in penombra questioni più strettamente connesse alla storia delle idee e attestate dalle fonti letterarie più che dalla documentazione archeologico-monumentale. Ci sono volute le stimolanti scoperte e l'eccezionale contributo del p. Joseph Lemarié sull'opera e sulla figura del vescovo Cromazio per aprire e muovere nell'animo di quanti operavamo sul terreno, o prevalentemente sui dati monumentali, nuovi interessi e nuove domande sulla cultura che informava

questa comunità cristiana aquileiese. Fu lui, con le sue scoperte, a fornire nuove e documentate risposte, a sollecitare problemi che prima non sentivamo con altrettanta urgenza, per quanto non mancasse completamente la documentazione letteraria che soprattutto Girolamo e Rufino, ma anche altre fonti minori, erano pur sempre in grado di dare e a cui si erano tenacemente riferiti — talora anche troppo tenacemente — gli storici eruditi del Sette e dell'Ottocento e con maggior equilibrio Pio Paschini e Giuseppe Vale in questo nostro secolo.

Per tutte queste ragioni dunque intendo privilegiare, nello studio del fenomeno ariano tra Aquileia e Ravenna, le fonti letterarie giunte sino a noi per provvidi canali sfuggendo alla rapina distruggitrice del tempo, pur senza trascurare un approccio ai dati archeologici e monumentali in funzione di utile conferma e talora anche di indispensabile supplenza per il quadro storico che spero di poter delineare.

Mi sia concesso però di sorvolare l'intricata serie di vicende ecclesiastiche e di implicanze politiche a cui la controversia ariana, che sembrava risolta nel concilio di Nicea del 325, ha dato ansa dopo la morte di Costantino (337), che della fede nicena fu energico assertore. A quella intricata serie di vicende dovrò invece riferirmi solo quando sia indispensabile per far luce sul nostro tema specifico.

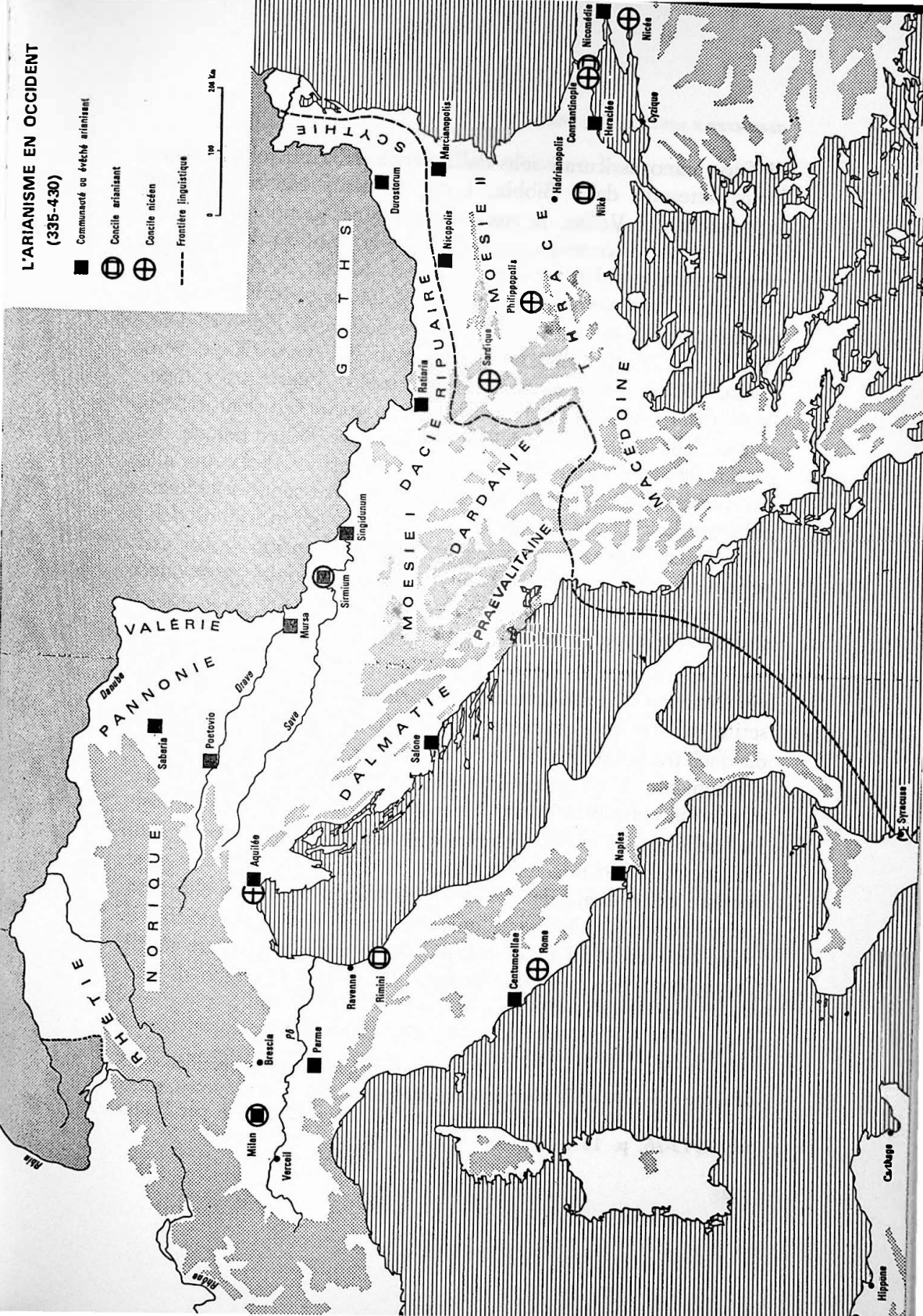
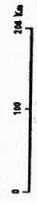
Allo stesso modo non potrò soffermarmi sul dibattito cristologico che sta alla base dell'arianesimo e della sua condanna.

Basti ricordare, per capire l'asprezza delle discussioni, che alla radice delle controversie cristologiche stava un sommo interesse pratico ed esistenziale, apertamente dichiarato nelle stesse formule ufficiali della professione della fede; infatti la sezione cristologica di queste formule si apre con le parole: « Per noi uomini e per la nostra salvezza (il Figlio unigenito del Padre) discese dal cielo e si è umanato » e si conclude con l'elenco dei sommi beni in cui si realizza la salvezza universale operata da Cristo. Ma la remissione dei peccati, la risurrezione del corpo e la felicità senza fine, mediante la partecipazione alla vita stessa

L'ARIANISME EN OCCIDENT

(335-430)

- Commencé ou évêché arianisant
- ⊕ Concile arianisant
- ⊕ Concile nicéen
- Frontière linguistique



di Dio, erano assicurati solo dalla verità della cristologia ontologica attestata dalla Bibbia, i cui elementi essenziali erano la persona del Verbo, la sua natura divina, comunicatagli dal Padre per via di coeterna generazione, e la pienezza della natura umana, assunta nel tempo per nascita da Maria: in altre parole, Cristo risultava veramente *salvatore* soltanto se egli era veramente, come lo presenta la cristologia biblica, il Figlio di Dio, cioè la seconda persona della Triade divina, vero Dio e vero uomo. Toccare o snaturare anche una sola di queste tre componenti della cristologia biblica significava toccare o snaturare il valore della sua opera salvifica, cioè negare la remissione dei peccati, la risurrezione della carne e l'ammissione dell'uomo alla vita eterna. E se questi beni possono apparire sogno e chimera all'uomo le cui aspirazioni non vanno oltre gli orizzonti della vita presente, alla coscienza cristiana di quei primi secoli essi apparivano solide e impegnative realtà, per conquistare le quali molti avevano subito il martirio, oppure lasciavano il mondo e si davano alla pratica dell'ascetismo eremitico⁽¹⁾.

Del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, nominato congiuntamente o separatamente, si parla di continuo in tutti gli scritti del Nuovo Testamento. Quali che siano le entità indicate da quei tre nomi, risulta certo che la loro distinzione e il loro allineamento su un piede di parità a livello divino non rinnega, in seno al contesto di tutto il pensiero biblico, il principio basilare della unicità di Dio, in netto contrasto col politeismo pagano. Era inevitabile che la fede cristiana si ripiegasse su se stessa, si ponesse delle domande al fine di chiarire a se stessa che cosa propriamente significassero quei tre nomi divini. E poiché il nome di « Figlio di Dio » era indicativo anche della persona di Cristo, ogni ricerca e ogni risposta riguardante il Figlio di Dio

(1) Per la premessa di ordine generale a questo studio specifico sono debitore a G. CORTI, *Le controversie cristologiche dei primi tre secoli*, corso monografico presso la Fac. di Magistero dell'Univ. di Trieste per l'anno acc. 1975-76, p. 13 ss.

interessava anche la figura di Gesù Cristo e la dottrina cristologica (2).

E se all'inizio del sec. III l'eresia di Sabellio, con l'intento di salvare il monoteismo, proponeva la tesi che i tre nomi di Padre, Figlio e Spirito Santo ricorrenti nelle Scritture non designassero tre distinti soggetti divini ma tre manifestazioni, tre distinte modalità operative dell'unico e medesimo essere divino — donde venne a tale dottrina il nome di *modalismo* —, il patriarca Dionigi di Alessandria (238-265), scolaro di Origenè e a lui successo nella direzione della celebre, se così possiamo dire, facoltà teologica fondata dal grande maestro, nell'intento di opporsi al modalismo sabelliano, sconfinò nell'estremo opposto se non proprio per quanto intendeva dire, certamente per il modo di averlo detto; diede cioè l'impressione di insegnare che Padre, Figlio e Spirito Santo fossero tre distinti soggetti personali, aventi ciascuno una propria realtà. Diceva che Dio non fu sempre Padre, ma che lo divenne quando « credè », quando « fece » quell'essere singolare che si chiama Verbo o suo Figlio, il quale perciò è « creatura », « fattura » del Padre: la οὐσία (l'essenza) dell'uno non si identificava con la οὐσία dell'altro; non c'era dunque ὁμοουσία (consustanzialità) fra loro. Donde una certa subordinazione del Figlio al Padre, come già aveva insegnato il maestro Origenè.

La concezione trinitaria e cristologica che il buon patriarca contrapponeva, come ortodossa, a quella aberrante del modalismo, apparve subito strana e nuova ad alcune persone dotte e ben informate sulla fede tradizionale della chiesa circa la Trinità divina, le quali si credettero in dovere di far presente la cosa al vescovo di Roma allora in carica, che era pure un Dionigi (259-268). Il papa esaminò il caso in una sinodo di vescovi suffraganei e fece pervenire ad Alessandria due lettere, che, conservate nell'archivio patriarcale, poterono essere consultate e utilizzate dopo circa un secolo, nella controversia con gli ariani,

(2) *Ibid.*, p. 79.

da un altro patriarca di Alessandria, Atanasio, al quale si deve la conservazione di un lungo brano della prima lettera per averlo trascritto in una delle sue opere, cioè nel *De decretis Nicaenae synodi* (³). Ma sul pensiero e sul documento del pontefice romano, che lumeggiava, con linguaggio scritturistico e tradizionale (in mancanza di maggior chiarezza concettuale e terminologica) il lato ontologico della Trinità e della figura di Cristo, distinguendo tra « essere generato » ed « essere fatto », tra « figlio » di Dio e « creatura » di Dio, non posso qui indugiare (⁴).

Sta di fatto che il patriarca Dionigi rettificò e chiarì il suo pensiero nel senso stesso della lettera del pontefice e l'incidente fu considerato chiuso finché, dopo circa quarant'anni di tranquillità sul fronte della cristologia, Ario rimise tutto in discussione. Egli da buon alessandrino fedele alla posizione antisabeliana del patriarca della sua fanciullezza, Dionigi, e alla tradizione della celebre scuola teologica della sua città e del suo fondatore Origene, riconosceva sotto i tre nomi divini tre distinti soggetti operanti (e non solo tre semplici operazioni) ma tuttavia non omogenei, non cioè della stessa οὐσία (essenza) di Dio. Ario riconosceva al Verbo o al Figlio di Dio che dir si voglia una sua propria personalità, ma la poneva su un piede di sostanziale parità con tutte le altre creature in quanto egli stesso creato da Dio, anche se gli competeva un primato di tempo, di qualità e di gerarchia rispetto agli altri esseri. Naturalmente Ario avallava le sue affermazioni adducendo quei passi della Bibbia che, avulsi dal contesto, potevano essere interpretati in conformità del suo pensiero, ignorando, però, altri passi chiaramente contrari. Chi volesse sentire dalla bocca stessa di Ario le sue idee non ha che leggere il volumetto di E. Bellini (⁵). Si segnala tra questi documenti, un carme, poetico, intitolato Θαλία (= *Convivio*), di cui Ario si servì per diffondere le sue idee anche nelle

(³) DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, 112-115.

(⁴) G. CORTI, *Le controversie...*, cit., p. 88.

(⁵) E. BELLINI, *Alessandro ed Ario. Documenti della prima controversia ariana*, Milano 1973.

cosiddette « masse popolari » e sollecitarne il consenso; osserva il Corti che qualcosa di simile avviene anche oggi con gli slogans ritmati dalle masse marcianti in cortei o adunate in assemblee oceaniche, nere ieri, rosse oggi, pecore sempre. Atanasio deve aver sentito con le sue orecchie questi slogans di Ario ritmati dalle folle cattivate dal fascino magico della sua eloquenza⁽⁶⁾:

Οὐκ αἰεὶ ὁ Θεὸς πατὴρ ἦν ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ Θεὸς μόνος ἦν

« Non da sempre Iddio padre fu

Ci fu un quando Iddio solo fu ».

Queste prime due frasi del carme di Ario, nella citazione che ne fa Atanasio, non suonavano forse a caso come due decasillabi tronchi e rimati nel testo originario greco, che il Corti ha cercato di riprodurre nella traduzione italiana⁽⁷⁾.

La scintilla scattata da Ario nel giro di alcuni anni diventò un incendio che minacciava l'unità politica dell'impero. Costantino stesso pensò di stroncare l'agitazione ideologica messa in moto da Ario con la convocazione di un concilio generale che, come si sa, fu celebrato a Nicea nel 325 sotto la presidenza dello stesso imperatore e presenti, al primo posto, i legati di Silvestro, vescovo di Roma. La condanna delle dottrine di Ario si espresse, oltre che con l'anatema, con una solenne professione della fede ufficiale della chiesa, per la quale fu adottata la formula tradizionale del simbolo apostolico certamente in uso nel rito battesimale della chiesa romana, però con le aggiunte richieste dalle necessità del momento. La sezione propriamente antiariana del simbolo niceno è quella cristologica, con la quale, dopo la professione della fede « nell'unico Dio, Padre onnipotente, creatore delle cose visibili e invisibili », si professa di credere « in un unico Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato dal Padre e unigenito, cioè dalla essenza del Padre (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς), Dio da Dio, luce da luce, Dio vero

(6) *Enchiridion Patristicum*, 648.

(7) G. CORTI, *Le controversie...*, cit., p. 93.

da Dio vero: *generato non creato; consostanziale* (ὁμοούσιος) al Padre, per il quale (il Figlio) tutte le cose sono divenute... ». Ma anche su ciò, da allora patrimonio imprescindibile della fede cattolica che devo dare per noto, non posso qui indugiare.

Motivo di pretesto, vero segno di contraddizione, almeno in superficie, era quel termine ὁμοούσιος (consostanziale), che i più decisi oppositori di Ario erano riusciti a inserire nella professione di fede e che altri contestavano in quanto assente, almeno linguisticamente, dalla Scrittura.

Gli anni compresi fra il 325 e il 381 furono un susseguirsi di sinodi e di controsinodi, di scomuniche e di contro-scomuniche, di deposizioni da sedi patriarcali e vescovili e di riabilitazioni, di proposte e di controproposte di fede, diverse da quelle del Niceno, che rispecchiavano le diverse correnti in cui si era diviso il fronte ariano, condannato ma non debellato a Nicea. Una corrente di estrema sinistra, per così dire degli « ultras » dell'arianesimo, capeggiata da un diacono di Antiochia, Ezio, sosteneva che il Figlio era ἀνόμοιος (*dissimile*) dal Padre e perciò furono chiamati *anomei* o *eunomiani* dal vescovo Eunomio che li appoggiava; una corrente di sinistra moderata che sosteneva essere il Figlio non consostanziale, cioè non della *identica essenza* del Padre, ma di *essenza simile* a quella del Padre, ὁμοιούσιος furono perciò chiamati *omeusiani*; altri, gli *omeisti*, per lo più coagulati intorno al vescovo Eusebio di Nicomedia — il più abile fra tutti i leaders delle varie parti coinvolte nella lunga lotta⁽⁸⁾ — e perciò detti anche *eusebiani*, proponevano che il Figlio fosse detto semplicemente ὅμοιος (*simile*) al Padre, senza precisare se la somiglianza riguardasse l'essenza o le qualità e le operazioni.

Le due ultime correnti, individuabili come semiariane, furono quelle che più direttamente interessarono l'Occidente in genere e Milano e Aquileia in particolare.

(8) M. SIMONETTI, *La politica antiariana di Ambrogio*, in *Ambrosius episcopus*, Milano 1976, p. 279.

Solo verso la fine del sec. IV, con la celebrazione del secondo concilio ecumenico a Costantinopoli (382) e con la definizione della divina personalità dello Spirito Santo, come precedente e consostanziale al Padre e al Figlio, fu definitivamente fissata la formula espressiva del dogma trinitario: Dio è uno nella *natura* e trino nelle *persone*. Formula breve e semplice nei termini, confusamente accessibili a tutti nel loro significato, ma riflessamente chiari solo all'analisi filosofica e psico-metafisica. Quando si pensa alle lotte e alle vittime che è costato il suo raggiungimento, vien fatto di esclamare con Gaetano Corti, adattando al caso un noto passo virgiliano: *Tantae molis erat christianam condere fidem!* Il supremo interesse esistenziale del dogma cristologico (*quod non est assumptum non est sanatum*) coinvolgeva anche il dogma trinitario, se Atanasio non si stancava di ripetere nei suoi scritti contro l'arianesimo che dalla retta fede nella Trinità e nell'Incarnazione del Verbo dipende necessariamente la retta concezione dell'uomo e delle vie per la sua eterna salvezza, la sua speranza o la sua disperazione⁽⁹⁾.

* * *

Per passare ora all'indagine del tema vero e proprio, dovremmo poter rilevare il grado di maturazione raggiunto a questo riguardo nelle comunità che ci interessano direttamente. Occorre precisare subito che Ravenna, pur rappresentata nel concilio di Serdica (343) dal vescovo Severo, in questa prima esplosione del fenomeno ariano non occupa un ruolo primario, che invece sarà costretta a sopportare suo malgrado durante l'occupazione ostrogota e il regno di Teoderico, su cui dovremo tornare.

Del resto anche il temporaneo successo degli ariani, o più

(9) *Enchiridion Patristicum*, 762, 763, 765, 766, 767, 780, 787, 788, 794. G. CORTI, *Le controversie...*, cit., p. 94. Con un'impostazione di questo tipo, scelta di proposito ed esplicitamente ammessa, non si spiega il rilievo di S. TAVANO (in « Riv. di St. di Ch. in It. », XXXI, -977, p. 609), secondo cui la presente lezione, fatta a Grado, non avrebbe tenuto « gran conto dei dati monumentali ».

precisamente dell'arianesimo moderato (*omeismo*), nella seconda parte del concilio indetto a Rimini dall'imperatore Costanzo nel 359 fu dovuto esclusivamente al suo sostegno: i quattrocento vescovi dell'Occidente lì radunati, privi di un capo autorevole — ch  papa Liberio non vi intervenne — e alla merc  del prefetto imperiale Tauro e dei soliti capiparte della fazione ariana padroni di una minoranza ardita, quali Ursacio di *Singidunum* (Belgrado), Valente di Mursa (Essek), Germinio di *Sirmium* (Mitrovica) e Aussenzio di Milano, furono indotti a sottoscrivere una professione di fede, molto simile alla quarta formula di Sirmio, che riconosceva il Figlio *simile* al Padre ma evitava l'espressione *κατὰ πάντα* (in tutto) e sopprimeva il vocabolo *οὐσία*. Altrettanto avveniva nello stesso anno per i vescovi orientali a Seleucia, dove furono deposti gli ariani rigidi e imposta con la violenza la formula sottoscritta a Rimini.

I semiariani avevano ottenuto dunque il trionfo delle loro formule spalleggiati dagli ordini imperiali. Da ogni parte si mostrava l'arbitrio della potest  secolare e l'istituzione stessa delle sinodi cadeva in discredito a cagione della facilit  pernicioso non meno che dispendiosa con cui l'imperatore ne intimava sempre di nuove. A Rimini e a Seleucia i vescovi non furono forzati che a un esteriore consenso; molti in breve giro di anni ritrattarono. Il popolo, spesso, sentiva coi cattolici, sebbene gli si predicasse arianamente, sicch  — come attesta Ilario di Poitiers — le orecchie del popolo erano pi  sante che i cuori dei suoi sacerdoti⁽¹⁰⁾. Non dobbiamo dimenticare inoltre che in Occidente l'arianesimo aveva fatto presa molto minore che in Oriente e aveva raggiunto posizioni di forza solo in alcune localit  della Pannonia e dell'Illirico e, in Italia, a Milano e, in certo modo ad Aquileia⁽¹¹⁾.

Infatti, volendo prendere le distanze dalle tentazioni sempre ricorrenti di un campanilismo storiografico, dobbiamo rile-

(10) G. HERGENR THER, *Storia universale della Chiesa*, II, Firenze 1904, p. 73.

(11) M. SIMONETTI, *La politica...*, cit., p. 267.

vare che neppure ad Aquileia, pur così vicina all'Ilirico e ambita come sede episcopale dal giovane Valente di Mursa che aveva tentato invano di insediarsi non senza gravi torbidi, neppure ad Aquileia — dicevo — possiamo supporre l'esistenza di una vera e propria comunità ariana ⁽¹²⁾, sebbene Fortunaziano abbia tenuto nel momento più grave della crisi, come vedremo, un contegno ambiguo e qualcuno abbia sostenuto la possibilità di considerare la basilica di Monastero il centro ariano di un quartiere speciale fuori le mura ⁽¹³⁾. Tutto sommato, il Simonetti può rilevare che in Occidente, la grande maggioranza dell'episcopato e la quasi totalità del popolo era rimasta di fede nicena spesso professata senza un adeguato approfondimento di quei complessi termini teologici che alimentavano la polemica, mentre per il grande ma effimero trionfo dell'arianesimo moderato nella sinodo riminese fu determinante il sostegno di Costanzo ⁽¹⁴⁾.

Sul finire del sec. IV, i dettagli della discussione registrata negli Atti del concilio aquileiese del 381 mettono in evidenza la preparazione specifica di Ambrogio, di Eusebio di Bologna e dei due vescovi illirici sotto accusa di arianesimo, Palladio e Secondiano, a riprova dell'approfondimento cui anche in Occidente era stata sottoposta finalmente la delicata materia teologica alla base dei contrasti ⁽¹⁵⁾.

E se la sbandata ariana del vescovo Fortunaziano, date le diverse valutazioni dei contemporanei, può essere anche discussa, nello sfondo delle omelie cromaziane è certamente presente la deviazione di Ario e quella di Fotino ⁽¹⁶⁾, soprattutto quando il vescovo insiste nell'affermazione della divinità di Cristo, la-

⁽¹²⁾ Ma cfr. S. TAVANO, *Aquileia cristiana*, « AAAA », III (1972), p. 26.

⁽¹³⁾ Cfr. *infra*, n. 96.

⁽¹⁴⁾ M. SIMONETTI, *La politica...*, *cit.*, pp. 266-267.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, p. 275.

⁽¹⁶⁾ S. TRAMONTIN, *Le origini cristiane*, in *Storia della cultura veneta*, I, Vicenza 1976, pp. 110-111.

sciando intravedere quanto era stato al centro della crisi ariana venti o trent'anni prima o le lacerazioni ecclesiali provocate dalla dottrina del vescovo di Sirmio (¹⁷).

Tuttavia conviene prendere le mosse proprio dall'elezione di Fortunaziano.

Poco sappiamo della comunità cristiana aquileiese sotto i successori di Teodoro, Agapito e Benedetto, fino all'elezione di Fortunaziano, di origine africana (¹⁸); questa è da collocarsi non molto tempo prima del 343, nel momento tempestoso della controversia ariana, quando Aquileia partecipò direttamente alle vicende politico-religiose che interessarono le altre chiese occidentali.

In effetti di torbidi registrati ad Aquileia in relazione alla controversia ariana si era parlato già al concilio di Serdica del 343, dove fu sanzionata l'innocenza di Atanasio e la definizione di Nicea contro gli ariani. Di Fortunaziano di Aquileia, sappiamo che fu presente al concilio, ma che vi abbia esercitato un'attività sua personale non ci consta, se non che, come tutti gli occidentali, si schierò dalla parte di Atanasio, il campione della fede nicena (¹⁹).

Inoltre dalla lettera sinodica inviata a papa Giulio siamo

(¹⁷) J. LEMARIÉ, *Indagini su San Cromazio d'Aquileia*, « AqN », XXXVIII (1967), col. 167.

(¹⁸) HIERON., *De Viris illustr.*, c. 97, PL XIII, coll. 735-738: *Fortunatianus, natione Afer, Aquileiensis episcopus, imperante Constantio, in Evangelia, titulis ordinatis, brevi et rustico sermone scripsit Commentarios: et in hoc habetur detestabilis, quod Liberium, Romanae urbis episcopum, pro fide ad exsilium pergentem, primus sollicitavit ac fregit et ad subscriptionem haereseos compulit*. Anche le iscrizioni attestano quanto fosse numerosa la colonia africana in Aquileia. Cfr. *Aquileia e l'Africa*, « AAAAd », V (1974).

(¹⁹) HILAR., *Fragmenta historica*, II, 14, PL X, col. 643 A-B. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, I, Paris 1907, p. 749 ss. Y. M. DUVAL, *Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant la seconde moitié du IV siècle. Chromace d'Aquilée et Ambroise de Milan*, « AAAAd », IV (1973), p. 176.

informati su un tristissimo attentato verificatosi da poco in Aquileia ad opera degli ariani. Il papa, fra l'altro, è pregato di ratificare anche la sentenza pronunciata contro i due giovani empì e ignoranti (*adolescentibus impiis et imperitis*) Ursacio vescovo di Singiduno e Valente vescovo di Mursa, acerrimi nel disseminare la malvagia dottrina ariana; inoltre Valente aveva abbandonato la sua sede episcopale per occupare quella di Aquileia; ne erano nati tumulti, nei quali un fratello di nome Vittore o Viatore (di ignota sede), che non era riuscito a fuggire, era stato calpestato così da morire tre giorni dopo nella stessa Aquileia⁽²⁰⁾. E' chiaro che questa tragedia doveva essere avvenuta non molto prima, sia perché i due ariani Ursacio e Valente sono trattati ancora da *adolescentes*, sia perché non si sarebbe atteso lungo tempo per far giustizia di un fatto così grave e inaudito in Occidente; perciò è molto probabile che l'elezione di Fortunaziano sia avvenuta attorno al 342, durante gli infruttuosi attentati degli ariani⁽²¹⁾.

Secondo Guglielmo Biasutti, fino a questa data avrebbe avuto il predominio nella comunità cristiana aquileiese l'elemento fondatore, di marca greco-alessandrina, come confermerebbero anche i nomi greci dei primi vescovi del catalogo; la sommossa che scoppiò allora, provocando nella basilica il travolgimento e la morte del vescovo Vittore, sarebbe un segno della rivalità fra

(20) DE RUBEIS, MEA, col. 57; MANSI, III, col. 41: *Quid autem de impiis et de imperitis adolescentibus Ursacio et Valente statutum sit, accipe beatissime frater. Quia manifestum erat hos non cessare adulterinae doctrinae lethalia semina spargere, et quod Valens relicta ecclesia aliam invadere voluisset eo tempore, quo seditionem commovit, unus ex fratribus nostris qui fugere non pouit Viator, obrutus et conculcatus, in eadem Aquileiensium civitate die tertia defecit. Causam utique mortis prae buit Valens, qui perturbavit, qui sollicitavit.* HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, cit., I, p. 811.

(21) P. PASCHINI, *Le vicende politiche e religiose del territorio friulano da Costantino a Carlo Magno (sec. IV-VIII)*, Cividale del Friuli 1912, p. 32. Y. M. DUVAL, *Les relations...*, cit., pp. 176-177.

cattolici e ariani, ma più ancora della svolta fra il predominio greco e l'introduzione dell'elemento latino nella gerarchia⁽²²⁾.

Chiuso il concilio di Serdica, Fortunaziano ritornò ad Aquileia, dove alcuni mesi dopo giunse anche Atanasio; qui il patriarca alessandrino celebrò la Pasqua del 345 assieme a Fortunaziano e alla presenza di Costante, imperatore d'Occidente e suo protettore; di questo soggiorno aquileiese lo stesso Atanasio ci ha lasciato due testimonianze nella sua Apologia a Costanzo, al punto in cui si difende dall'accusa di aver sobillato Costante contro di lui⁽²³⁾ e dall'imputazione di aver celebrato ad Alessandria in una chiesa non ancora consacrata⁽²⁴⁾: a questa seconda accusa obietta di aver veduto fare liberamente la stessa cosa anche a Treviri e ad Aquileia per la moltitudine dei fedeli accorsi all'assemblea liturgica, onorata in Aquileia anche dalla presenza di Costante. Questa notizia, che dà la misura del rapido processo espansivo della comunità cristiana allora in atto tanto nella città italica quanto nella capitale gallica⁽²⁵⁾, risulta preziosa per gli archeologi, ai quali fornisce nuovi argomenti per datare alla metà del sec. IV la grande basilica post-teodoriana (m. 71,60 × 30,95) già scoperta sopra l'aula teodoriana settentrionale e recentemente oggetto di nuove indagini esplorative⁽²⁶⁾.

L'unico ad aver messo in relazione la post-teodoriana Nord con i torbidi provocati dall'ariano Valente di Mursa è stato il Cecchelli: egli, seguendo l'Egger, avanzò infatti l'ipotesi che l'aula teodoriana settentrionale potesse aver ricevuto un « con-

(22) G. BIASUTTI, *Apertura sul cristianesimo primitivo in Aquileia*, Udine 1968, pp. 15-16.

(23) ATHAN., *Apol. ad Const.*, III, PG XXV, col. 597 ss.

(24) *Ibid.*, XV, PG XXV, coll. 613-614.

(25) P. PASCHINI, *Le vicende...*, cit., p. 33. L. CRACCO RUGGINI, *Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia*, « AAAA », XII (1977), p. 355, n. 5.

(26) M. MIRABELLA ROBERTI, *Osservazioni sulla basilica postteodoriana settentrionale di Aquileia*, in *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, III, Milano 1956, pp. 863-875. L. BERTACCHI, *La basilica postteodoriana di Aquileia*, « AqN », XLIII (1972), coll. 61-88.

siderevole guasto » in quell'occasione e che perciò in seguito le sia subentrata la grande post-teodoriana (²⁷).

Intanto i due *impii et imperiti adolescentes*, Ursacio e Valente deposti dal concilio di Serdica, a cui pareva venir meno il sostegno del filoariano Costanzo, pensarono opportuno riconciliarsi col partito ortodosso e può essere sintomatico che proprio ad Aquileia essi dimorassero alcun tempo e qui divisassero i loro piani di difesa, se nella lettera diretta ad Atanasio per il tramite del presbitero Mosè leggiamo: *Salutem tibi dicimus ex Aquileiensi civitate* (²⁸). Un'altra lettera indirizzarono a papa Giulio, confessando l'errore commesso nel perseguire Atanasio e attestandosi pronti a comunicare con lui.

Dal complesso dei fatti e specialmente dalle lodi successivamente rivolte a Fortunaziano da papa Liberio, si crede di poter arguire che il vescovo di Aquileia abbia largamente cooperato alla causa dell'ortodossia nel procurare questa riconciliazione, oltre che nei due concilii del 345 e del 347 a Milano, dove furono regolate le turbolenze ariane e fu condannato Fotino vescovo di Sirmio. Pare invece da escludere che egli sia intervenuto al concilio convocato dagli orientali a Sirmio nel 351

(²⁷) C. CECHELLI, *Gli edifici e i mosaici paleocristiani nella zona della basilica*, in *La basilica di Aquileia*, Bologna 1933, p. 215 ss. Per il punto sull'intera questione cfr. G. BOVINI, *La basilica post-teodoriana settentrionale di Aquileia*, CARB 1972, pp. 75-85. Non credo invece si possa accogliere l'ipotesi recentemente espressa dalla FORLATI TAMARO (*Le cinte murarie di Aquileia e il suo porto fluviale*, « Archivio Veneto », ser. V, vol. CIV, 1975, p. 9), secondo cui verrebbe attribuito a Costanzo, giunto inaspettatamente ad Aquileia nella primavera del 352 per sgombrare Magnenzio, « la costruzione di quella più ampia basilica destinata agli Ariani al di sopra dell'aula teodoriana nord », sia perché la basilica doveva già essere in via di costruzione nella primavera del 345 secondo la testimonianza di Atanasio, sia perché in quel momento Fortunaziano non si era ancora compromesso con i semiariani e godeva, come vedremo, la più ampia fiducia da parte di papa Liberio.

(²⁸) HILAR., *Fragm.*, II, 19, 20, PL X, col. 646. ATHAN., *Apologia contra arianos*, c. LVIII, PG XXV, col. 354. MANSI, III, col. 166. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, cit., I, p. 848 ss.

alla presenza di Costanzo ⁽²⁰⁾, ove si riuscì a ottenere la deposizione e l'esilio di Fotino per cui avevano fallito i concilii italiani ⁽³⁰⁾.

Ma la comunione di Ursacio e Valente con Atanasio e coi niceni non era destinata a durare se, ucciso Costante da Magnenzio (350), essi tornarono ai loro antichi propositi. Intanto Costanzo liquidato l'usurpatore e rimasto incontrastato padrone anche dell'Occidente, fu abilmente riconquistato all'arianesimo, mentre i vescovi ariani ripresentavano nuove accuse contro Atanasio. Perciò papa Liberio, succeduto a Giulio nel 352, giudicò necessario radunare un nuovo concilio generale per dare assetto alla chiesa sconvolta e nel 353 inviò dei legati a Costanzo per sollecitare la convocazione di un concilio proprio ad Aquileia ⁽³¹⁾. Il luogo doveva essere evidentemente scelto perché posto sulla grande strada che dall'Italia portava a Sirmio e all'Oriente e quindi era facilmente accessibile tanto agli orientali che agli

⁽²⁰⁾ Del resto al concilio sirmiese del 351 convocato da Costanzo, sarebbe stato difficile per Fortunaziano intervenire, essendo Aquileia sotto il dominio dell'usurpatore Magnenzio fin dall'anno precedente. A questo concilio intervennero Ursacio e Valente tornati ai loro antichi propositi; da qui uscì la prima formula di Sirmio e qui fu decretata la definitiva deposizione di Fotino, surrogato dall'ariano Germinio; cfr. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, cit., I, pp. 852, 864. Quanto a Fotino, ci restano scarse fonti per la conoscenza della sua dottrina e, fra queste, gli anatematismi del concilio di Sirmio del 351: alla base della sua riflessione trinitaria egli pone l'esigenza di un rigido monarchianismo che si fonda su testi biblici (*Is.* 44, 6) per negare l'esistenza del *Logos* come ipostasi distinta e sussistente accanto a quella del Padre e concepirlo come una *dynamis* di lui o, meglio, come un modo di manifestarsi del Padre nella economia del creato; cfr. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, pp. 203-206. Sul tenore della prima formula di Sirmio, cfr. *infra*, n. 51.

⁽³⁰⁾ HILAR., *Fragm.*, II, 20, PL XVI, col. 649. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, cit., I, pp. 851, 862. P. PASCHINI, *Le vicende...*, cit., pp. 33-34; ID., *Storia del Friuli*, cit., I, pp. 40-41. Y.M. DUVAL (*Les relations...*, cit., pp. 177-178) rileva che Fortunaziano poteva sentirsi particolarmente responsabilizzato circa i fatti di Ursacio e Valente in un momento in cui l'Illirico veniva a trovarsi sotto l'autorità di Costante.

occidentali, ma certo anche per la fiducia che ispirava a Liberio il vescovo Fortunaziano⁽³²⁾ e non ultimo per svincolare il concilio dalle inframmettenze di corte⁽³³⁾. Viceversa il concilio non fu tenuto ad Aquileia ma ad Arles sotto l'influenza di Ursacio e Valente emissari dell'arianesimo per l'Occidente e provocò la fiera denuncia di Liberio, che mandò una legazione all'imperatore per richiedere un nuovo concilio⁽³⁴⁾ e scrisse una lettera a Eusebio vescovo di Vercelli, molto stimato dall'imperatore, perché appoggiasse la richiesta dei suoi legati, aggiungendo: « *Etiam ad fratrem et coepiscopum nostrum Fortunatianum, quem sciebam neque personas hominum vereri et futura magis praemia cogitare, litteras erogavi, ut et ipse pro sinceritate pectoris et pro fide, quam se scit etiam cum discrimine vitae praesentis custodisse, etiam nunc vobiscum dignaretur excubare. Quem quidem scio pro sanctitate pectoris sui indubitanter et consilio suo prudentiam vestram firmare et, si ita vobis placuerit, praesentiam suam in nullo dilectioni vestrae negare* »⁽³⁵⁾.

Fortunaziano quindi godeva l'intera fiducia del papa, mal riposta invero come risultò dall'arrendevolezza dimostrata in seguito al concilio di Milano del 355: qui Costanzo volle assolutamente la condanna di Atanasio e chi non si piegò, come lo stesso Dionigi di Milano allora sostituito dal cappadoce Aussenzio, fu esiliato; Fortunaziano invece sotto le pressioni delle minacce e con la maggior parte dei vescovi sottoscrisse la condanna

⁽³¹⁾ HILAR., *Fragm.*, VI, 3, PL X, col. 688 B-C: *Multi ex Italia episcopi convenerunt qui mecum religiosissimum imperatorem Constantium fuerant deprecati ut iuberet sicut ipsi placuerat dudum concilium ad Aquileiam congregari...*

⁽³²⁾ HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, cit., I, pp. 869-870, n. 3, P. PASCHINI, *Le vicende...*, cit., p. 35.

⁽³³⁾ Y.M. DUVAL, *Les relations...*, cit., p. 179 e nn. 19, 20.

⁽³⁴⁾ HILAR., *Fragm.*, V, 6, PL X, coll. 685-686.

⁽³⁵⁾ Questa lettera a Fortunaziano, di cui fa cenno Liberio, è andata purtroppo perduta. Per il testo della lettera a Eusebio, cfr. CCL, IX, p. 123.

di Atanasio non senza aver però resistito⁽³⁶⁾. Quale fosse la sua condotta negli avvenimenti successivi è una questione molto complessa, strettamente collegata al dibattuto problema della presunta caduta di papa Liberio⁽³⁷⁾. Ma comunque si risolve la

(36) ATHAN, *Apol. ad Const.*, XXVII, PG XXV col. 629 B-C. P. PASCHINI, *Le vicende...*, cit., p. 36.

(37) La presunta debolezza di papa Liberio resterebbe attestata, per citare solo alcune fonti, da: ATHAN, *Hist. arian.*, c. 41, PG XXV, col. 741; ID., *Apol. c. arian.*, c. 89, PG XXV, col. 409; HIERON, *Chron.*, ann. 2365, in PL XXVII, col. 683; ID., *De viris illustr.*, c. 97, PL XXIII, coll. 735-738; HILAR., *In Const.*, c. 11, PL X, col. 589. Altri però, da cui se ne dovrebbe pure aspettare qualche cenno, ne tacciono affatto: così RUFINO (*Hist. eccl.*, I, 27, in PL XXI, col. 493) afferma che nulla aveva potuto accertare su ciò, se Liberio fosse tornato dall'esilio per sua condiscendenza verso Costanzo o per riguardo di Costanzo verso i Romani. Da Atanasio e da Girolamo risulterebbe che la caduta di Liberio abbia avuto luogo all'inizio del 357, circa due anni dopo la partenza per l'esilio. A queste testimonianze bisogna aggiungere le quattro lettere dall'esilio conservateci nei Frammenti ilariani, *Studens paci, Pro deifico, Quia scio, Non doceo* (HILAR., *Fragm.*, IV, 2, PL X, col. 681 A-B; VI, 9, *ibid.*, col. 694 A-B), sulla cui autenticità si è molto discusso; nei Frammenti ilariani queste lettere si presentano come scritte a Berea dall'esiliato per sollecitare il proprio richiamo a Roma e sono accompagnate da un commento narrativo che le giudica severamente. In favore della loro autenticità si era attestato L. DUCHESNE, *Libère et Fortunatien*, « *Mélanges d'Arch. ed d'Hist.* » XXVIII (1908), pp. 42-64; ID., *Storia della chiesa antica*. II, Roma, 1911, pp. 161-162, n. 2. Assolutamente contrario invece e persuaso che i Frammenti ilariani siano stati manipolati si era dimostrato lo HEFELE, da cui prese però le distanze il LECLERCQ nelle note in calce all'*Histoire des conciles* cit., I, pp. 918-928. Per il testo critico delle lettere, cfr. J. CHAPMAN, *The contested Letters of Pope Liberius*, « *Revue Bénéd.* » 1910, pp. 22-40, 172-203, 325, 325-351. P. PASCHINI (*Le vicende...*, cit., pp. 37-42) si limita a un rapido resoconto di questi studi senza interloquire sull'autenticità delle fonti in parola e riferendosi ad esse solo per quanto può riguardare Fortunaziano di Aquileia. M. SIMONETTI (*La crisi...*, cit., p. 235, n. 53) conferma l'autenticità delle lettere liberiane, di cui ormai nessuno più dubita: la questione sarebbe stata sollevata più per motivi apologetici che scientifici, come dimostrano ad esempio gli studi di F. SAVIO (*La questione di papa Liberio*, Roma 1907; *Nuovi studi sulla questione di papa Liberio*, Roma 1909; *Punti contro-*

questione di papa Liberio e dell'autenticità delle lettere liberiane dall'esilio tramandateci dai Frammenti ilariani, risulta evidente che Fortunaziano appare desideroso di secondare gli intenti di Costanzo disposto al compromesso teologico pur di ottenere la pacificazione religiosa, mentre è difficile che le accuse rivoltegli a questo proposito siano del tutto false tanto più che, a differenza di altri suoi confratelli nell'episcopato condannati all'esilio, non ebbe a soffrire alcuna molestia⁽³⁸⁾.

E' stato ritenuto anche recentemente un sottoscrittore del « credo ariano di Sirmio » ma senza precisare di quale delle quattro formule sirmiesi si trattasse⁽³⁹⁾, non tutte — come si sa — allo stesso modo eterodosse.

Certo, come si è detto, Fortunaziano cedette alle minacciose pressioni di Costanzo per la condanna di Atanasio e per la comunione coi vescovi ariani nel concilio di Milano (355), ma non possediamo il documento dogmatico sottoposto alla ratifica dei vescovi per volere dell'imperatore⁽⁴⁰⁾. Lo stesso Fortunaziano sarebbe stato in seguito l'autore della presunta caduta di papa Liberio; secondo la testimonianza di Girolamo, egli avrebbe

versi nella questione del papa Liberio, Roma 1911). L'ALTANER (*Patrologia* cit., pp. 336, 376), sebbene ammetta la possibilità che non tutti i documenti contenuti nei Frammenti ilariani siano autentici, come pure non tutto il testo che li unisce, esclude invece ogni possibilità di dubbio sull'autenticità delle quattro lettere liberiane dall'esilio.

⁽³⁸⁾ P. PASCHINI, *Storia del Friuli*, Udine 1934, I, pp. 43-44.

⁽³⁹⁾ S. TAVANO, *Aquileia Cristiana*, « AAA » III (1972), p. 26 ss.

⁽⁴⁰⁾ HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, cit., I, p. 875, n. 3. Sulp. Sev. (*Chron.* II, 39, ed. HALM, in CSEL I, p. 92, 9 ss.) ci informa che alla sinodo di Arles (353) *edictum ab imperatore proponitur, ut qui in damnatione Athanasii non subscriberent, in exilium pellerentur*. Dalla stessa fonte (*ibid.*, p. 92, 25 ss.) apprendiamo che nella sinodo di Milano (355) Ursacio e Valente non avrebbero osato affrontare una libera discussione sulla vera fede e perciò avrebbero trasferito l'assemblea dalla chiesa nel palazzo imperiale: *illinc epistolam sub imperatoris nomine emittunt, omni pravitate infectam*. Se l'esistenza di un editto contro Atanasio non è stata messa in dubbio dalla storiografia moderna, è in discussione invece il momento preciso in cui sarebbe stato pubblicato (353 o

consigliato a Liberio (*sollicitavit*), sulla via dell'esilio, di non resistere e, a Sirmio, sulla via del ritorno, egli l'avrebbe indotto (*fregit*) a cedere: *Liberium Romanae urbis episcopum, pro fide ad exsilium pergentem primus sollicitavit ac fregit, et at subscriptionem haereseos compulit* (⁴¹). Ma anche sulla formula di fede sottoscritta da Liberio, vinto dalle sofferenze dell'esilio e dalle insistenze degli amici, non mancano dubbi e perplessità: da un passo di Ilario che numera i vescovi orientali cui fa riferimento Liberio (⁴²), gli studiosi più recenti sono propensi a identificare il documento da lui sottoscritto con la prima formula di Sirmio del 351 « fondamentale ortodossa » (⁴³); ma non è

355), come pure il contenuto e il significato dell'espressione *epistola sub imperatoris nomine*; K.M. GIRARDET (*Constance II, Athanase et l'édit d'Arles (353). A propos de la politique religieuse de l'empereur Constance II*, in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974, pp. 63-91 e specialmente 70, 82) suppone che l'*epistola omni pravitate infecta* di Milano sia identica all'*edictum* di Arles, sulla base di un passo dell'epistolario di papa Liberio; ma, contrariamente al MESLIN (*Les ariens...*, cit., pp. 271, 273) convinto che ad Arles e a Milano si sia trattato esclusivamente della *causa Athansii*, egli ritiene che il provvedimento di Milano, identico a quello di Arles, esigesse, tra l'altro, anche la sottoscrizione di una formula eretica del 347-348, sia pur presentata in modo seducente per gli ortodossi (Lucifero di Cagliari parla di *eximia verba* e *pulcherrimi sensus*), se Liberio si sentì in dovere di scrivere ai vescovi Eusebio di Vercelli, Dionigi di Milano e Lucifero di Cagliari: *fuert haec palma meritorum vestrorum, ut priores de perseverantia fidei ad confessionis inlustrem gloriam veniretis*.

(⁴¹) HIERON., *De viris illustr.*, cit., c. 97: per questa lettura del passo di Girolamo, cfr. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, cit., I, pp. 917-918; anche M. SIMONETTI (*La crisi...*, p. 222) non ha dubbi sull'attendibilità dell'informazione ed è persuaso che Liberio, nel suo viaggio per la Tracia, sia passato per Aquileia, dove Fortunaziano lo esortò ad accondiscendere al volere dell'imperatore, ma in questo primo momento senza risultato.

(⁴²) HILAR., *Fragm.*, VI, 6-7, PL X, coll. 690-692.

(⁴³) La prima formula sirmiese del 351 è infatti una ripresa di quella del 342 presentata a Costante da una delegazione di vescovi orientali: essa, rispetto alla formula ufficiale del concilio antiocheno del 341,

mancato chi ha ritenuto Liberio firmatario della seconda formula sirmiese, la più filoariana di quante fino allora fossero state composte, sebbene sia arduo voler posticipare il supposto cedimento di Liberio al secondo concilio di Sirmio (357) per la difficoltà di determinare con sicurezza i termini cronologici del suo esilio: in definitiva si può concludere col Simonetti che la questione è poco chiara e, sebbene non ci siano elementi probanti per infirmare il dato di Ilario, « un certo dubbio permane »⁽⁴⁴⁾. Tuttavia questa probabile resa non sarebbe valsa a Liberio l'immediato rientro a Roma, richiesto anche dal popolo romano nel 357 durante un soggiorno di Costanzo nell'Urbe⁽⁴⁵⁾: infatti la sua presenza è attestata al terzo concilio di Sirmio nel 358, ove non si ritenne opportuno pubblicare una nuova formula di fede bensì riprendere quella antiochena del 341 con alcune aggiunte, come gli anatematismi del 351 contro Fotino e Marcello e contro l'arianesimo radicale⁽⁴⁶⁾. L'ortodossia di Liberio in questa occasione risulta dall'aggiunta da lui fatta alla terza formula di Sirmio per condannare « chi non confessi il Figlio essere simile al Padre nell'essenza e in tutto »⁽⁴⁷⁾.

si caratterizza per maggiore brevità, pur conservandone la stessa fondamentale impostazione dottrinarina, senza dubbio ortodossa ma un po' generica, in posizione intermedia fra l'arianesimo e la teologia nicena; gli orientali la considerarono come formula ufficiale di fede e come tale la riproposero variamente fino al 351; cfr. M. SIMONETTI, *La crisi...*, cit., pp. 163-164, 203.

⁽⁴⁴⁾ M. SIMONETTI, *La crisi...*, cit., p. 236, n. 56.

⁽⁴⁵⁾ THEODOR., *Hist. eccl.*, II, 17, PG LXXXII, coll. 1052-1056: il SIMONETTI (*La crisi...*, cit., p. 243, n. 71) ritiene l'A. bene informato sui fatti di Roma.

⁽⁴⁶⁾ M. SIMONETTI, *La crisi...*, cit., pp. 241-242.

⁽⁴⁷⁾ B. ALTANER, *Patrologia*, cit., p. 366. M. SIMONETTI, *La crisi...*, cit., pp. 241-242. SOZOM. (*Hist. eccl.*, IV, 15, PG LXVII, coll. 1151-1152) non accenna al cedimento di Liberio e parla di una legazione di vescovi occidentali a Sirmio per impetrare il ritorno di Liberio dall'esilio, per cui Costanzo lo avrebbe richiamato da Berea a Sirmio, avrebbe fatto pressione su di lui perché condannasse l'*homoousion* e alla conclusione del concilio sirmiese del 358 lo avrebbe rimandato a Roma. Secondo l'HERGENRÖTHER

In definitiva, da tutta la vicenda quale si può ricostruire sulle fonti a disposizione, appare certo che Fortunaziano si sia allineato col partito antiatanasiano, militando verosimilmente nelle file dei semiariani e deludendo la grande fiducia in lui riposta da Liberio, secondo la testimonianza della lettera a Eusebio di Vercelli. Non sappiamo se egli abbia preso parte al disastroso concilio di Rimini del 359, essendo gli Atti andati perduti⁽⁴⁸⁾, ma certo possiamo arguirlo: erano gli anni più gravi della crisi, quando S. Girolamo scriveva *ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est*⁽⁴⁹⁾. Ma si trattava di un trionfo effimero, destinato a finire con la morte di Costanzo e con la reazione antiariana registratasi in Oriente e in Occidente durante il principato di Giuliano prima e di Valentiniano I poi, che modificano la politica religiosa di Costanzo e proclamarono la neutralità del potere politico di fronte alle controversie che dilaniavano la chiesa.

E' il momento in cui Aquileia, sotto la guida spirituale di Valeriano (368?-388) che inaugurò una linea teologica e pastorale di più nitida osservanza nicena, acquista un ruolo preminente tra le chiese dell'Italia settentrionale, compresa Milano

(*Storia universale della chiesa*, II, Firenze 1904, pp. 68-69) e lo HEFELE (*Histoire des conciles*, cit., I, p. 918), il cedimento di Liberio e si sarebbe limitato alla sottoscrizione della terza formula di Sirmio, quella del 358, la quale, sebbene non contenesse nulla di positivamente eretico, serviva alla causa dei semiariani o meglio, per dirla col SIMONETTI (*La crisi...*, cit., p. 240 e n. 66), degli omeusiani fondamentalmente ortodossi, anche se sostenitori dello *homoiousion* nel rifiuto dell'*homoousion* niceno che ritenevano viziato da un'interpretazione sabelliana. Per questo, anche se si dovesse trattare solo della sottoscrizione alla terza formula di Sirmio, non possiamo sorprenderci dell'accusa di aver sottoscritto un simbolo eretico rivolta da Girolamo a Liberio, in quanto esso, sebbene non positivamente eretico, serviva alla causa degli omeusiani e si opponeva alla terminologia nicena; cfr. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, cit., I, p. 918.

⁽⁴⁸⁾ M. SIMONETTI, *La crisi...*, cit., pp. 311-325. Y.M. DUVAL, *La « manoeuvre frauduleuse » de Rimini*, in *Hilaire et son temps*, Paris 1969, pp. 57, 92-93.

⁽⁴⁹⁾ HIERON, *Dial. adv. Luciferianos*, 19, in PL XXIII, col. 181.

dove sedeva il semiariano Aussenzio, e anche tra quelle poste fra l'Adriatico e il Danubio⁽⁵⁰⁾. E' ancora S. Girolamo a testimoniare l'operosità apostolica del presbiterio di cui aveva saputo circondarsi Valeriano, compiacendosi con Cromazio, con Eusebio e con Giovino, i quali potevano aggiungere alla gloria privata della confessione in Cristo il pubblico merito di aver estromesso da Aquileia il *virus* del dogma ariano: *ad privatam gloriam publica haec accessit vobis et aperta confessio, quod per vos ab urbe vestra Arriani quondam dogmatis virus exclusum est*⁽⁵¹⁾:

Forse fu anche questa vigorosa azione per l'ortodossia, oltre alla sua collocazione geografica, che fece di Aquileia la sede di un concilio occidentale nel settembre 381. Questo concilio in sè di modeste proporzioni, assume ai nostri occhi eccezionale valore, perché è l'unico fra i concilii dell'annosa controversia ariana di cui ci siano giunti pressoché integri gli atti ufficiali, che ci consentono di seguire passo passo l'andamento vivace e talvolta drammatico della discussione⁽⁵²⁾. Esso si connette a tutta una campagna intrapresa da Ambrogio di Milano, successo ad Aussenzio nel 374, per eliminare dall'Occidente gli ultimi focolai dell'arianesimo soprattutto nelle province danubiane, dove l'opposizione a Nicea aveva radici più profonde che da noi⁽⁵³⁾. Erano stati proprio i più rappresentativi esponenti del declinante arianesimo illirico, Palladio di *Ratiaria*, nella *Dacia Ripensis* (odierna Bulgaria) e Secondiano di *Singidunum* successore di Ursacio, preoccupato per le misure adottate a loro danno dall'imperatore Graziano, allora uscito dal neutralismo e protettore dell'ortodossia, a richiederli di venir esaminati in un concilio generale. Graziano acconsentì ma fu Ambrogio, sospettoso degli orientali, a far ridimensionare radicalmente l'originario progetto e a ridurre l'assise a un concilio di trentadue vescovi dell'Italia set-

⁽⁵⁰⁾ Y.M. DUVAL, *Les relations...*, cit., pp. 183-184, 188.

⁽⁵¹⁾ HIERON, *Ep.*, 7, 76, PL XXII, col. 341.

⁽⁵²⁾ M. SIMONETTI, *La politica antiariana di Ambrogio*, in *Ambrosius episcopus*, Milano 1976, p. 274.

⁽⁵³⁾ P. PASCHINI, *Le vicende...*, cit., p. 46.

tentrionale e delle limitrofe regioni dell'Illirico e della Gallia oltre che dell'Africa⁽⁵⁴⁾.

Il concilio iniziò i lavori il 3 settembre 381 e, per la parte processuale propriamente detta, li concluse nella serata dello stesso giorno con la condanna dei due vescovi. La lettura diretta dei *Gesta concilii Aquileiensis*⁽⁵⁵⁾ e la recente bibliografia al riguardo consentono rilievi di non poca importanza. In primo luogo è da precisare che Palladio e Secondiano non erano fotiniani, come anche ultimamente si è voluto affermare⁽⁵⁶⁾, bensì ariani, se in apertura di seduta fu chiesto a Palladio di condannare una proposizione di Ario che afferma eterno solo il Padre⁽⁵⁷⁾. Fu Valeriano di Aquileia a rinfacciargli di essere stato ordinato dai fotiniani e pertanto a ritenerlo già deposto in forza di precedenti decisioni conciliari (Milano 345 e Sirmio 351); ma richiesto da Palladio di documentare l'affermazione, Valeriano non fornì la minima prova di quella che il Meslin inclina a ritenere una pura calunnia ma che forse era frutto di sola confusione⁽⁵⁸⁾: *Valerianus episcopus dixit: « Nolite multum adi-*

(54) Sui vescovi presenti cfr. J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IV^e siècle*, Paris 1933, p. 82.

(55) Sono stati tramandati assieme alle lettere di Ambrogio: cfr. PL XVI, coll. 916-939.

(56) S. TAVANO, *Aquileia cristiana*, cit., p. 50. Ma secondo lo stesso A. (*Aquileia nei suoi concili antichi*, « Studia Patavina » XVI, 1969, p. 45), nell'errore di valutazione commesso da Valeriano che giudicava appunto Palladio e Secondiano dei fotiniani, sarebbe da ravvisare « un esempio dei semplicistici travisamenti e delle confusioni ordite o subite dai padri ad Aquileia ».

(57) PL XVI, coll. 917-918: *Ambrosius episcopus dixit: « ...Arii epistola lecta est ... a principio habet blasphemias, solum Patrem aeternum dixit. Si tibi videtur quod Dei Filius sempiternus non sit, hoc ipsum quemadmodum vis, astrue: si damnandum putas, damna ».*

(58) M. MESLIN, *Les ariens...*, cit., pp. 85-86. Il DUVAL (*Les relations...*, cit., pp. 188-189), più che a una calunnia, pensa a una assimilazione e a una confusione estremamente rivelatrici della mentalità di Valeriano e altresì di Cromazio, che non si periterà di annoverare, come il suo predecessore, fotiniani e ariani fra gli eretici più pericolosi.

gere Palladium, non potest vera nostra simpliciter confiteri. Ipsi enim conscientia duplici blasphemia confusa est: nam a Photinianis est ordinatus et cum ipsis est damnatus: et nunc (ut Arianus) plenius damnabitur». Palladius dixit: «Hoc proba»⁽⁵⁰⁾.

Ma non dobbiamo trascurare il fatto che dello svolgimento di questo concilio possediamo anche una testimonianza ariana, uno dei pochi relitti scampati al naufragio della florida lette-

(⁵⁰) PL XVI, col. 931. Palladio e Secondiano non sono affatto dei fotiniani: per Fotino, come si è detto più su, il *Logos* è una mera facoltà operativa, un *modus operandi*, di Dio; i due vescovi risultano invece gli ultimi autorevoli rappresentanti dell'arianesimo occidentale, che, messi alle strette dalle sanzioni contro gli eretici emanate fra il 379 e il 380 da Graziano, chiesero a lui la convocazione di un concilio generale che decidesse la loro posizione. Palladio infatti, richiesto dal concilio aquileiese di condannare la prima proposizione di un testo di Ario che afferma eterno solo il Padre, evita una risposta tentando di sollevare questioni procedurali. Successivamente accetta la discussione sul piano dottrinale e, richiesto di condannare la proposizione ariana che negava il Figlio come vero Dio, Palladio non ha difficoltà a definirlo vero Figlio ma rifiuta di definirlo vero Dio. E' in sostanza l'atteggiamento degli ariani più avanzati, gli eunomiani, che attribuiscono al Figlio le prerogative del Padre ma tutte in grado minore. Palladio contrattacca con *Io* 14,28 (*Pater maior me est*) ma gli viene contrapposto *Phil.* 2,6-7 con l'affermazione che *in forma Dei* il Figlio è uguale al Padre, mentre il passo giovanneo viene spiegato nel modo consueto in Occidente, riportando cioè l'inferiorità di Cristo all'umanità da lui assunta; cfr. M. SIMONETTI, *La crisi...*, cit., 204-205, 441-442, 545-546. Secondo M. MESLIN (*Les ariens...*, cit., pp. 85-86), non è affatto accertabile che Palladio fosse, durante i suoi primi anni di episcopato, in relazione con l'ambiente fotiniano di Sirmio: infatti Valeriano non fornì alcuna prova della denuncia avanzata e Ambrogio, che condusse il dibattito nell'intenzione di tagliar corto con gli avversari non avrebbe mancato di appellarsi a una precedente deposizione; ma soprattutto è necessario constatare che tutta l'opera teologica di Palladio è antisabelliana, antimodalista, contrassegnata anche da una polemica personale contro Fotino; secondo il MESLIN (*Les ariens...*, cit., p. 86, n. 156) bisogna dunque far giustizia di questa leggenda e ricusare il giudizio dello ZEILLER (*Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris 1918, pp. 153-154 e n. 4) che ritiene possibile un passaggio di Palladio dal fotinianismo all'arianesimo.

ratura ariana d'Occidente: si tratta della *Oratio Palladii contra Ambrosium*, l'ultima parte di quel testo composito noto come *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* ⁽⁶⁰⁾. Questa pagina di Palladio, che si data fra il 381 e il 384, si concentra tutta nella virulenta condanna della fretteolosità, intolleranza e superba sicurezza con cui Ambrogio, in collusione con l'*adrogantia Damasi*, avrebbe preteso giudicare sacerdoti di lunga esperienza, presentatisi come *christiani ad christianos*, trasformando in un processo locale quello che avrebbe dovuto essere un concilio ecumenico; l'accusa di aver trasformato il concilio in un processo, più volte formulata da Palladio, si appoggia anche al fatto che l'ambiente in cui si tenne l'adunanza, da lui definito *ecclesiae parvum secretarium*, non sarebbe stato legale, perché vicino c'era la sede propria, cioè la basilica cattedrale: nella denuncia di Palladio dunque, l'assemblea aquileiese, presieduta dal vescovo Valeriano, veniva ad assumere una forma privata e comunque non legale. Così si esprime Palladio rivolgendosi ad Ambrogio: « Come hai fatto ciò? Quando Palladio, uno di coloro, con la speranza di un concilio universale, sia degli orientali, sia degli occidentali — il quale concilio non è stato organizzato per colpa tua, come attestano le lettere dell'imperatore — venne in Aquileia, per un concilio, accompagnato da un solo altro vescovo, cioè Secondiano, e poté vedervi per vostra volontà in forma privata, nella piccola aula (*secretarium*) della chiesa, e così, grazie alla loro presenza, si offrì l'occasione per discutere, tu non permettesti più che si tenesse la discussione che si doveva fare sull'auto-

(60) PL *Suppl.* I, 2, ed. A. HAMMAN, Paris 1959, coll. 693-728. S. TAVANO, *Aquileia nei suoi concili...*, cit., pp. 45-47; Id., *Architettura aquileiese tra IV e V secolo*, « Mem. Stor. Forog. », L (1970), p. 155; meno correttamente invece ne accenna lo stesso A. in *Aquileia cristiana*, cit., pp. 48, 56 e in « AqN », XLIV (1973), col. 253, dove si afferma erroneamente che « le parole di Palladio ci sono state trasmesse dallo scritto di Massimino l'Ariano ». Anche per l'abbondante bibliografia in proposito cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, « Augustinianum », XIV (1974), pp. 408-449; Id., *Il vescovo Cromazio...*, cit., pp. 353-381.

rità delle scritture in merito ai problemi teologici per i cui contrasti tutto il mondo si agita, di modo che, nonostante quello non fosse un concilio, com'è chiaramente dimostrato dalla piccolezza dell'ambiente in cui si fece l'adunanza, nonché dalla posizione (cioè *dalla autorità insufficiente*) del vescovo di quella città, la quale occupa un posto così autorevole solo grazie al vostro preciso desiderio di fasto, e dall'esistenza di una sede vicina (*adatta allo scopo*), tuttavia la docilità del vescovo locale e del Concilio, che già era sospetta, apparve chiara ed evidente »⁽⁶¹⁾.

Ammesso pure che Palladio, nella foga dell'autodifesa, sia portato a esagerare le accuse, la notizia che ci fornisce è utilissima in quanto lascia intravedere l'esistenza di un'aula minore accanto alla cattedrale, aula che, se era ancora un'*ecclesia* come precisano gli Atti conciliari, poteva essere destinata anche all'amministrazione della giustizia: accanto alla cattedrale riconoscibile nella vasta basilica postteodoriana settentrionale, adatta a una comunità numerosa e con una radicata organizzazione liturgica quale appare sino dalla metà del sec. IV, sorgeva dunque una piccola aula, il *secretarium*, già destinato alle celebrazioni eucaristiche e che dobbiamo identificare nell'aula meridionale del vescovo Teodoro. Ed è probabile che in quest'aula il concilio del 381 sia stato ricordato nel pavimento musivo con l'aggiunta della scena di lotta fra il gallo e la tartaruga, che ripeteva quella ormai perduta ma non dimenticata dell'aula teodoriana settentrionale; il nuovo pannello, stilisticamente assai diverso, avrebbe completato e qualificato il precedente in senso antiariano: nel premio indicato sulla colonnina centrale infatti potrebbe essere affermata la parità delle persone divine, necessaria per l'efficacia della redenzione⁽⁶²⁾.

⁽⁶¹⁾ Per il testo latino cfr. PL *Suppl.*, cit., I, 2, coll. 713-714. Per la difficoltà di lettura qui abbiamo preferito riportare una libera traduzione del TAVANO (*Architettura aquileiese...*, cit., pp. 155-156), ciononostante ancora ingarbugliata, che si è valso di una rilettura del codice grazie alla collaborazione del p. J. Lemarié.

⁽⁶²⁾ E' merito di S. TAVANO (*Architettura aquileiese...*, cit., pp. 155-

Infine la requisitoria di Palladio, nell'appellarsi contro le decisioni di una giurisdizione ecclesiastica che non intendeva riconoscere, si conclude con una proposta singolare acutamente rilevata dalla Cracco Ruggini: la richiesta di un arbitrato esterno alla giurisdizione ecclesiastica, se di un processo doveva trattarsi più che di un concilio. Invitato da Ambrogio a qualificare gli *auditores* (giudici) che egli richiedeva, Palladio suggerì che si

158) aver utilizzato le fonti del concilio per definire la situazione della sede episcopale aquileiese sulla fine del sec. IV e al tempo stesso aver tentato una spiegazione della simbolica lotta fra il gallo e la tartaruga campita nell'aula teodoriana meridionale servendosi di un testo cromaziano scoperto dal Lemarié; cfr. S. TAVANO, *In margine all'omelia XV di Cromazio d'Aquileia*, « Studi Goriziani », XXVI (1964), pp. 127-130; *Id.*, *Aquileia nei suoi concili...*, cit., p. 51. Non credo invece che l'*ingresso* di reliquie apostoliche in Aquileia attestata dal Martirologio geronimiano proprio per la data del 3 settembre (*Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, ed. DELEHAYE-QUENTIN, in *Acta SS. Nov.*, II, pars posterior, Bruxelles 1931, p. 485) sia avvenuta calcolatamente « in un anniversario del concilio, se non in coincidenza del concilio stesso », con scopi apologetici e come un'arma antiariana, secondo quanto sostiene S. TAVANO (*Aquileia nei suoi concili...*, cit., pp. 51-52, n. 26; *Id.*, *Architettura aquileiese...*, cit., pp. 157-158; *Id.*, *Aquileia cristiana*, cit., pp. 151-153); infatti il MESLIN (*Les ariens...*, cit., pp. 54-55, 406) precisa che « on ne trouve pas chez ces chrétiens hétérodoxes une critique radicale du culte des martyrs », mentre dalla derisione degli ariani milanesi e in particolare della reggente Giustina nei riguardi della venerazione ambrosiana per i martiri risulta piuttosto la reazione critica di quella comunità eterodossa alla supposta manovra di Ambrogio, che avrebbe intenzionalmente utilizzato la straordinaria *inventio* dei martiri Gervasio e Protasio e dei prodigi seguiti a sostegno dell'ortodossia nicena. Essendo però avvenuta questa *inventio* nel 386, non è possibile considerarla « il precedente e l'esempio stimolante » per l'*ingresso* delle reliquie apostoliche in Aquileia come vorrebbe il Tavano, che del resto colloca tale *ingresso* approssimativamente fra il 381 e il 383. Inoltre, per quanto consta dalle fonti, sembra da escludersi che l'invenzione dei corpi di Gervasio e Protasio sia stato un espediente di Ambrogio per meglio resistere, attraverso l'entusiasmo delle folle, alla corte e a Giustina che pretendevano la consegna agli ariani di una basilica milanese; cfr. A. RIMOLDI, s. v. *Gervasio e Protasio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma 1965, col. 298.

scegliessero fra gli *honorati* locali (*sunt hic viri honorati multi: cioè ex-magistrati municipali*)⁽⁶³⁾.

La *Oratio Palladii contra Ambrosium* specifica meglio rispetto al testo degli Atti sinodali la qualità dei giudici laici *a latere* dai quali avrebbe voluto essere esaminato; egli chiedeva infatti che la sua ortodossia fosse vagliata anche da dotti pagani (*gentilitatis cultores, gentiles antiquarii*) e da esperti giudaici dell'esegesi vetero testamentaria (*veteris legis studiosi*): in tal modo non sarebbe stato escluso dalla *apostolica vocatio* nessuno di quanti si interessavano di religione, secondo l'intento che già era stato di Paolo e di Pietro nei loro appelli ai pagani e agli ebrei⁽⁶⁴⁾. Ambrogio respinge sdegnosamente la proposta, opponendo il principio che *sacerdotes de laicis iudicare debent, non laici de sacerdotibus*⁽⁶⁵⁾. L'elemento più interessante che emerge da questi dibattiti è la convergenza — a prima vista curiosa e certo contingente — fra le minoranze religiose degli ariani, dei pagani e degli ebrei, di cui aveva avuto modo di rendersi conto Cromazio, presente ai lavori del concilio, per la sua futura azione pastorale nei confronti della sinagoga: lì infatti egli dovette capire che la minoranza ereticale avrebbe potuto trovare un eventuale sostegno alle proprie interpretazioni scritturali anche fra i membri della locale comunità giudaica, cospicui, a quanto pare, per censo e per rango sociale (*honorati*)⁽⁶⁶⁾. Questa idea di un'umanità religiosamente tripartita, classificata in *tria genera* e caratteristica degli apologeti del II e del III secolo per difendere il diritto del cristianesimo a esistere, scompare dalla letteratura cristiana ortodossa nel sec. IV, ma al tempo stesso si

⁽⁶³⁾ PL XVI, coll. 931-932.

⁽⁶⁴⁾ PL *Suppl.*, cit., I, 2, coll. 714, 727: è una strana e singolare proposta questa di Palladio che, richiamandosi a *Gal. 2, 7-10*, disattende *I Cor. 6, 4-7*. Palladio inoltre giustifica il diritto dei laici a giudicare su questioni di fede in base alla loro partecipazione (*laicorum testimonio*) alle elezioni episcopali; cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Il vescovo Cromazio...* cit., pp. 360-361, n. 15.

⁽⁶⁵⁾ PL XVI, col. 932.

⁽⁶⁶⁾ L. CRACCO RUGGINI, *Il vescovo Cromazio...*, cit., p. 362 ss.

ripresenta strumentalizzata come argomento apologetico da altri gruppi religiosi sospinti verso l'emarginazione⁽⁶⁷⁾.

Tenendo conto di questo dato, potremmo essere tentati di avventurarci anche in una interpretazione sociologica delle emergenze ariane nel nostro ambiente, secondo linee di tendenza assai gradite allo studioso contemporaneo. Quella vocazione ecumenica e quella concezione « cattolica » della chiesa enfatizzata da Palladio potrebbero essere una componente utile per lumeggiare gli ambienti da cui provenivano gli ariani e i loro avversari nella variegata popolazione aquileiese: infatti un appoggio sarebbe forse potuto venire proprio da pagani e da ebrei agli ariani, cui gli uni e gli altri si potevano sentire più vicini o comunque meno lontani che non nei confronti degli ortodossi per la negazione ariana dell'autentica natura divina del Figlio⁽⁶⁸⁾; ma la panoramica resta al riguardo piuttosto scoraggiante per mancanza di documentazione e non consente conclusioni più precise.

In questi anni si esaurisce, sia da parte ariana sia da parte ortodossa, quell'originalità speculativa che contrassegnava ancora la riflessione teologica dalla metà del sec. IV⁽⁶⁹⁾, ma non pare attendibile l'opinione diffusa tra gli studiosi che i fatti del 381 abbiano segnato la definitiva liquidazione dell'arianesimo in Occidente e che la successiva ripresa dovuta alle grandi invasioni abbia rappresentato tutt'altra cosa; la controprova di ciò è data dalla presenza di Massimino (difensore di Palladio e nemico di Ambrogio e di Agostino) in Africa intorno al 427 con le truppe gotiche del *comes* Sigiswulf⁽⁷⁰⁾, oltre che dalla produzione letteraria di Cromazio (388-408) che interessa direttamente il nostro studio. Egli, ancora presbitero, partecipa — come si è detto — al concilio di Aquileia, dove rinfaccia a Palladio di ripudiare i

⁽⁶⁷⁾ EAD., *Ambrogio...*, cit., pp. 426-433.

⁽⁶⁸⁾ M. SIMONETTI, *La crisi...*, cit., p. 556.

⁽⁶⁹⁾ *Ibid.*, p. 553.

⁽⁷⁰⁾ PL XLII, col. 709. M. SIMONETTI, *La politica antiariana di Ambrogio*, in *Ambrosius episcopus*, Milano 1976, pp. 278-279.

punti essenziali della fede cattolica, la divinità del Figlio e la sua eguaglianza col Padre: *Creaturam non negasti, potentem negasti. Omnia negasti, quae fides catholica profitetur* (⁷¹). E su questo punto egli ritornerà frequentemente nella sua attività pastorale incentrata sulla catechesi, tanto da farlo ignorare come letterato e teologo persino dagli amici (⁷²). Ad ogni modo, se il suo intervento nelle discussioni conciliari si giustifica col contributo attivo da lui precedentemente dato per l'espulsione dell'eresia ariana da Aquileia e attestato da Girolamo fra il 375 e il 376 (⁷³), gli elementi più significativi della polemica cromaziana contro gli eretici, come contro gli ebrei, vanno ricondotti a quella sotterranea coerenza che dovette loro conferire, necessariamente, il confronto con una precisa realtà locale, quella di Aquileia nell'ultimo ventennio del sec. IV, secondo quanto si

(⁷¹) PL XVI, col. 930.

(⁷²) Girolamo infatti non ricorda Cromazio fra gli scrittori del tempo nel suo *De viris ill.* (392-393) forse precedente alla redazione del commento cromaziano al Vangelo di Matteo e nemmeno nel suo prologo ai *Commentarii in Matthaeum* (398), dove enumera quanti lo avevano preceduto in tale fatica. Allo stesso modo non lo ricorda Gennadio, che peraltro ignora autori come Pietro Crisologo. Forse è anche il caso di ricordare che il DUVAL (*Les relations...*, cit., pp. 192-194, 232-234) nutre seri dubbi sull'indole filosofica e teologica dell'opera cromaziana, carente di sviluppi o di discussioni delle tesi eterodosse: « C'est que, dans le domaine philosophique comme dans le domaine théologique, Chromace ne s'estime pas capable — ou n'est pas capable — d'aucune hardiesse ... Au théologien s'oppose le pasteur ou, tout au moins, à l'oeuvre d'un théologien s'oppose l'oeuvre d'un pasteur, ou ce qu'il nous en reste ... La grande infériorité de Chromace réside dans le fait qu'il ne savait pas le grec et qu'il n'a pas eu comme Rufin et Jérôme l'occasion de parfaire ses connaissances, en quittant Aquilée ... Dès les années 380, Ambroise a pu lui servir d'interprète et de filtre dans la découverte de la théologie orientale, mais en cet évêque ... c'est, semble-t-il, davantage le pasteur et l'homme d'action qu'il a imité, plutôt que le théologien ou le mystique ».

(⁷³) HIERON., *Ep.* VII, PL XXII, col. 341.

sono sforzati di dimostrare il Duval⁽⁷⁴⁾ e la Cracco Ruggini⁽⁷⁵⁾, allontanandosi da alcune conclusioni del Lemarié. Questi sostiene infatti che l'episcopato di Cromazio si sarebbe svolto in anni in cui la fede della chiesa non era minacciata da alcuna crisi e che, se nei suoi scritti il ricordo di Ario e di Fotino di Sirmio è presente soprattutto quando il vescovo insiste nell'affermazione della divinità di Cristo, si tratterebbe di richiami incontestabilmente utili ma tuttavia sempre in riferimento alla crisi ariana di venti o trent'anni prima o alle lacerazioni ecclesiali provocate dalla dottrina del vescovo di Sirmio: l'arianesimo poteva aver lasciato degli aderenti ma ormai sarebbe appartenuto al passato; l'eresia fotiniana viceversa poteva destare ancora qualche preoccupazione, sebbene l'energica repressione e le condanne, ne avessero frattanto segnato il declino. La sola polemica viva insomma riguarderebbe i giudei⁽⁷⁶⁾.

Viceversa il Duval ha cercato di correggere tali conclusioni facendo ricorso a certe fonti storiche come la Storia ecclesiastica di Rufino, dove il ricordo delle vicende di Palladio si rivela ancora assai vivo⁽⁷⁷⁾, e all'opera stessa di Cromazio: questi, in un *Tractatus* che si desidererebbe poter datare, dopo aver parlato di Fotino, ricorda i disastri provocati da Ario in Oriente, aggiungendo un'interessante nota d'attualità: *Cuius (Ario) discipuli hodieque oves Dei fallere ac decipere conantur per aliquantas ecclesias, sed, iamdudum magistro perfidiae prodito, disci-*

(74) Y.M. DUVAL, *Les relations...*, cit., p. 189: « Je voudrais montrer rapidement que ses attaques contre les hérétiques ne sont pas un simple motif à exercice scolaire. C'est peut-être au contraire la virulence des problèmes posés par certains hérétiques qui explique et la violence de la réaction et le recours aux ouvrages de l'évêque de Milan pour quelques points précis ».

(75) L. CRACCO RUGGINI, *Il vescovo Cromazio...*, cit., p. 353 ss.

(76) J. LEMARIÉ, *Indagini su San Cromazio d'Aquileia*, « AqN », XXXVIII (1967), col. 167; ID., in « SC » 154, p. 55, n. 1; J. ZEILLER, *Les origines...*, cit., p. 344.

(77) RUFIN., *Hist. eccl.*, II, 15-16, PL XXI, coll. 523 C - 525 A.

puli latere non possunt (⁷⁸); altrove si dimostra contrario all'atteggiamento troppo conciliante di Ilario, obiettando che all'eretico occorre resistere con fede invincibile: *Habemus adversarios et gentiles... Quorum sacrilegae persuasioni non modo consentiendum non est, verum etiam invicta fide resistendum* (⁷⁹). Osserva inoltre il Duval che il vero pericolo da combattere, per Cromazio, era quello di Fotino e che l'errore cui opporsi con maggiore energia era la negazione della divinità piuttosto che dell'umanità di Cristo (⁸⁰). Per questo il nome di Fotino ricorre in vari luoghi dell'opera cromaziana, più attenta però alle affermazioni cristologiche che alle tesi trinitarie elaborate da quell'eretico.

Così nel *Sermo XI* (8-17), commentando la risurrezione di Lazzaro operata da Cristo mosso dalla pietà di Maria (*Io* 11,33-35; 12,3), Cromazio tende a mettere in evidenza che, se il pianto di Cristo ci attesta il mistero della sua umanità, la risurrezione di Lazzaro invece mette in luce la potenza della sua divinità e, più avanti (105-113), ribadisce: *utrumque de Christo credamus, quia Deus et homo est. Deus de Patre, homo ex Virgine... Alioquin salvi esse non possumus, nisi utrumque de Christo credamus. Unde aliquanti haeretici qui Christum hominem solummodo confitentur, denegata eius divinitate, ut Fotinus, pedes quidem tenent sed caput non habent, quia caput fidei amiserunt* (⁸¹). E nel *Sermo XXI* (62-70), commentando *Io* 1,1 (*In principio erat Verbum*), Cromazio rileva che il vangelo giovanneo tanto è gradito ai cattolici quanto è duro e amaro per gli eretici: così lo sente duro Fotino *qui Christum Deum credere noluit* e lo sente amaro Ario, *qui non credidit de Patre Filium processisse* (⁸²). Nel *Tractatus L* (112 ss.), Cromazio coglie di nuovo l'occasione per condannare Fotino e Ario, bollandoli

(⁷⁸) CHROM., *Tract.*, 35, 3, in CCL IX A, p. 369.

(⁷⁹) ID., *Tract.*, 22, 1, *ibid.*, p. 300.

(⁸⁰) Y.M. DUVAL, *Les relations...*, cit., pp. 202-206.

(⁸¹) CCL IX A, p. 50.

(⁸²) *Ibid.*, p. 98.

come *doctores haeresis...*, *qui pravis interpretationibus sensus divinarum scripturarum corruptentes*, ricusano con bocca sacrilega l'eternità e la vera divinità dell'unigenito Figlio di Dio o presumendo, come Fotino, che egli abbia avuto inizio da Maria o negando, come Ario, che egli sia vero Dio e propriamente nato dal Padre: *quid enim* — prosegue più oltre (131-134) — *crudelius, quidve sceleratius esse potest, quam creatorem universitatis inter creaturas deputare; auferre Patri veritatem naturae, ne Pater sit; adimere Filio veram et propriam nativitatem, ne Filius sit?* ⁽⁸³⁾. Nel *Tractatus LIV A* (146-170), commentando il battesimo di Cristo nel Giordano (*Mt* 3,13-17), rileva che nelle parole del Padre *Hic est Filius meus dilectus* è attestata l'autentica generazione del Figlio *non adoptione, non gratia, non creatione, sed proprietate, sed veritate, sed natura*; e più sotto (179-183) precisa il modo della generazione: *impassibili generatione incorporeus Pater incorporeum Filium protulit. Ideo et « Verbum Dei » Filius dicitur, quia non aliunde quam de Deo processisse monstratur, et impassibiliter ex Patre natus ostenditur* ⁽⁸⁴⁾. Infine, per concludere con un ultimo riferimento, nel *Tractatus XXXV* (60-64) egli trova modo di condannare con parole ancor più chiare l'errore dei due eresiarchi e di confessare la vera fede: *Fotinus etenim Christum Dominum ac Salvatorem nostrum hominem solummodo asseruit. Arius iterum creaturam profitetur, sed talem Christum qualem illi praedicant fides ecclesiae non agnoscit. Non enim in hominem credimus ut Fotinus, sed in Deum, nec in creaturam ut Arrius, sed in creatorem* ⁽⁸⁵⁾.

Insomma anche dai pochi passi citati senza la pretesa di avviare una completa analisi dei luoghi cromaziani relativi alle dottrine eterodosse allora in voga, possiamo rilevare che la cristologia di questo vescovo aquileiese a cavallo tra il IV e il V

⁽⁸³⁾ *Ibid.*, p. 448.

⁽⁸⁴⁾ *Supplementum seu spicilegium ad Chromatii Aquileiensi opera*, cura et studio J. LEMARIÉ-R. ETAIX, CCL IX A, Turnholti 1977, pp. 631-632.

⁽⁸⁵⁾ CCL IX A, p. 370.

secolo è assolutamente in linea con la tradizione cattolica e con la teologia occidentale e che, se i termini *natura, persona, consubstantialis* non sono utilizzati, tuttavia la divinità e l'umanità di Cristo sono affermate a più riprese e in termini tutt'altro che ambigui⁽⁸⁶⁾.

Uno dei problemi che a questo punto si pone è quello di sapere se le ricorrenti allusioni al dogma trinitario e a quello dell'incarnazione nell'opera cromaziana facciano parte del magistero ordinario di un vescovo dell'epoca o se invece esse possano fornirci una traccia per riuscire a cogliere pericolosi sbandamenti dottrinali vissuti all'interno della comunità ecclesiale aquileiese e fors'anche i segreti timori di una possibile loro recrudescenza. Ma una risposta a tale problema credo sia già stata data esplicitamente dal Duval, come ho più su riferito, e dall'analisi dei fatti di cui fu teatro Aquileia durante la grave crisi della controversia ariana nel corso del sec. IV, quando Aquileia — secondo quanto ho fin qui esposto — partecipò direttamente alle vicende politico religiose che interessarono le altre chiese occidentali. E sebbene non sia facile sostenere, come recentemente si è fatto⁽⁸⁷⁾, che il discusso atteggiamento del vescovo Fortunaziano abbia comportato « verosimilmente un sopravvento ariano nella stessa Aquileia », mi pare che non manchino sicuri indizi di un travaglio vissuto dalla comunità e dai suoi vescovi nel periodo compreso tra l'elezione di Fortunaziano e il concilio del 381, anche se il Simonetti (pur fissando senza generalizzarlo il criterio che gli ariani siano riusciti a raggiungere una certa consistenza in sedi i cui vescovi furono per lungo periodo ariani o arianizzanti) non include mai Aquileia tra le sedi dell'Occidente in cui l'arianesimo abbia fatto presa e raggiunto posizioni di forza⁽⁸⁸⁾.

⁽⁸⁶⁾ J. LEMARIÉ, in SC 154, p. 62.

⁽⁸⁷⁾ S. TAVANO, *Aquileia cristiana*, cit., p. 26.

⁽⁸⁸⁾ M. SIMONETTI, *La crisi...*, cit., pp. 555-556; ID., *La politica...*, cit., p. 267. Anche alla CRACCO RUGGINI (*Il vescovo...*, cit., p. 354) « non sembra... che la crisi ariana giungesse a scuotere in modo grave la locale comunità cristiana ».

Il Meslin viceversa, nella sua cartina illustrativa della diffusione ariana in Occidente, contrassegna Aquileia come una delle sedi in cui si registra una comunità o un episcopato arianizzante e al tempo stesso il luogo di raduno per un concilio in linea con la fede nicena⁽⁸⁹⁾. Ad ogni modo i torbidi verificatisi per l'elezione di Fortunaziano, il suo cedimento alle tesi dei semi-ariani, il contributo dato da Cromazio, ancora presbitero, all'espulsione del *virus* ariano da Aquileia e la sua martellante condanna delle teorie di Fotino e di Ario sembrano sicuri sintomi, se non proprio di un sopravvento ariano, almeno di un travaglio interno alla stessa comunità.

Recentemente è stata la Cracco Ruggini⁽⁹⁰⁾ a rilevare il significativo articolarsi della polemica cromaziana nello schema tripartito di una lotta contro giudei, eretici e pagani, cioè contro quella triplice alleanza anticattolica che si era profilata potenzialmente sotto gli occhi del giovane Cromazio: l'ignoranza della vera fede accomuna ebrei, eretici e dotti del paganesimo nella loro vana ricerca della verità: *currunt iudaei per legem, currunt philosophi per inanem sapientiam, currunt et haeretici per falsam annuntiationem... et iudaei et philosophi et haeretici in vacuum currunt*⁽⁹¹⁾. E, in speciale contrasto con questi tre gruppi di negatori della divinità di Cristo, Cromazio elabora la sua ecclesiologia, fondando il mistero della chiesa sulla *evangelica praedicatio* e sul nuovo Verbo⁽⁹²⁾. Ma, se nei suoi scritti la polemica articolata è quella volta a combattere ariani e fotiniani, gli attacchi più virulenti sono rivolti contro gli ebrei, nei con-

⁽⁸⁹⁾ M. MESLIN, *Les ariens...*, cit., p. 416.

⁽⁹⁰⁾ L. CRACCO RUGGINI, *Il vescovo...*, cit., pp. 375-379.

⁽⁹¹⁾ CHROM., *Sermons*, cit., *Sermo XXVIII*, 1-2, p. 130.

⁽⁹²⁾ Sulla dottrina degli apostoli come principale ornamento della chiesa, cfr. CHROM., *Sermons*, cit., I: I, 4, p. 130; IV, 3, pp. 163-164; XI, 3, pp. 216-218. Sull'apostolicità della chiesa, cfr. Id., *Sermons*, cit., I: III, 6, pp. 154-156; Id., *Sermons*, cit., II: XXX, 2, pp. 134-136. Su Cristo come pietra angolare della chiesa, cfr. Id., *Sermons*, cit., I: XI, 3, pp. 216-218, ecc.

fronti dei quali sembra addirittura congelarsi l'esigenza missionaria della chiesa in espansione⁽⁹³⁾.

Qui potremmo concludere il nostro discorso: in questi anni infatti si esaurisce — come dicevamo — sia da parte ariana sia da parte ortodossa quella originalità speculativa che contrassegnava ancora la riflessione teologica dalla metà del sec. IV⁽⁹⁴⁾. Ma mentre l'arianesimo declinava nell'Occidente romano, al di là del Danubio esso conosceva un periodo di grande fioritura ad opera di Ulfilà (311-383), sulle posizioni dell'arianesimo più radicale: le conseguenze della cristianizzazione ariana da lui promossa tra i Goti nella seconda metà del sec. IV si sarebbero fatte sentire nell'ambito della romanità soprattutto al momento delle grandi invasioni barbariche ma, in dimensioni molto più ridotte, si avvertirono anche prima, sia a causa degli stanziamenti di Goti autorizzati da Valente (364-378) sia a causa dell'arruolamento su scala sempre più vasta di barbari nelle file dell'esercito romano⁽⁹⁵⁾.

E' a questo punto che si inseriscono nella nostra indagine i risultati non sempre univoci dell'esplorazione archeologica, secondo quanto aveva ipotizzato il Cecchelli per la basilica di Monastero presso Aquileia⁽⁹⁶⁾, per il complesso cultuale di Piazza della Vittoria a Grado, per la basilica di S. Giovanni Battista a Cividale, probabile chiesa madre dei Longobardi, per S. Apollinare Nuovo a Ravenna con episcopio e battistero (peraltro mai intravisto) ad uso della basilica palatina, senza parlare dell'*Anastasis* col battistero tuttora conservato di età teodericiana: le conclusioni delle ricerche archeologiche non sono sempre sicure a questo proposito e non è facile individuare su soli dati monumentali il carattere ariano di un complesso cultuale poiché non

⁽⁹³⁾ L. CRACCO RUGGINI, *Il vescovo...*, cit., pp. 378-379.

⁽⁹⁴⁾ M. SIMONETTI, *La crisi...*, cit., p. 553.

⁽⁹⁵⁾ *Ibid.*, pp. 442-443.

⁽⁹⁶⁾ C. CECHELLI, *L'arianesimo e le chiese ariane d'Italia*, in *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Spoleto 1960, pp. 757-759.

si riscontrano sostanziali differenze né architettoniche né iconografiche con coevi edifici culturali di comunità ortodosse. Lo stesso fu constatato dal Dyggve a Salona (passata nel 481 sotto Odoacre e nel 493 sotto Teoderico), dove non differiscono neppure i tipi poligonali degli edifici battesimali e quelli crociati delle piscine⁽⁹⁷⁾.

In conclusione le chiese della confessione ariana dovettero costituire un duplicato che molte volte sorse fuori delle mura cittadine, salvo il caso che il dominatore laico non si peritasse di costruire un centro ariano dentro le mura, magari in zona separata, lasciando intatta la sede di confessione nicena, come a Ravenna. Anche quando il vescovo titolare della confessione ortodossa inclinava verso formule semiariane, non per questo si credette autorizzato a cambiare il carattere della propria residenza. Gli ariani non potevano dunque facilmente prendere possesso del centro ortodosso; e in tal caso potevano trovarsi davanti l'incrollabile resistenza di uomini come Ambrogio, che non si piegò nemmeno di fronte alle costrizioni imperiali⁽⁹⁸⁾.

La presenza di truppe romane di origine gotica, la cui *fides* ariana è già stata segnalata, garantì dunque, in certo modo, la continuità fra il decadente arianesimo degli ultimi decenni del sec. IV e la grande rinascenza ariana che si ebbe con le invasioni dei barbari⁽⁹⁹⁾. La continuità è rilevata anche sul piano dottrinale attraverso documenti di questi due periodi: un arianesimo radicale facente capo a Ulfila, anche se apparentemente arroccato intorno alla formula moderata di Rimini⁽¹⁰⁰⁾.

Così le conseguenze morali e religiose dell'invasione attilana si vedono specchiate nella celeberrima lettera di S. Leone Magno del 21 marzo 458, *Regressus ad nos*: al vescovo aquileiese Niceta che gli chiedeva come comportarsi con quanti erano stati ribat-

⁽⁹⁷⁾ *Ibid.*, p. 705.

⁽⁹⁸⁾ *Ibid.*, p. 774.

⁽⁹⁹⁾ M. SIMONETTI, *La crisi...*, cit., p. 553.

⁽¹⁰⁰⁾ M. SIMONETTI, *La politica...*, cit., p.279; *Id.*, *Arianesimo latino*, « Studi medievali » (1967), p. 695 ss.

tezzati dagli eretici, secondo i loro usi e con i catecumeni battezzati in schiavitù dagli eretici stessi, il pontefice rispondeva che i primi avevano peccato contro la fede e perciò dovevano assoggettarsi alla penitenza secondo il giudizio dei vescovi e che i secondi, se battezzati nel debito modo, non si dovevano ribattezzare ma solo confermare col sacramento della cresima⁽¹⁰¹⁾. Sembra dunque di dover constatare da questo rescritto papale la possibilità di una diversa liturgia battesimale (almeno per la formula trinitaria) praticata dagli eretici e in questo caso dagli Unni di Attila convertiti a un cristianesimo ariano. Del resto è attestato da alcune fonti patristiche, fra cui un passo di Girolamo⁽¹⁰²⁾, che gli ariani del partito avanzato ribattezzavano i fedeli con la formula « Io ti battezzo nel nome del Padre increato, nel nome del Figlio creato, nel nome dello Spirito santificante creato dal Figlio creato »; che, almeno per un certo periodo e in un certo ambiente⁽¹⁰³⁾, abolivano la triplice immersione in ricordo della Trinità e ne facevano una sola in ricordo della morte di Cristo: il punto di maggior frizione era dunque nel senso della formula trinitaria contro la consustanzialità. Ricorda a questo proposito uno scrittore africano del sec. VI, Vittore di Tunnunum, che, mentre un certo Barbas, vescovo ariano, presumeva di battezzare con la formula ariana, l'acqua scomparve, il vaso che la conteneva si ruppe (dunque un battesimo per asperzione) e il battezzando stupito fuggì e andò alla chiesa cattolica, dove ricevette il regolare battesimo⁽¹⁰⁴⁾.

I segni della massiccia presenza ariana a Ravenna datano all'epoca di Teoderico e sono per lo più rilevabili da uno studio urbanistico, topografico e monumentale già avviato; invano cer-

(101) P. PASCHINI, *Storia del Friuli*, cit., I, p. 78.

(102) HIERON., *In Vigil.*, PL XXIII, col. 362. GENN., *De eccl. dogm.*, PL LVIII, col. 997.

(103) Tale testimonianza però è in contrasto con quanto si apprende più tardi da Gregorio Magno; cfr. *infra*, n. 115.

(104) MGH XI, *Auct. Antiq., Chronica minora*, II, ed. MOMMSEN, p. 184; C. CECHELLI, *L'arianesimo...*, cit., p. 754.

cheremmo nei cicli musivi di età teodericiana iconografie emblematiche del suo cristianesimo ariano: le sottili distinzioni teologiche non si prestavano infatti a un diverso linguaggio di tipo figurativo; ma testimonianze sulla convivenza delle due comunità e sugli esiti finali della ortodossia imposta da Giustiniano ci vengono dagli insigni papiri editi dal Tjäder e a cui ha già fatto ampio ricorso in questa settimana di studi il collega Carile⁽¹⁰⁵⁾. Se dunque l'arianesimo ha avuto nuova fortuna in Italia tra la fine del sec. V e quella del VI e se la prima ripresa si registra a Ravenna per impulso di Teoderico, gli ultimi segni di una presenza forse meno pesante e invadente e in qualche modo collegata con i risvolti dello scisma tricapitolino nella metropoli aquileiese sono riferibili all'epoca di Teodolinda e dei suoi regali mariti, Autari prima e Agilulfo poi⁽¹⁰⁶⁾. Questi due stanziamenti ariani, degli Ostrogoti e dei Longobardi, presentano notevoli analogie come l'identità della dottrina religiosa e la condizione di nuovi dominatori, nonostante le diversità fra le popolazioni, di cui quella longobarda si segnalava per una più fiera barbarie e per la presenza di elementi ancora pagani. Tuttavia occorre lamentare con lo Zeiller, che di tale reviviscenza ariana in Italia fu attento studioso, la carenza di documenti per farsi un'idea precisa di queste due cristianità succedutesi da noi fra il V e il VI secolo⁽¹⁰⁷⁾.

I Goti di Teoderico si accontentarono di affiancare il loro

⁽¹⁰⁵⁾ F. CROSARA, *Dal V all'VIII secolo: sulla traccia dei papiri giuridici d'Italia*, « Annali di Storia del Diritto », III-IV (1959-60), p. 376 ss.

⁽¹⁰⁶⁾ Teodolinda e il suo secondo marito, Agilulfo, che professò fino verso il 607 un arianesimo senza alcuna ostilità verso il cattolicesimo al quale finì per convertirsi, sognarono forse per un momento la costituzione di una chiesa nazionale longobarda: gli ariani un po' alla volta convertiti e i cattolici di fede tricapitolina ne avrebbero fornito gli elementi; cfr. J. ZEILLER, *Étude sur l'arianisme en Italie à l'époque ostrogothique et à l'époque lombarde*, in « Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome », XXV (1905), p. 139.

⁽¹⁰⁷⁾ *Ibid.*, p. 127.

culto a quello esistente e perciò nei centri più importanti fu allora costruito un certo numero di chiese ariane accanto a quelle cattoliche. Per limitarci a Ravenna, il *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis* di Andrea Agnello, redatto — come si sa — nel sec. IX, ne ricorda sei ⁽¹⁰⁸⁾, di cui due situate nel centro urbano: l'*Anastasis Gothorum* (oggi Santo Spirito) con l'episcopio e col battistero e S. Apollinare Nuovo, già dedicata al Salvatore, come risulta dal testo dell'iscrizione letta da Andrea Agnello: *Theodericus rex hanc ecclesiam a fundamentis in nomine Domini nostri Iesu Christi fecit* ⁽¹⁰⁹⁾; questa doveva essere probabilmente la vera cattedrale ariana, oltre che la basilica palatina attigua appunto al palazzo reale voluto da Teoderico; ad essa probabilmente si allude in un diploma del 551, dove figura il numeroso clero di una chiesa dei Goti che appariva come la principale della città ⁽¹¹⁰⁾. In zone extramurane lo storico ricorda S. Eusebio, S. Giorgio, S. Sergio e S. Zenone ⁽¹¹¹⁾.

Tali chiese ariane dovevano essere affiancate da un clero simile a quello cattolico: consta infatti che a Ravenna risiedeva un vescovo ariano, se Andrea Agnello ci ha tramandato il nome di un titolare, Unimondo, che costruì nel 514 la chiesa di S. Eusebio ⁽¹¹²⁾. Il vescovo aveva sotto di sè preti, diaconi e ministri inferiori, che generalmente dovevano provenire da ceti umili se nel menzionato diploma del 551 vengono detti *conliberti*. Tale appartenenza di classe del resto sembra la stessa anche per il clero cattolico, almeno nei regni romano barbarici, se Gregorio di Tours, parlando del prete Anastasio, ritiene opportuno

⁽¹⁰⁸⁾ *Liber Pontif.*, 86, in MGH, *Script. rer. Langob.*, p. 334.

⁽¹⁰⁹⁾ *Ibid.*

⁽¹¹⁰⁾ J. ZEILLER, *Étude...*, cit., p. 129.

⁽¹¹¹⁾ Lo ZEILLER (*Ibid.*, p. 130) suppone che anche la fase paleocristiana di S. Zenone di Verona, in un quartiere relativamente decentrato, possa essere riferita all'attività di Teoderico, rimasto a lungo esecrato nella memoria dei posteri e perciò forse raffigurato sul portale romanico come cacciatore in corsa davanti al diavolo.

⁽¹¹²⁾ *Liber Pontif.*, cit., 86.

precisare che egli era *ingenuus genere* ⁽¹¹³⁾. Quanto alla liturgia, mancano testimonianze di particolari dettagli, ma il poco che conosciamo fa intravedere la grande rassomiglianza tra il culto religioso degli ariani e quello dei cattolici nonostante le non trascurabili differenze dogmatiche; forse neppure i riti essenziali degli ariani si distinguevano da quelli dei cattolici, come pare di capire da un testo di Salviano ⁽¹¹⁴⁾, se si eccettua l'uso della lingua gotica al posto del latino ⁽¹¹⁵⁾.

⁽¹¹³⁾ GREG. TUR., *Hist. Franc.*, IV, 12.

⁽¹¹⁴⁾ SALV., *De gub. Dei*, V, 6.

⁽¹¹⁵⁾ E' interessante trovare documentata ancora in età carolingia nel rito battesimale della chiesa di Aquileia la triplice immersione, senza collegamento peraltro col simbolismo trinitario che invece doveva esserle associato durante i primi secoli, se gli ariani la sostituirono con un'unica immersione in ricordo della morte di Cristo. Girolamo (*Contra Vigil.*, PL, XXIII, col. 362) e Gennadio (*De eccl. dogm.*, c. LXXIII, PL, LVIII, col. 997), per esempio, ci informano che gli ariani avevano abolito la triplice immersione che si praticava in ricordo della Trinità e ne facevano una sola in ricordo appunto della morte di Cristo; cfr. C. CECHELLI, *L'arianesimo...*, cit., p. 754. Più tardi però Gregorio Magno (*Reg.*, I, 41, MGH, *Epist.*, p. 57) attesta una varietà di usi e di significati ad essi attribuiti sia presso i cattolici sia presso gli eretici e, rispondendo a Leandro, vescovo di Siviglia che gli aveva sottoposto il problema dell'immersione unica, si dimostra disposto ad ammettere la *consuetudo diversa* nell'*una fide* persino nel rito battesimale. Per consuetudine antichissima e universale si usava infatti nel battesimo la *trina mersio* (EP, 367, 947, 954, 1368), come risulta anche dalla lettera di Gregorio. A sollevare il problema fu un certo Bonifacio, sconosciuto vescovo della Spagna visigota, il quale, per togliere al battesimo dei cattolici ogni aspetto di connivenza con gli ariani, che pure usavano la *trina mersio*, chiese a Martino, vescovo di Braga (Portogallo), se non fosse il caso di dover usare una sola immersione. Nonostante l'opposizione di Martino, la proposta di Bonifacio trovò facile accoglienza presso alcuni vescovi cattolici spagnoli, che approfittarono dell'occasione per differenziarsi dai detestati ariani a costo di adottare nello stesso atto battesimale la novità dell'immersione unica; Leandro di Siviglia, a quanto pare, doveva ritenerla lecita e valida, ma per maggior sicurezza e per sedare il contrasto volle sentire il parere autorevole del vescovo di Roma. Gregorio, affermata la liceità teorica anche dell'immersione unica, valuta se nel caso concreto si dovesse praticarla

Ma, nonostante le numerose somiglianze sul piano della gerarchia, della disciplina e del culto, malgrado la tolleranza che regnò per un certo periodo nei nuovi stati⁽¹¹⁶⁾, l'opposizione latente si manifestava nella collocazione stessa degli edifici sacri di Ravenna, raggruppati in un unico quartiere urbanistico che fu evidentemente il quartiere dei Goti: insomma si può dire che la separazione topografica delle due popolazioni e delle loro chiese faceva emergere la distinzione delle due comunità religiose. Del resto la diversa confessione religiosa consentiva ai barbari di alzare una barriera tra sè e i Romani, mentre costoro non tralasciavano di rinfacciare a quei nuovi concittadini l'eresia da cui occorreva prendere le distanze: infatti nel 520, il vescovo ravennate Pietro, prima di morire, scongiurava i suoi fedeli di non lasciarsi mai sedurre dalle dottrine ariane⁽¹¹⁷⁾. Tale

o meno; ora, tenuto conto che sul suolo di Spagna i Visigoti ariani negavano l'unità sostanziale delle persone nominate nella formula battesimale e usavano la *trina mersio* come segno della loro convinzione che Figlio e Spirito Santo fossero di natura diversa da quella divina del Padre, a evitare che anche i cattolici intendessero l'immersione *trina* nel senso degli ariani e che questi si vantassero di averli conquistati alla loro usanza, Gregorio consiglia di mantenere l'usanza recentemente introdotta della immersione unica: *De trina vero mersione baptismatis, nil responderi verius potest quam ipsi sensistis, quia in una fide nil officit sanctae ecclesiae consuetudo diversa. Nos autem quod tertio mergimus, triduanae sepulturae sacramenta signamus, ut dum tertio ab aquis infans educitur, resurrectio triduanis temporis exprimitur. Quod si quis forte etiam pro summae Trinitatis veneratione aestimet fieri, neque ad hoc aliquid obsistit, baptizandum semel in aquis mergere, quia dum in tribus subsistentiis una substantia est, reprehensibile esse nullatenus potest, infantem in baptismate vel ter vel semel mergere, quando et in tribus mersionibus personarum trinitas, et in una potest divinitatis singularitas designari. Sed si nunc usque ab haereticis infans in baptismate tertio mergebatur, fendum apud vos esse non censeo, ne dum mersiones numerant, divinitatem dividant, dumque quod faciebant faciunt, morem vestrum se vicisse gloriantur.* Per la traduzione e il commento del passo, cfr. G. CORTI, *Le lettere di Gregorio Magno. Dal libro primo: lettere I-L*, Milano 1972, pp. 154-155.

⁽¹¹⁶⁾ SALV., *De gub. Dei*, VII, 9.

⁽¹¹⁷⁾ *Liber Pont.*, cit., 52.

diffidenza a stento trattenuta degenerò in violenza sul finire del regno di Teoderico, quando l'opera sua di conciliazione politica fra i due gruppi fu irrimediabilmente compromessa e lo scontro fu anche una lotta di religione. Ricorda S. Gregorio Magno che un feroce goto di nome Zalla arrivava a tal segno di fanatismo ariano da affermare che qualsiasi prete o monaco cattolico incontrato sul suo cammino non ne sarebbe tornato vivo⁽¹¹⁸⁾.

Solo col ritorno dell'autorità imperiale, fu ristabilita l'unità religiosa e le chiese ariane di Ravenna furono esaugurate dal vescovo Agnello tra il 566 e il 570. Tale riconciliazione dovette essere così diffusa ovunque, che il *Liber diurnus*⁽¹¹⁹⁾ ci ha tramandato la formula con la quale il papa autorizzava i vescovi che gliene avessero fatta richiesta a compiere il rito: vi si può rilevare l'espressione di una lettera in cui S. Gregorio racconta l'esaugurazione della chiesa romana di *Sancta Agata in Subura*⁽¹²⁰⁾: *Basilicam, quam dudum asseris Arrianae haeresis speluncam fuisse.*

⁽¹¹⁸⁾ GREG. I, *Dial.*, III, 31.

⁽¹¹⁹⁾ *Liber diurnus*, 39.

⁽¹²⁰⁾ GREG. I, *Reg.*, III, 19. Interessante anche la persistenza di questa devozione speciale a S. Agata presso gli ariani; cfr. J. ZEILLER, *Étude...*, cit., p. 143, n. 4.