

DIRITTO, RELIGIONE, POLITICA NELLE COSTITUZIONI IMPERIALI TRA VALENTINIANO I E TEODOSIO IL GRANDE

FABIO BOTTA
Università di Cagliari

Le pagine che seguono sono da intendersi come un più o meno sbrigativo tagliacarte del volume di I. Fagnoli, *Diritto, religione, politica. Temi di legislazione imperiale tra Decio e Teodosio I*, Milano 2023, pp. 235, cioè della raccolta degli scritti tardo-antichistici di Iole Fagnoli, editi dalla Led che è, come è noto, la medesima casa editrice della rivista stessa, la *Rivista di diritto romano*, diretta attualmente da Fagnoli e cioè la rivista, totalmente in *open access*, e ora di classe A, fondata dal compianto amico Ferdinando Zuccotti.

Sarà mio compito solo quello di evidenziare quanto di interessante ovviamente c'è (ed è molto) nella produzione minore – così viene chiamata normalmente quella dei saggi non monografici – di Iole Fagnoli. O almeno della produzione minore che l'Autrice ha inteso ripubblicare in questo volume la cui omogeneità è data inevitabilmente dal fatto che ciascuno dei lavori qui raccolti va a toccare un punto specifico della produzione legislativa tardo antica, sicché non a caso il sottotitolo che l'Autrice ha voluto collocare sulla copertina di questa raccolta di scritti, suona: “temi di legislazione imperiale tra Decio e Teodosio I”. Tale sottotitolo accompagna e precisa soltanto però lo stringatissimo ma significativo titolo che, apparentemente (ma solo apparentemente) è un elenco di sostantivi: “diritto, religione, politica”. Ne discende che sembrerebbe assai facile per il recensore individuare i fili rossi, le argomentazioni in continuità e in profondità, che sono molte e complesse, che legano tra loro, e vedremo in qual modo particolarmente stretto e gravido di interrelazioni reciproche, i lavori di Fagnoli, visto che sono indicati direttamente dall'Autrice nel titolo del suo lavoro.

Dunque: diritto religione politica. Ora è del tutto evidente che quando si intende parlare di diritto, ragionare sulla funzione conformativa del diritto, dunque sulla produzione normativo-legislativa – che è l'oggetto della riflessione di Fagnoli – si intende altresì inevitabilmente ragionare di politica declinata sotto la specie di politica legislativa. Come s'è detto, tutto ciò appare evidente. Ma, proprio perché lo è, verrebbe da porsi la domanda se mai lo storico del

diritto potrebbe dedicarsi a qualcosa d'altro. Ebbene, qui il rapporto che intercorre tra questi due termini della triade indicata da Fagnoli già nel titolo della sua colletanea risulta oltremodo significativo. L'esame della legislazione tardo imperiale che l'Autrice ha inteso fare scegliendo alcune costituzioni imperiali tra terzo e quarto secolo (e in particolare queste ultime), provvedendo brillantemente a rispondere ad alcuni quesiti aperti quali principalmente quelli in tema di datazione, sono infatti profondamente intrise di questo particolare rapporto tra diritto e politica che va, come s'è detto, anche oltre quanto di consuetudine nei risultati delle nostre usuali ricerche, poiché, guidati dal metodo di Fagnoli, si è trasportati direttamente e 'movimentatamente' all'interno di un mondo politico riccamente articolato, popolato fittamente da figure storiche di spicco: non solo imperatori, ma anche membri della famiglia imperiale, usurpatori, avversari, nemici. E poi uomini d'arme e d'azione, ma anche imberbi giovanetti imbelli esposti al vento delle influenze di personalità assai più forti, prima di essere e ben oltre l'essere imperatori e legislatori, e altresì un mondo popolato da uomini di toga, di cultura e di pensiero non meno importanti per la finalità della nostra comprensione dei fenomeni giuridico-politici in osservazione e, al tempo stesso, non meno animosi degli altri sopra indicati, non meno intolleranti, anzi, e non meno determinati. Inoltre, ai conflitti e alle tensioni intercorrenti tra tutti questi personaggi – conflitti e tensioni propri di questa società politica che, una volta individuati, rappresentano ovviamente il necessario sostrato del nostro studio storico del diritto e cioè delle norme in quanto prodotti di politica del diritto – si accompagna però anche l'agitarsi, altrettanto animoso e, certo, se non più, altrettanto violento, delle masse come soggetti politici, in un continuo scontro per fazioni mai in precedenza (e fors'anche in futuro) così devastante in profondità il tessuto sociale dell'Impero, già slabbrato di suo per la ormai secolare crisi economica, politico-militare e valoriale.

Dunque, quel che emerge dai saggi di Fagnoli è in prima battuta che non possono leggersi correttamente quelle costituzioni senza tenere nel debito conto, in generale e altresì minutamente, le componenti del groviglio di relazioni e di contrapposizioni che le generano e, pertanto, quella complessità di meccanismi di potere, di azioni, di fatti, ma altresì di pensiero, che vi sottostanno, perlopiù, invece, invisibili agli occhi del lettore meno informato o più superficiale. Che in tal modo, come ci permette di fare Fagnoli, seguendola nelle sue riflessioni, dalla complessità della politica, alla quale conseguono spesso contraddizioni e problemi nella legislazione, discenda l'immagine di una complessità forte della società, fa sì che si abbia il segno evidente della funzione propria dei provvedimenti studiati quali strumenti di legislazione corrente nel senso più preciso del termine, che segnala, cioè, il gravoso compito del legislatore di rincorrere il

quotidiano nelle difficoltà e nelle necessità che presentano i problemi della vita associata.

Diritto e politica, tuttavia, non potrebbero trovare migliore brodo di coltura, nelle dinamiche che si sono fin qui prospettate di quello offerto dal terzo dei termini che vengono presentati nel titolo della raccolta di saggi di Fagnoli: il termine 'religione'. E ciò perché è del tutto chiaro che è proprio il fenomeno religioso che, per il periodo e per gli eventi prescelti dall'Autrice quale suo campo di studi nello specchio della legislazione messa al centro delle sue ricerche, definisce con maggior compiutezza l'ambito e attribuisce maggior comprensibilità al particolare rapporto tra diritto e politica che si è delineato.

Tutti siamo ovviamente al corrente della dimensione del problema religioso per l'Impero tra il quarto e il quinto secolo, nel fuoco dei conflitti che si svolgono ovviamente attorno e dietro il fenomeno storico del cristianesimo trionfante, il quale proprio in quanto trionfante o sulla via di trionfare definitivamente tuttavia deve confrontarsi da un lato con i residui forti del paganesimo, ancora formidabilmente vitale nelle classi elevate cittadine tanto in Occidente che in Oriente, ma altresì penetrato in forma difficilmente sradicabile, se non nella cultura, nelle consuetudini e nelle superstizioni delle classi subalterne, sì da condizionare la stessa narrazione dei diffusori del credo cristiano. D'altro canto, proprio perché trionfante quel cristianesimo tende, come quasi sempre succede di fronte a tutte le ideologie che acquistano dominio e consenso, a ripartirsi e a suddividersi conflittualmente al proprio interno. Innalzando la bestemmia ereticale, sconosciuta al paganesimo della civiltà giuridica e filosofica classica, a condanna reciproca sulla base di fratture che passano su questioni di teologia e di cristologia la cui rilevanza non può negarsi ma che sembrano invece essere assunte quale indiscutibile nucleo ideologico per innervare problemi identitari dei gruppi e delle fedi contrapposte e, dunque, schmittianamente, sì da divenire la ragione esistenziale di affermazione e di sopraffazione reciproca, con effetti potenti sul diritto imperiale quale appare dalle costituzioni studiate da Fagnoli, le quali ci offrono l'immagine nitida della frattura verticale di un mondo, quello descritto dall'Autrice tra Valentiniano I e Teodosio il Grande, spaccato in due tra cattolicesimo e arianesimo. E qui la dialettica tra diritto e politica si fa perspicua ed è utile agli scopi dello storico del diritto: se il diritto tende in qualche misura a conformarsi sui rapporti di forza della politica, nel suo traccheggiare (e Fagnoli descrive perfettamente questo ondivago porsi della legislazione imperiale) tra tolleranza e intolleranza nei confronti di fedi diverse, tra *catholica fides* e credo ariano nella scelta di campo interna al cristianesimo, ciò è perché tali rapporti di forza discendono dall'alternarsi dei rapporti di forza prodotti dal conflitto tra gruppi e confessioni, rispetto ai quali

rapporti il diritto è e si fa in ragione della prevalenza nel numero, nel consenso di massa, nelle influenze sulla politica dei gruppi e delle confessioni e, soprattutto, dei loro esponenti. Del pari, per l'altra contrapposizione tra tolleranza e intolleranza di cui si diceva, non può nascondersi l'attenzione dei legislatori a quel residuo di paganesimo ancora allignante nell'Impero, essendo questo coltivato principalmente dalle classi elevate cioè da quelle classi che da sempre e ancora tendono a produrre il ceto dirigente di cui l'impero si serve e si serve con grande profitto nell'amministrazione e nella gestione del potere e che spesso è il produttore stesso del sostrato ideologico e di pensiero che sorregge nell'azione politica i titolari del potere.

Quanto si è fin qui detto credo si attagli al meglio, nel particolare, ai saggi che Fagnoli ha dedicato allo studio delle costituzioni, raccolte perlopiù nel titolo XVI del Teodosiano, del periodo che va da Valentiniano I a Teodosio I, periodo, come subito vedremo, profondamente segnato, oltre che da epocali svolte nella vita politica e militare dell'Impero (la disfatta di Adrianopoli), anche da forti conflitti religiosi, ma altresì da una incostante tendenza alla tolleranza religiosa, che non si chiude affatto con l' (apparentemente definitiva) affermazione del credo niceno come religione di Stato attraverso la costituzione del 380 di Teodosio I, l'Editto di Tessalonica.

Poiché in questo volume vi sono almeno quattro saggi che Fagnoli dedica al periodo¹, con una narrazione assai mosca, piena di riferimenti a quei conflitti e a quelle tensioni di cui sopra si diceva, perché esplicitano un rapporto tra diritto, politica e religione che definire assai singolare è quasi riduttivo, mi concentrerò soprattutto su questi, non prima però di evidenziare l'approccio e la ragione, in sostanza il *mark of style*, del lavoro di Fagnoli. Esso parte infatti sempre dal tentativo di provvedere ciascuna delle costituzioni poste al centro delle singole trattazioni di una datazione, utilizzando a tale scopo proprio l'intreccio, il sovrapporsi a volte scomposto della fattualità sociale e politica connessa alle interazioni tra fedi religiose, in modo da segnare in ultima analisi la politica legislativa del periodo, secondo un'esperienza maturata in forma di metodo nella sua effettiva palestra formativa rappresentata dal lavoro, svolto con Franco Gnoli sotto l'originaria direzione di Sargenti, per il progetto relativo alla raccolta e sistemazione dei materiali per una palingenesi delle costituzioni tardo imperiali. Quel metodo, così originale ed efficace quando condotto con la sagacia e le conoscenze che si percepiscono in queste pagine, credo valga la pena che sia maggiormente coltivato presso tutti coloro i quali affrontano problematiche

1 FARGNOLI, *Tra religione tradizionale e impulsi cristiani*; FARGNOLI, *Olim pro religione*; FARGNOLI, *La duplice conservazione*; FARGNOLI, *Many Faiths, one Emperor*.

legate alle costituzioni raccolte nei codici; e ciò a prescindere dal periodo storico nel quale esse si collocano. Non c'è gran bisogno di dire che l'attenzione che Fagnoli mette in questo compito conduce a risultati brillanti e difficilmente contestabili e non è dunque su questa linea che incentrerò questa mia discussione dei lavori dell'Autrice. Credo sia più interessante piuttosto prendere spunto da alcune particolarità rinvenibili nella sua elaborazione dei dati ricavabili da quelle fonti tardoantiche per svolgere alcune altre mie considerazioni.

L'impressione che ricavo dalla loro lettura, infatti, è che i quattro saggi di cui si sta parlando, scritti da Fagnoli in momenti diversi della sua formazione, tra il 2008 e il 2012, compongono una sola organica narrazione che manifesta lo stratificarsi delle riflessioni dell'Autrice su temi contigui o meglio su temi talmente contigui da fondersi l'uno con l'altro producendo, ora che sono raccolti insieme, l'effetto di un affresco omogeneo. Tiriamone le fila seguendo la scansione tematica scelta dall'Autrice, seguendo cioè l'ordine di raccolta dei saggi nella collettanea e cominciando dal ragionamento svolto attorno a CTh. 16.5.5 datata al 379. Questa costituzione presenta nel testo un riferimento particolarmente oscuro (pertanto già ampiamente discusso altrove) ad un precedente rescritto, a noi non pervenuto, dato a Sirmio, forse di Costanzo II, forse di Valentiniano I, forse dello stesso Graziano, certamente di contenuto favorevole all'arianesimo. Fagnoli, che con buone ragioni lo imputa allo stesso Graziano, a mio avviso anche su questa base correttamente definisce CTh. 16.5.5 «il secondo editto di Milano» (pag. 118), perché, abrogando quel precedente di ispirazione ariana, apre la strada al di poco successivo Editto di Tessalonica, promulgato in Oriente, com'è noto, da Teodosio I il 27 febbraio del 380. Se questo è vero, e tale mi pare, già prima del provvedimento di Teodosio, in Occidente, si sarebbe disposta con stabilità la cessazione definitiva di ogni forma di eterodossia rispetto alla cattolica fede. Per Fagnoli si tratterebbe qui dell'effetto della conversione di Graziano, ottenuta attraverso l'opera di Ambrogio, dall'arianesimo al cattolicesimo.

Dal ragionamento di Fagnoli viene dunque da ricavarsi che il provvedimento abrogato, richiamato nella costituzione, al di là dell'essere facilmente interpretato come dato a vantaggio dell'arianesimo, debba intendersi in ogni caso come palesemente schierato in favore dei culti diversi da quello niceno, sicché dovrebbe potersi imputare ad una politica legislativa orientata a tener conto positivamente di realtà religiose diverse da quella cattolica.

Ne discende che, se attribuito, come fa l'Autrice, allo stesso Graziano, come si è detto, permette di dare corpo a un effettivo ondeggiamento del giovane imperatore tra la fede nel dogma ariano e quella nel dogma cattolico sì che è possibile che la costituzione cui si fa riferimento, quella emanata a Sirmio, pos-

sa imputarsi allo stesso Graziano negli anni immediatamente precedenti al suo ritorno a Milano. Tuttavia, a maggior ragione – il che mostra in sé tutto il suo interesse – se fosse invece imputabile all’ariano Costanzo o a Valentiniano I (spesso però inteso come filonico ma del quale, d’altra parte, al netto delle registrate prese di posizione estremistiche della coeva pubblicistica cattolica, si mette in risalto maggiormente l’equidistanza tra le fedi, anche se bisogna tener conto che il suo correggente-fratello, Valente, era stato sommo difensore dell’arianesimo), il “secondo editto di Milano” di Graziano credo non possa non palesarsi come un vero e proprio cambio di fronte assunto dal potere imperiale nelle questioni di religione.

Si tenga altresì presente che in quello stesso torno di anni a Milano, di ritorno da Sirmio in Pannonia, aveva preso sede anche Giustina, seconda moglie di Valentiniano I e madre del secondo dei figli di Valentiniano, Valentiniano II, associato al potere dallo zio Valente e dal fratellastro Graziano benché infante e quindi rappresentato, almeno politicamente, dalla madre. Ora è noto che Giustina e conseguentemente il figlio Valentiniano II facevano professione di fede ariana avversando pertanto non solo la politica religiosa di Graziano ma altresì schierandosi apertamente contro il vescovo Ambrogio, al netto degli stretti rapporti con la casata imperiale che avevano da sempre segnato le opere e i giorni del vescovo di Milano. Gli effetti generati da questo conflitto sono da Fagnoli stessi messi in particolare evidenza in più di un saggio presente in questa raccolta, anche nel tentativo riuscito di mostrare le basi ideologiche della politica legislativa di Graziano. Rispetto a questa bisogna infatti notare come l’influsso stesso di Ambrogio, che pure come si è detto, sarebbe stato determinante nell’emanazione di CTh. 16.5.5, non può dirsi effettivamente costante nel tempo, visto che i fatti successivi al 378, e cioè a partire dall’arrivo di Giustina, vedova di Valentiniano I, a Milano dopo la sconfitta di Adrianopoli e la conseguente morte di Valente, consistenti in duri scontri di piazza per il possesso delle chiese tra ariani, forti dell’appoggio dell’imperatrice e della guarnigione gota di fede ariana di stanza in quella sede, e i seguaci di Ambrogio non hanno sempre visto l’imperatore schierarsi dalla parte del vescovo cattolico; il che non solo non chiarisce affatto le posizioni assunte da Graziano dopo la morte di Valente, qualora le si voglia vedere quali effetto di una definitiva sua conversione al cattolicesimo, ma giustifica ancor meno gli episodi di violenza anticattolici, sempre a Milano, successivi alla stessa associazione al potere di Teodosio I e, addirittura, dopo la stessa emanazione dell’editto di Tessalonica da parte del nuovo collega orientale, del cui credo niceno, almeno dopo l’assunzione della carica, proprio in ragione dell’emanazione di quel provvedimento, invece nessuno può dubitare. Ipotesi per ipotesi – e questa sembrerebbe quella

che suggerisce l'Autrice – i sussulti dell'arianesimo occidentale, di cui i fatti milanesi su ricordati danno prova, sarebbero da imputare alla politica religiosa di Valentiniano II, insediatosi a Milano, sede da cui governava Italia, Illirico e Africa, nel momento nel quale Graziano aveva, invece, preso sede a Treviri.

Questo dato appare particolarmente interessante soprattutto in ordine alla datazione e alla comprensione di un'ulteriore costituzione presa in considerazione da Fagnoli in un altro dei saggi su elencati presenti nella raccolta². Si tratta qui di una costituzione geminata assai particolare: C.Th 16.1.4, emanata a Milano e databile al 23 gennaio del 386, inserita, inopinatamente, sotto il titolo *'de fide catholica'* dai compilatori teodosiani. Vi compare ancora un richiamo ai Concilii di Rimini e di Costantinopoli risalenti alla fine degli anni '50 del secolo e palesemente favorevoli agli ariani. Essa viene letta da Fagnoli in parallelo a C.Th. 16.4.1, la costituzione geminata, appunto, che risulta emanata a Costantinopoli nella medesima data, nella quale invece il riferimento ai sinodi citati non compare più. È questo certamente un problema non di scarso momento se si intende che in tal modo potrebbe intendersi del tutto spostato l'asse politico-legislativo su cui si impenna la costituzione promulgata nel periodo di correggenza dell'Impero da parte di Valentiniano II e di Teodosio il Grande, ai quali era stato associato il figlio di questi Arcadio, se è vero che nella costituzione richiamante i concili di Rimini e Costantinopoli i canoni sinodali servono da base al legislatore per infliggere pene gravissime a chi ardisca avvalersi del diritto di riunione qualora costoro non condividano (*'qui dissentire noscuntur'*) la formula filoariana stabilita in quei concili. E ciò laddove invece nella seconda costituzione, espungendosi il richiamo a quei concilii, si nega di fatto e all'inverso lo stesso diritto agli ariani. Quale soluzione dare allora alla patente contraddizione tra le leggi? E perché esse vengono conservate nello stesso Codice? Fagnoli ci elenca molte delle soluzioni date al problema nel corso del tempo, da quella di Gaudemet³ a quella di Dovere⁴, le quali tutte sostanzialmente, sebbene con diversi orientamenti, tendono a vedere nella contraddizione del Codice del 438 o un fraintendimento da parte dei compilatori, o un esempio della tecnica combinatoria volta a riportare nel Codice anche disposizioni particolari e precedentemente abrogate insieme a quelle invece in vigore sul tema in esame. Personalmente mi sento di condividere l'interpretazione di Dovere e non solo perché in molti altri titoli del Teodosiano si conservano insieme costituzioni in vigore e costituzioni non più in vigore,

2 FARGNOLI, *La duplice conservazione*, 125 ss.

3 GAUDEMET, *Orthodoxie et interpolations*, 303 ss.

4 DOVERE, *Ius principale e catholica lex*, 180 ss.

probabilmente per la natura originaria del Codice destinato alla scuola oltre che alla prassi (per il fine “culturale” del Codice o, come afferma l’Autore⁵, per conservare una legge «storicamente importante», quindi anche per finalità strumentali politico-ideologiche, cosa che, in misura maggiore che altrove, si percepisce nelle costituzioni raccolte nel titolo XVI), e ciò anche perché così si rifiuta il *topos* argomentativo corrente invece nella maggioritaria letteratura, almeno fino agli anni ’70 dello scorso secolo, secondo il quale sarebbero state raccolte nella seconda edizione di quel Codice esclusivamente costituzioni in vigore. D’altra parte, anche volendo adottare questa più tradizionale chiave di lettura, e cioè che entrambe le apparentemente contraddittorie versioni della costituzione, così come riportate nel Teodosiano, potessero essere ancora in vigore al momento della promulgazione del Codice, ciò potrebbe altresì dimostrarsi seguendo Fagnoli quando, per altri versi, dà conto di elementi che confermano un dato storico indubitabile rappresentato dalla resilienza del credo ariano fino ai tempi stessi di Teodosio II. Ne discende che può ben apprezzarsi la tesi propugnata dall’Autrice secondo la quale l’iterazione parziale del testo di C.Th. 16.1.4 in C.Th. 16.4.1 sia di fatto un’applicazione di quel ‘dualismo legislativo’ teorizzato a suo tempo da Gaudemet⁶, che ci aiuta a spiegare tanto il contenuto filoariano della costituzione occidentale quanto l’opposto dettato della costituzione orientale, essendo la prima imputabile al giovane Valentiniano II, sotto il probabile influsso della madre Giustina, la seconda al filonico Teodosio I al quale, condivisibilmente, Fagnoli imputa altresì C. Th. 16.5.15, provvedimento esplicitamente filocattolico che, benché preso in Occidente, ma non a caso nel 388, non sarebbe da imputare a Valentiniano II ma, appunto, a Teodosio I, in accordo con la maggioritaria dottrina che vuole di mano teodosiana tutte le costituzioni promulgate in Occidente durante il periodo del conflitto (e per poco anche successivamente alla cessazione dello stesso) intrapreso dal titolare d’Oriente contro l’usurpatore Massimo.

C. Th. 16.5.15, come C.Th. 16.4.1, è, dunque, provvedimento antiariano e pertanto entrambe le costituzioni hanno finalità abrogative dei contenuti normativi presenti in C. Th. 16.1.4. Che questo fatto rappresenti una ‘sconfitta’ dell’imperatrice Giustina, almeno sul piano politico legislativo, e individui invece il momento di definitiva prevalenza politica sull’intero impero di Teodosio I, anche manifestata attraverso una politica legislativa tesa all’imposizione, in ogni modo, del credo niceno a un Occidente apparentemente riottoso ad accettarlo compiutamente, ritenendosi in tal modo conclusa nei fatti la rilevanza

5 *Ibidem*, 185.

6 Sul punto, riassuntivamente, LEPORE, *Un problema ancora aperto*, 343 ss.

politica della stirpe dei Valentiniani per aprire la strada alla dinastia di Teodosio, sembrerebbe non solo dimostrato dalle circostanze che ora si sono illustrate ma altresì nel riscontro in concreto che l'ultima delle costituzioni prese in considerazione rappresenta in sé, in qualche modo, il 'fallimento' di Ambrogio nella sua ambizione di porsi quale 'istitutore di Imperatori', ripetendo con il giovane Valentiniano II quanto già compiuto con la 'conversione' di Graziano, guidandone pertanto la politica legislativa in tema di religione, come appare dalle *epistulae* inviate dal vescovo milanese al titolare della *pars occidentis* nel 384, in ordine alla richiesta senatoria di ripristino dell'*Ara Victoriae*, nelle quali la giovane età di costui è sempre specchiata, in negativo, nel 'lascito' normativo (filocattolico) del fratello defunto e nell'autorevolezza del filocattolico collega d'Oriente Teodosio I⁷.

Non dunque attraverso l'esortazione dogmatica e l'insegnamento colto si otterrà la 'conversione' dell'Occidente (nella persona di Valentiniano II) con l'apparente definitivo trionfo del cristianesimo contro gli ultimi sussulti del paganesimo e del dogma niceno rispetto all'arianesimo, ma per mezzo dell'influenza politica (e forse anche armata) di Teodosio I.

Due temi allora vengono a individuarsi, entrambi degni, credo, di essere sviluppati almeno in breve: il tema politico (solo apparentemente, a mio avviso, di mero biografismo) rappresentato dalla soggezione alle influenze esterne palesate dai figli di Valentiniano I, entrambi associati da molto giovani al potere imperiale e poi lasciati, da giovani e giovanissimi, a governare l'Impero, l'altro più interessante, perché assai più complesso, rappresentato dal tema della conversione che è collegato al tema della tolleranza religiosa e dei suoi limiti.

Cominciamo dal primo: se di Valentiniano II si è detto che fosse assai probabilmente subalterno alla volontà materna e poi alla personalità di Teodosio I, quest'ultimo doveva il suo potere proprio alla necessità sentita da una personalità non particolarmente forgiata qual era quella di Graziano di appoggiarsi a caratteri forti, dotati dell'esperienza a lui mancante, quasi in surroga della guida che per motivi diversi gli era venuta a mancare con la perdita del padre Valentiniano I e dello zio Valente. Che questa fosse d'altra parte la forma caratteriale di Graziano è comprensibile, com'è comprensibile che dimostri, tra l'altro, quella che Fagnoli definisce l'oscillazione normativa di un giovane imperatore. Il che viene palesemente espresso, a mio avviso e come nota l'Autrice (pagg. 94 ss.), in un panegirico a lui indirizzato, probabilmente nel 376, da Temistio⁸, intellettuale pagano, che descrive il giovane imperatore, ancora di fede ariana e forse

7 Ambr., *Ep.* 72; 73.

8 Themist., *Ἐρωτικὸς ἢ περὶ κάλλους βασιλικοῦ*, 13.14.173.

però già sulla via di convertirsi al cattolicesimo per influsso di Ambrogio, come un giovane sorretto nella sua strada non certo dal vescovo di Milano ma da due 'Nestori', paragonati a Virgilio e Cicerone, che molti identificano in Simmaco e in Ausonio, entrambi cultori del paganesimo classico (la conversione al cristianesimo di Ausonio fu forse soltanto formale e avvenne più tardi, nel 383) ed entrambi, per vero, ispiratori di una tolleranza religiosa che di fatto Graziano stesso non ha negletto del tutto nelle sue scelte legislative. Ciononostante, per verifica di quanto afferma Temistio circa il quanto effettivamente Graziano possa essere dipeso nelle sue scelte e nelle sue condotte dall'insegnamento dei due suoi 'Nestori', e quindi a dimostrazione della sua volubilità e, forse, della sua inaffidabilità su temi così incandescenti, va tenuta in considerazione la disposizione, contraria alla posizione assunta da Simmaco, finalizzata alla rimozione dell'Altare della Vittoria in Senato, adottata effettivamente da Graziano. In questo caso la posizione di Simmaco, maggioritaria nel Senato di Roma e che, pertanto verrà reiterata, con medesimi esiti, solo pochissimi anni dopo di fronte a Valentiniano II, è tuttavia sempre minoritaria e perdente di fronte all'intransigenza dei cattolici che quel provvedimento richiedevano a gran voce, di modo che può dirsi che, nella contingenza perlomeno, l'influenza di Ambrogio sia stata più determinante su Graziano di quella di una delle sue guide pagane, laddove, come s'è detto, pur tenendo conto del medesimo risultato ottenuto, il tenore delle lettere ambrosiane al più giovane fratellastro di questi prova comunque la molto minore influenza esercitata dal vescovo di Milano su quest'ultimo, in un oscillare, se non di politiche legislative in tema di religione, di rappresentazioni e indirizzi del fenomeno religioso che è, forse ovviamente, di più ampio respiro cronologico, cioè dell'intero periodo in esame e non solo di Graziano.

Di costui, nelle pagine di Fagnoli, sembra in definitiva delinearsi la natura sostanzialmente tollerante, ma altresì curiosa e aperta nel riconoscere le intelligenze che lo circondavano, sicché il fatto che di queste si servisse nel trarre ispirazione e forza circa l'orientamento del proprio operato può aver prodotto le altalenanze ideologiche che l'Autrice evidenzia. La scelta di appoggiare in Occidente l'affermarsi del dogma cattolico, sotto l'influenza di Ambrogio, è calcolo politico, portatore di maggior consenso e fattore di evidente unità dell'Impero. La posizione assunta, tra le altre, circa l'Ara della Vittoria è la dimostrazione di un palese schieramento a fianco del vescovo milanese che credo si coniughi, nell'interpretazione del fenomeno nella sua complessità, con il fatto che l'imperatore ben sapesse che Ambrogio si collocava all'interno di una delle roccaforti ariane di Occidente, Milano, e dunque prendere o appoggiare quei provvedimenti antipagani era forse finalizzato indirettamente a sgominare quel potere; laddove però, contemporaneamente, mantenere l'attenzione verso gli Ausonio

i Simmaco, i Temistio veniva a soddisfare un altro calcolo politico consistente nell'interesse a mantenere vive le simpatie nei suoi confronti delle classi elevate, cultrici perlopiù del paganesimo classico, utilizzando a proprio vantaggio i componenti di queste e altresì manifestando nei loro riguardi tolleranze forse invisibili invece all'intelligenza e alla gerarchia tanto cattolica quanto ariana.

Si torna dunque al tema della tolleranza che, se riscontrato nell'opera legislativa e comunque nell'azione politica di Graziano, può stupire quindi di meno di quanto possa invece ove la si rinvenisse nella legislazione religiosa del promulgatore dell'Editto di Tessalonica. E invece anche in questa la tolleranza è criterio non di secondo piano sebbene utilizzato, rispetto a quanto fatto dal suo predecessore d'Occidente, in maniera più cauta, senza dubbio, ma non per questo meno rilevante, come illustra bene Fagnoli nell'ultimo dei saggi su indicati oggetto di queste mie considerazioni (pagg. 145 ss.).

L'Autrice, infatti, indica con attenzione provvedimenti e atti politici contrassegnati evidentemente da spirito di tolleranza nei confronti delle fedi religiose diverse dal cristianesimo, quali il giudaismo e il paganesimo (ciò vuol dire perciò anche diversamente dalla volontà politica di Ambrogio e dei Padri orientali), indirizzando l'utilizzazione dello strumento del diritto penale al solo fine dell'affermazione di un unico canone religioso: il credo niceno. Si utilizza pertanto la minaccia della pena e la sua irrogazione per le finalità politiche di consolidare l'unità religiosa dell'impero (sostanzialmente producendo una legislazione penale quasi esclusivamente antieretica). La professione del credo niceno non impedisce cioè a Teodosio di concepire esclusivamente e di indirizzare conseguentemente quanto dovrebbe discendere su quest'ultimo piano dall'assolutezza che necessariamente segue per logica ogni monoteismo (e che pertanto direi non può che indirizzare la propria forza discrezionale, di distinzione del mondo tra eletti e reietti, tra salvati e sommersi), verso le eresie. Si esce dunque dalla tutela dogmatica della fede cattolica, permettendo il culto di religioni che non sono di per sé, in questo momento storico, anti-cattoliche ma solo semmai non cattoliche. Il limite che emerge dalla natura dei provvedimenti di Teodosio è lo stesso in tema di paganesimo, dato che limita il culto al solo divieto di operare sacrifici agli dei, in specie per finalità divinatorie⁹ (ma deve ricordarsi che, nella generazione precedente, Arnobio imputava la sua conversione al Cristianesimo alla stupidità e al tedio che gli ispiravano gli ignobili sacrifici e i riti del paganesimo¹⁰). Tutto ciò giustifica senza molti dubbi il perché la stessa Fagnoli concluda col reputare tollerante il regno di Teodosio I, sulla base altresì di

9 Lib., *orat.* 30; C.Th. 16.10.7; 9; 12.

10 Vd. Nock, *La conversione*, 202.

indizi sostanzialmente connessi alla biografia di Teodosio I e dei componenti della sua dinastia, quale la nomina del pagano Temistio a istitutore del giovane Augusto Arcadio e quale il giudizio sullo stesso imperatore rilasciato dal pagano Libanio di essere un buon cristiano (pag. 155). E ciò perché la tolleranza verso i pagani mostrata da Teodosio deve essere intesa non certo come simpatia per la loro fede o come disinteresse verso la scelta religiosa di ciascun suddito ma invece perché il fine di ogni buon cristiano non è omogeneo alla volontà di punire colui il quale sia riottoso ad abbracciare la fede ma invece quello di incentivarlo alla conversione da ottenere possibilmente senza violenza.

Si affaccia dunque il tema della stretta connessione tra conversione e tolleranza nello specchio delle costituzioni imperiali dei Valentiniani-Teodosii. Sul punto può dirsi, allora, alla luce delle riflessioni di Fagnoli, che se la tolleranza di costoro deve connettersi (al netto di calcoli più strettamente politici legati al consenso delle classi elevate) con la coscienza che non è con lo strumento del diritto che può ottenersi consapevole conversione alla fede, e se, per ragione che sottostà all'altra, che scopo suo proprio del diritto deve essere primariamente la conservazione o il ripristino dell'ordine sociale, si comprende come il ricorso alla legislazione penale repressiva nei confronti del paganesimo sia da intendersi e sia stata intesa come residuale e, semmai, andrebbe compresa come prezzo pagato all'affermazione del canone niceno quale simbolo di ordine e di riconoscibilità politica nell'impero e, quindi, quale sacrificio versato alle richieste tutt'altro che tolleranti della Chiesa militante, incapace, quest'ultima, di accontentarsi di vedere ribaltata sul paganesimo la qualifica di *superstitio*, attribuita al Cristianesimo nei secoli in cui era concepito come nemico dell'Impero.

Anche per la Chiesa la conversione è l'obiettivo. Essa può essere raggiunta tuttavia anche con mezzi di ribellione all'ordine imperiale, esaltando così l'autotutela che pervade i gruppi in lotta talvolta oltre la stessa natura identitaria del conflitto. Ciò riguarda in Occidente, ad esempio, alcune azioni di Ambrogio, come i su ricordati fatti della *Basilica Portiana* (che Fagnoli ricorda più volte nei suoi saggi e che non sottovaluta), e che si riflettono ad esempio, in Oriente, nel medesimo periodo, nell'operato di un altro campione del pensiero cattolico, quale il vescovo di Antiochia Giovanni Crisostomo il quale, forse dimentico degli insegnamenti del suo maestro pagano Libanio (la cui tolleranza era invece assolutamente dimostrata dall'essere stato vicino altresì tanto a Giuliano l'Apostata quanto a Basilio di Cesarea), esortava i suoi fedeli a vendicare, anche con la forza se utile, in assenza di specifici provvedimenti imperiali, ogni insulto alla divinità cristiana¹¹.

11 Jo. Chris. *Ad pop. ant. hom.* 1.12

E' dunque avvenuto un notevole mutamento nei moduli che secondo il pensiero cristiano sarebbero risultati idonei alla conversione, se, alla metà del secondo secolo d.C., Giustino¹² affermava di essersi avvicinato al Cristianesimo non per mezzo della filosofia o della cultura in genere ma ritirandosi a lungo in solitudine in un luogo deserto vicino al mare dove incontrò un povero vecchio che gli dimostrò che i filosofi non potevano avere alcuna cognizione di Dio e, «ridottolo in uno stato di impotenza logica, gli fece conoscere i profeti e Cristo»¹³.

All'opposto la conversione è nel quarto secolo il terreno dello scontro di intelligenze e di culture (ma altresì spesso di scontro tout court); un mondo, all'inverso di quanto affermava Giustino, di misura della potenza logico-filosofica, ma altresì politica, nel quale gli Ambrogio, ad esempio, i Basilio di Cesarea, i Gregorio Nazianzeno, i Giovanni Crisostomo, poi gli Agostino d'Ip-pona, invitano a abbracciare la fede nel Cristo di Nicea in modo ultimativo ed esclusivo, per la necessità 'logica' dell'intolleranza che è tuttavia il contrario di quel che perseguiva in forza della sua legislazione 'tollerante' lo stesso Teodosio il Grande, se è vero quanto ci riporta la stessa Fagnoli (pag. 158) del pensiero di Eunapio di Sardi che per quella tolleranza, si suppone, imputa all'imperatore 'mancanza di fede' e, dunque la responsabilità della crisi dell'Impero, poiché è probabile si reputi che solo dall'osservanza 'assoluta' del Cristianesimo di Nicea (e da quanto ne discende di stretta conseguenza) dipenda la prosperità del dominio di Roma.

In conclusione, anche tenendo in disparte tutte le considerazioni già svolte di stretta politica sociale, di acquisizione e mantenimento del consenso, di utilizzazione finalistica da parte dell'Impero della Chiesa organizzata e militante, che possono aver supportato o condizionato gli imperatori, e in particolar modo Teodosio I, nella loro legislazione 'tollerante', non può escludersi comunque che il lascito dei grandi intellettuali pagani del quarto secolo possa essere residuo a tale scopo nella coscienza dei legislatori e nell'operato delle cancellerie, risultando spesso sottaciuto ma certo più determinante di quanto consuetudinariamente si consideri. Ricorda, infatti, Nock, nel suo classico saggio sulla conversione nel mondo antico, che «il paganesimo degli uomini istruiti aveva in gran parte carattere monoteistico e filosofico [...], un modo di accostarsi al mistero che è al centro dell'universo [...]. Come aveva detto Simmaco nel suo discorso a favore della conservazione dell'altare della Vittoria nell'aula del Senato: "non può esistere una sola strada che porta a un così grande segreto"»,

12 Iust., *apol.* 2.12

13 Nock, *La conversione*, 200.

e conclude citando «uno scambio epistolare tra Agostino vescovo e un certo Massimo, erudito di Madaura [...]. Massimo dice: “Chi di noi è tanto pazzo [...] da negare la certissima esistenza di un Dio supremo che non ha inizio né progenie fisica? Dio è un nome che tutte le religioni hanno in comune»¹⁴.

Bibliografia

DOVERE E., *Ius principale e catholica lex*, Napoli 1999.

FARGNOLI I., *Diritto, religione, politica. Temi di legislazione imperiale tra Decio e Teodosio I*, Milano 2023.

FARGNOLI I., *Tra religione tradizionale e impulsi cristiani: il percorso normativo di un giovane imperatore*, in I. Fagnoli, *Diritto, religione, politica*, 81 ss. (=AARC 18 [2012] 87 ss.).

FARGNOLI I., *Olim pro religione catholicae sanctitatis. Sulla datazione di una legge di Graziano*, in I. FARGNOLI, *Diritto, religione, politica*, 105 ss. (=Studi in onore di Remo Martini, Milano 2008, 1017 ss.).

FARGNOLI I., *La duplice conservazione di un testo normativo in tema di eresia: summus error o scelta consapevole dei compilatori?*, in I. FARGNOLI, *Diritto, religione, politica*, 125 ss. (=Droit, religion et société dans le Code Théodosien. 3èmes Journées d'études sur le Code Theodosien, a cura di J.-J. Aubert - P. Blanchard, Genève 2008, 67 ss.).

FARGNOLI I., *'Many Faiths, one Emperor'. Remarks about the Religious Legislation of Theodosius the Great*, in I. FARGNOLI, *Diritto, religione, politica*, 145 ss. (=RIDA 52 [2015] 145 ss.).

GAUDEMET J., *Orthodoxie et interpolations. A propos de C.Th. XVI,1,4 et XVI,4,1*, in *Études de droit romain*, I, Napoli 1979, 303 ss.

LEPORE P., *Un problema ancora aperto: i rapporti legislativi tra Oriente ed Occidente nel tardo Impero romano*, SDHI 66 (2000) 343 ss.

NOCK A.D., *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Roma-Bari 1974.

14 *Ibidem*, 203.