

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Le sfide della transdisciplinarietà

Antonio AUTIERO

Donata HORAK

José Tolentino de MENDONÇA

Giorgio NACCI

Armando NUGNES

Leonardo PARIS

Sergio RONDINARA

Francesco ZACCARIA

Emmanuel ALBANO

Antonio BERGAMO

Vincenzo DI PILATO

Marco GALLO

Roberto MASSARO

Francesco SCARAMUZZI

1 ANNO X
GENNAIO / GIUGNO 2024





Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Roberto MASSARO

Vicedirettore

Eleonora PALMENTURA

Comitato di redazione

Emmanuel ALBANO – Paolo CONTINI –
Vincenzo DI PILATO – Antonio FAVALE –
Eleonora PALMENTURA –
Francesco ZACCARIA

Segretario di redazione/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Eventuali proposte di articoli e recensioni
vanno spedite all'indirizzo:
aph@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'in-
dirizzo <https://www.facoltateologica.it/info/apulia-theologica>*

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
il Portico SpA
Via Scipione Dal Ferro 4
40138, Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
abbonamenti@ilporticoeditoriale.it

Abbonamenti 2024

Italia € 51,00
Italia annuale enti € 64,00
Europa € 71,00
Resto del Mondo € 81,00
Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul c.c.p. 1064131699
intestato a Il Portico SpA*

ISSN 2421-3977

Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014

Editore

il Portico SpA
via Scipione Dal Ferro 4
40138, Bologna
www.dehoniane.it
EDB®

Stampa

LegoDigit srl, Lavis (TN) 2024

1 ANNO X – GENNAIO / GIUGNO 2024

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Le sfide della transdisciplinarietà

a cura di Giorgio Nacci



SOMMARIO

ROBERTO MASSARO <i>Editoriale</i>	»	5
FOCUS		
ROBERTO MASSARO (a cura di) <i>«Essere sensibili al fermento».</i> <i>Intervista al cardinale José Tolentino de Mendonça</i> <i>Prefetto del Dicastero per la cultura e l'educazione</i>	»	7
SERGIO RONDINARA <i>La metodologia transdisciplinare tra sfide e opportunità</i>	»	15
FRANCESCO ZACCARIA <i>La transdisciplinarietà per superare la separazione</i> <i>tra teoria e prassi in teologia?</i> <i>I possibili apprendimenti dallo sviluppo epistemologico</i> <i>della teologia pratica</i>	»	35
GIORGIO NACCI <i>Transdisciplinarietà e formazione teologica:</i> <i>la proposta di un méthodos</i>	»	51
ARMANDO NUGNES <i>Formazione teologica e formazione permanente:</i> <i>una relazione da (ri)scoprire.</i> <i>Per un ripensamento nell'ottica della conversione missionaria</i>	»	65
DONATA HORAK <i>Istituzioni «de-formative»</i>	»	89
ANTONIO AUTIERO <i>La transdisciplinarietà come sfida.</i> <i>La teologia nel dialogo tra istituzioni accademiche</i>	»	103
LEONARDO PARIS <i>Rinnovare la formazione teologica in Italia:</i> <i>quali strade percorribili e quale futuro</i> <i>per le istituzioni accademiche?</i>	»	117

STUDI

EMMANUEL ALBANO

*Archetipiche incomprensioni.**Note sui frammentari indizi sulle origini della controversia ariana ... » 131*

ANTONIO BERGAMO

*L'intelligenza artificiale nello spazio aperto**di un umanesimo della reciprocità » 155*

VINCENZO DI PILATO

*Chiesa, vangelo, culture.**Il contributo di Pierre Hauptmann in Gaudium et spes, n. 58 » 175*

FRANCESCO SCARAMUZZI

*Dal concetto di «religione pubblica»**alla nascita della «teologia pubblica».**Un breve approfondimento » 193*

MARCO GALLO - ROBERTO MASSARO

*Benedire il peccato?**Considerazioni etiche, liturgiche e pastorali**sulla dichiarazione Fiducia supplicans » 213*

RECENSIONI..... » 233

EMMANUEL ALBANO*

Archetipiche incomprensioni *Note sui frammentari indizi sulle origini della controversia ariana*¹

1. Archetipici fraintendimenti

1.1. Parole e sistemi

Nella sua avventura intellettuale di docente e ricercatore di patristica il prof. Maurice Wiles – decano del Clare College Cambridge tra il 1959 e il 1967 – intitolò una delle sue ricerche *Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries*². In essa provava a ricalcare i passi dell'incedere ripetitivo – modello ereticale archetipico – dell'eresia ariana durante i secoli nella storia della chiesa. Non è questo il senso col quale vorrei introdurre il mio approfondimento che si riferisce all'arianesimo come archetipica incomprensione. Cioè come incomprensione sul concetto di ἀρχή, la cui interpretazione portava con sé differenze che forse non erano *tutte* così evidenti ai contendenti.

L'impressione che si ha leggendo i testi – non molti a dire il vero – che si rifanno all'origine della *querelle* che portò al concilio di Nicea è che il dialogo tra le parti fu non poco disturbato. E non solo per una certa animosità che si allargò a macchia d'olio, quanto anche per un confronto che sembrava non cogliere autenticamente le prospettive reciproche di pensiero. A questo va aggiunta l'incertezza che deriva dalla scarsità di fonti e che introduce nello studio di questa vicenda una non piccola quota interpretativa dei fatti.

* Docente di Patrologia presso la Facoltà Teologica Pugliese di Bari (kerukos@gmail.com).

¹ L'articolo è lo sviluppo dell'intervento tenuto alla tavola rotonda del workshop *Nicea e la filosofia* organizzato dall'Istituto Genesis dell'Università vita-salute San Raffaele di Milano, nei giorni 27-28 novembre 2023. Il workshop è il primo di due momenti di approfondimento su Nicea organizzati in collaborazione con la Facoltà Teologica Pugliese. Entrambi i momenti portano il titolo: *Le molte vie per Nicea*.

² M. WILES, *Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries*, Clarendon Press, Oxford 1996.

In questo contributo ci soffermeremo su alcune delle primissime testimonianze della questione ariana: ovvero le lettere pervenuteci di Alessandro e Ario. Proveremo a evidenziare le differenziazioni tra le posizioni dei contendenti, mettendone in luce non solo le nozioni – filosofiche o teologiche che siano – di base, ma anche il «sistema interpretativo»³. Sembrerebbe che, seguendo la terminologia di Ricoeur, il «mondo del testo»⁴ dei primi personaggi in questione fosse il medesimo. Era il medesimo tra Origene interpretato, Ario interpretante e il vescovo di Alessandro che controbatteva. Non era certamente il medesimo quel *sistema interpretativo*, la cui diversità tra i contendenti provocò non solo le differenze teologiche, ma anche – e forse soprattutto – quelle divergenze che condussero ad attribuire ai propri interlocutori ciò che non solo non avevano detto, ma che mai si sarebbero sognati di pensare.

Il sistema interpretativo sembrerebbe dunque costituire in questo confronto tra le parti l'orizzonte – spesso invisibile – all'interno del quale una serie di dati, pur condivisi nel loro significato, assumono un senso diverso. Ma più che spiegarlo teoricamente sarebbe forse meglio osservarlo dalle parole dei nostri protagonisti.

1.2. Limiti storiografici

Oltre a queste difficoltà dobbiamo però rilevare evidenti limiti storiografici che chiedono necessariamente prudenza nell'interpretazione dei dati pervenuteci. Che, per la loro incompletezza, vanno accostati con prudenza. Si tratta di testi di natura polemica, che riflettevano

³ Lo studioso rumeno I. Culiănu – esperto di analisi dei miti occidentali – pone la differenza tra contenuti e sistema interpretativo. Ove, mentre i primi possono essere descritti, il secondo rimane sfuggente. Esso viene descritto come una «presenza tacita per non dire occulta, ma anche oggettiva e inesorabile, si mostra furtivamente in tutta la sua complessità, per sottrarsi di colpo allo sguardo del ricercatore il quale, per poter praticare la storia delle idee, è chiamato a vedere non già solo ciò che si mostra di per sé, vale a dire le stesse idee, ma per l'appunto ciò che non si mostra, i nessi segreti che collegano le idee alla volontà invisibile del tempo, loro regista» (I. CULIANU, *Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484*, Bollati Boringhieri, Milano 1987, p. 26).

⁴ «Quando infatti non si vuol più definire l'ermeneutica come ricerca dell'altro e delle sue intenzioni psicologiche che si celano dietro al testo, ma nemmeno si intende ridurre l'interpretazione ad una scomposizione di strutture, risulta inevitabile chiedere che cosa ci sia ancora da interpretare. Ritengo, ed è questa la mia risposta, che l'interpretazione debba consistere nell'esplicitare quel modo di essere al mondo che si dispiega davanti al testo» (P. RICOEUR, «La funzione ermeneutica della distanziazione», in *Id.*, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1983, p. 73).

l'animosità e la forza delle convinzioni. Come delle reciproche rappresentazioni⁵. E dunque delle incomprensioni.

Accanto a questi le vie interpretative hanno percorso tragitti a noi non noti. Non sappiamo, per esempio, quale sia stata l'origine dell'ermeneutica origeniana di Ario. Come in genere ci sono ignote le traiettorie delle variegata ermeneutiche del pensiero origeniano nell'oriente cristiano. Inoltre potremmo ipotizzare – come riconosce Prinzi-valli – che gli esiti diversi dell'insegnamento di Origene non fossero solo espressione di variata interpretazione, ma anche – e forse maggiormente – «del modo in cui questo insegnamento, conosciuto dai più per sentito dire o per frammenti, interagiva con diversi contesti culturali»⁶. A questo va aggiunto il fatto che la nostra conoscenza scarseggia anche per quello che riguarda l'evoluzione della controversia e la convocazione del sinodo ecumenico a Nicea⁷.

Per tutti questi motivi le nostre riflessioni dovranno necessariamente risentire di un alto grado di incertezza. Che però non ci impedirà di provare a inquadrare in maniera più ampia la questione che nella disputa tra Ario e Alessandro trovava solo una manifestazione di una crisi dalla portata molto più ampia.

2. La prospettiva di Origene

2.1. Primariamente

Partiamo dal grande Origene. Il gigante di Alessandria aveva impostato la comprensione della Scrittura sulla base di una risposta al mondo gnostico. Per lui i contenuti nascosti nelle Scritture riguarda-

⁵ La professoressa Prinzi-valli nella relazione di apertura del convegno annuale della Facoltà Teologica del Triveneto per l'anno accademico 2023-2024, dal titolo *Nicea andata e ritorno. Traiettorie di un concilio*, rileva l'evidenza che «mettendo a confronto le lettere di Ario a Eusebio di Nicomedia e quella di Alessandro ad Alessandro di Bisanzio ricaviamo non solo le principali accuse ma anche che entrambi, Ario e Alessandro, si sentirono reciprocamente aggrediti, salvo il fatto che il vescovo aveva il coltello dalla parte del manico». Pertanto i due si presentano a vicenda «in maniera caricaturale» (E. PRINZIVALLI, «Per un inquadramento storico-teologico del primo concilio di Nicea». Si ringrazia la professoressa per l'anteprima del testo che sarà pubblicato nell'ambito degli atti del convegno su *Studia patavina*).

⁶ PRINZIVALLI, «Per un inquadramento storico-teologico del primo concilio di Nicea».

⁷ In tal senso, andando contro corrente rispetto alla *vulgata*, Pietras ha supposto che la convocazione di Nicea I non abbia avuto ragioni primariamente teologiche. Ma che queste – sottovalutate da Costantino – siano esplose cammin facendo. Su questo cf. H. PIETRAS, «Le ragioni della convocazione del concilio Niceno da parte di Costantino il Grande. Un'investigazione storico-teologica», in *Gregorianum* 82(2001)1, pp. 5-35; Id., *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, GBP, Roma 2021.

vano «*primariamente* (προηγουμένως) gli ineffabili misteri della condizione umana». Solo in seconda battuta, dal momento «che le anime non possono attingere la perfezione se non hanno conoscenza profonda ed esatta di Dio, *in primo luogo* (ὡς προηγούμενα) è stata disposta come essenziale la conoscenza di Dio e del suo unigenito»⁸. Non sfugge al lettore la duplice avverbiazione tassonomica. Duplice e simmetrica. Che mette in relazione la conoscenza di Dio e quella dell'uomo. Facendo tuttavia comprendere che se la prima è necessaria e propedeutica per comprensione della seconda, è quest'ultima che costituisce il vero obiettivo della trattazione. E in fondo della teologia origeniana, che intende rispondere al mito gnostico del pleroma con un aggiustamento che ne possa correggere le esasperazioni antropologiche e teologiche.

2.2. Il Principio delle vie del Signore

Da questo punto di vista, come Simonetti ha fatto osservare, Origene non è tanto interessato ad approfondire il rapporto tra Dio e la Sapienza, quanto a indagare la relazione tra il mondo e la Sapienza, per il fatto che essa costituisce nei confronti del mondo stesso il «principio delle vie del Signore»⁹. Nonostante questo, la citazione di Pr 8,22-25 mostra abbastanza chiaramente la terminologia che Origene affianca all'ἐπίνοια di Sapienza. Se infatti questi da un lato non ha nessun problema a definire la suddetta κτίσις ο κτίσμα¹⁰, dall'altro egli intende tale termine in piena equivalenza con γεννάω e γέννημα, dimostrando di essere consapevole dell'equivocità del termine κτίσις/κτίσμα/κτίζω per definire la generazione Figlio¹¹.

Allo stesso modo ci sembra importante sottolineare come il nostro autore per meglio connotare la generazione del Figlio utilizzi piuttosto la citazione di Pr 8,25 nella quale egli può far notare – mediante il verbo γεννάω – la caratteristica di una generazione sempre presente e dunque eterna¹².

⁸ ORIGENE, *I Principi* IV, 2, 7 (ed. it. UTET, Torino 1968).

⁹ Unica eccezione a tale ragionamento è rilevata in *Prin* I,2,2, che Simonetti interpreta come interpolazione del traduttore Rufino (cf. M. SIMONETTI, «Sull'interpretazione patristica di Prov. 8,22», in Id., *Studi sull'arianesimo*, Studium, Roma 1965, p. 23).

¹⁰ Cf. ORIGENE, *Commento a Giovanni* I,34,243-244 (ed. it. UTET, Torino 1968).

¹¹ «Et totius creaturae Deum et Sapientiam, quae est initium viarum Dei antequam aliquid fieret, ante saecula fundatam, atque ante omnes colles generatam» (PANFILO, *Apologia* 554, B13, dove si può osservare l'accostamento del termine *fundatam* del v. 23 a *generatam* del v. 25).

¹² In coerenza con questa interpretazione Simonetti fa notare come in un frammento catenario attribuito ad Origene (cf. *Nova Patrum Bibliotheca* 7,2,15) si può rilevare

3. Ario legge Origene: il conflitto tra temporalità ed eternità

3.1. Generazione e sostanza

Ario si accosta alla lettura di Origene in un periodo completamente diverso da quello del suo maestro. Ove la minaccia gnostica faceva decisamente meno paura. E dove le riflessioni teologiche erano focalizzate totalmente sulla relazione tra il Padre e il Figlio. In un contesto fortemente esasperato dal confronto serrato tra la teologia del Logos e quella di stampo monarchiano. E che aveva prodotto ben prima di lui diverse occasioni di confronto. Prima delle quali, la questione dei due Dionigi che, proprio in ambito alessandrino, precedeva non di molto la definitiva esplosione della questione che fu definita ariana.

Ma la questione ariana non si dipana tra esponenti della teologia del Logos e della teologia monarchiana. Sia Ario che il suo vescovo Alessandro sono entrambi teologi di matrice origeniana e condividono del comune maestro tante nozioni. Non probabilmente l'orientamento della loro speculazione.

Per osservare la divergenza di sistemi interpretativi ci accostiamo alla lettera che Ario scrive al suo amico Eusebio di Nicomedia, all'interno della quale denuncia l'empietà di Alessandro. Di tale «empietà» – o almeno della convinzione di essa – ci occuperemo più avanti. Qui ci avviciniamo all'interpretazione del pensiero origeniano che Ario esprime.

4. Tali empietà non possiamo neppure stare a sentire, anche se gli eretici ci minacciano mille morti. Ma noi che cosa affermiamo, pensiamo, abbiamo insegnato e insegniamo? Il Figlio non è ingenerato (οὐκ ἔστιν ἀγέννητος) né in alcun modo è parte dell'ingenerato (οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου) né deriva da un sostrato (οὔτε ἐξ ὑποκειμένου); ma per volere e decisione del Padre è venuto all'esistenza (ὑπέστη) prima dei tempi e dei secoli, pienamente Dio unigenito, inalterabile (πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος).

5. E prima di essere stato sia generato (γεννηθῆ) sia creato (κτισθῆ) sia definito sia fondato (θεμελιωθῆ) (Pr 8,22-25), non esisteva (οὐκ ἦν). Infatti non era ingenerato (ἀγέννητος). Veniamo perseguitati perché abbiamo detto: «Il Figlio ha principio (ἀρχὴν), mentre Dio è senza principio (ἄναρχος)». Per questo siamo perseguitati, e perché abbiamo detto: «Deriva dal nulla (ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν)». Così abbiamo detto, in quanto non è né parte di Dio né deriva da un sostrato. Per questo siamo perseguitati¹³.

un'interpretazione di Pr 8,22 ove l'*ousia* della Sapienza è definita eterna. Su questo si veda il già citato SIMONETTI, «Sull'interpretazione patristica di Prov. 8,22», p. 24.

¹³ ARIO, *Lettera a Eusebio di Nicomedia 2-5*, in M. SIMONETTI, *Il Cristo*, vol. II, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 2009.

Le prime osservazioni sono terminologiche. E fanno parte di quello che Ricoeur definisce «mondo del testo». Ario è preoccupato di scongiurare la generazione del Figlio come frutto di una partizione (μέρος) del Padre o come la derivazione da qualcosa di già esistente-creato (ἐξ ὑποκειμένου). Una generazione alla maniera delle emanazioni platoniche, partizionanti la sostanza del generante. Qui siamo in piena concordanza col pensiero di Origene¹⁴. Così come il suo maestro¹⁵, Ario prova a evitare la generazione per sostanza¹⁶, preferendogli quella per volontà del Padre. Il Figlio è, infatti, generato «per volere e decisione del Padre». E anche qui la terminologia ricalca quella del maestro alessandrino: egli «è venuto all'esistenza (ὑπέστη) prima dei tempi e dei secoli, pienamente Dio unigenito, inalterabile»¹⁷.

3.2. Generazione e ἀρχή

Avvicinandosi al concetto di generazione Ario usa ancora una terminologia che è origeniana. La generazione è legata al principio, laddove ἀρχή della generazione del Figlio è chiaramente il Padre. Pertanto, ne consegue logicamente che «il Figlio ha principio (ἀρχήν), mentre Dio è senza principio (ἄναρχος)». In altre parole, per Ario l'essere generato o ingenerato è collegato al fatto di avere o meno una ἀρχή. E anche questo è in piena sintonia con il pensiero origeniano.

Ma la storia non finisce qui. Per garantire questo tipo di generazione Ario dice qualcosa che Origene non direbbe mai. Egli afferma che «prima di essere stato sia generato (γεννηθῆν) sia creato (κτισθῆν) sia definito sia fondato (θεμελιωθῆν), non esisteva (οὐκ ἦν)». Qui bisogna fermarsi un momento e osservare innanzitutto l'uso di tre termini che appartengono alla famosa citazione di Pr 8,22-25, testo tanto utilizzato nella controversia ariana. In esso compare una simmetria tra il termine γεννάω e κτίζω. Simmetria che Origene aveva risolto coniugandola dal punto di vista di una generazione eterna e allontanandola dal concetto di creazione, legato invece alla temporalità.

¹⁴ Sulla confutazione origeniana rispetto alla generazione al modo degli stoici cf. ORIGENE, *I Principi* 1,2,6.

¹⁵ La problematicità della generazione mediante la sostanza è una comprensione materiale della stessa. E dunque la potenziale postulazione di una diminuzione della sostanza del generante nell'atto generativo del generato. Su questo Origene è chiaro. Cf. ad es. *Commento a Giovanni* 20,157-159.

¹⁶ Cf. ARIO, *Lettera ad Alessandro di Alessandria* 4.

¹⁷ Sulla convergenza dell'espressione di Ario con quella di Origene sulla generazione che avviene per volontà del Padre cf. ORIGENE, *I Principi* 1,2,6.

La riflessione di Ario sembrerebbe andare in una direzione diversa. La frase che il Figlio prima della generazione «non era» significa negare alla generazione il valore di eternità che Origene postulava. Cosa implicasse questa negazione non è semplicissimo dirlo. Una tentazione facile sarebbe quella di dare a questa generazione – e dunque all'ἀρχή divino – una coniugazione temporale, e non soltanto ontologica al modo di Origene. Questo, tuttavia, negherebbe quello che Ario riferisce – più di una volta¹⁸ – affermando che il Figlio è «venuto all'esistenza (ὑπέστη) prima dei tempi e dei secoli (πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων)». Si potrebbe pensare che qui Ario stia cercando di salvaguardare – pur all'interno di una generazione di carattere ontologico – il valore primario dell'ἀρχή¹⁹. Ma senza considerare fino in fondo le implicazioni di questo tentativo. E forse senza avere gli strumenti filosofici adeguati per definire un concetto di generazione che rimanendo fuori dalla temporalità – e dunque dalla creazione – eviti quella simultaneità/coeternità tra principio e principiato che gli sembrava non rispettare il primato dell'ἀρχή.

Si tratti o meno di una generazione dai connotati più o meno creaturali, sta di fatto – ed è quello che per il momento ci limitiamo a osservare – che la riflessione di Ario si allontana da quella di Origene. E così, i suoi presupposti – non molto esplicitati – pesano non poco sul dialogo con Alessandro.

4. Ario legge Alessandro: il conflitto tra generazione e ingenerazione

4.1. Generazione ed eternità?

Ne è riprova la lettura che lo stesso Ario fa delle parole di Alessandro, che sembrano ricalcare con maggior fedeltà il pensiero del maestro Origene. Alessandro continua a comprendere – origenianamente – la generazione del Figlio postulandone il suo carattere eterno. Questo

¹⁸ Un'altra conferma di questo si ritrova nella lettera di Ario ad Alessandro. In essa il prete alessandrino scrive: «[...] invece il Figlio, generato dal Padre fuori dal tempo e creato e fondato (Pr 8,22-25) prima dei tempi (πρὸ αἰώνων) non esisteva prima di essere stato generato (οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι), ma generato fuori dal tempo prima di tutte le cose (ἀχρόνος πρὸ πάντων γεννηθείς), egli solo ha derivato l'essere sussistente dal Padre» (ARIO, *Lettera ad Alessandro di Alessandria* 4).

¹⁹ Su questo Cantalamessa fa notare che «la stessa famosa espressione ariana "C'era un tempo in cui non c'era" è ripresa dalla discussione medioplatonica (Attico, Albino, Filone), dove essa era riferita al cosmo-figlio di Dio del *Timeo*, cioè, in sostanza, al Dio secondo» (R. CANTALAMESSA, «La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al concilio di Nicea», in *Gregorianum* 62[1981]4, p. 646).

carattere è ancora una volta quello che fa problema ad Ario. Lo si evince chiaramente dalla perplessità che questi manifesta rispetto alle parole – seppur riportate – del suo vescovo:

2. [...] il vescovo aspramente ci tormenta, ci perseguita e usa contro di noi ogni mezzo, sì che ci ha scacciato dalla città quali uomini senza Dio. Il motivo è che non siamo d'accordo con lui che afferma pubblicamente: «Sempre Dio sempre il Figlio, insieme il Padre insieme il Figlio, il Figlio coesiste con Dio senza essere stato generato (ἀγεννήτως), generato da sempre (ἀειγεννής), ingenerato-generato (ἀγεννητογενής). Né nel pensiero né di un solo istante Dio precede il Figlio. Sempre Dio sempre il Figlio. Il Figlio deriva proprio da Dio (ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός)».

3. E poiché Eusebio, il tuo collega di Cesarea, Teodoto, Paolino, Atanasio, Gregorio, Aezio e tutti gli orientali affermano che Dio, senza avere inizio, preesiste al Figlio (προὔπάρχει ὁ θεός τοῦ υἱοῦ ἀνάρχως), tutti sono stati condannati, eccetto Filogonio, Ellanico e Macario, eretici ignoranti i quali sostengono, uno che il Figlio è eruttazione, un altro emissione, un altro ingenerato insieme col Padre²⁰.

Colpisce in questa disamina di Ario la creazione di neologismi dal carattere ossimorico. Ario attribuisce all'idea di generazione di Alessandro la postulazione di un «*sempre Dio sempre il Figlio, insieme il Padre insieme il Figlio*». Tale connotazione di *sempre-insieme* – ἀεί e ἅμα – per Ario significa, tuttavia, in modo inequivocabile co-esistenza (coeternità direbbe Origene) e *dunque* in-generazione. Tale passaggio è il vero problema – implicito? – della discussione. Per il presbitero alessandrino, infatti, non si può dare la generazione divina senza la postulazione di una *differenza* che renda ragione della distinzione tra generato e generante. E questa differenza deve presentare caratteri che negano la co-eternità. Nella sua concezione una sorta di simultaneità che nega l'essenza propria dell'ἀρχή.

Riprova di questo è il fatto che le parole di Alessandro appaiono ad Ario come auto-contraddittorie: il Figlio secondo la teologia del suo vescovo risulterebbe così descritto come ἀγεννητογενής. Cioè *ingenerato-generato*. Postulato cioè come generato, ma di fatto ingenerato per la sua coeternità con il Padre. La qual cosa non sarebbe neanche nuova, in quanto – come ricorda Prinzivalli – «l'accusa di Ario ad Alessandro ricalca infatti quella a Origene riportata come prima nell'*Apologia* di Panfilo ed Eusebio: "quod dicunt eum innatum dicere Filium Dei"»²¹.

²⁰ ARIO, *Lettera a Eusebio di Nicomedia* 2-5.

²¹ PANFILO, *Apologia pro Origene* 87, in SC 464, p. 154, citato in E. PRINZIVALLI, «Per un inquadramento storico-teologico del primo concilio di Nicea».

4.2. Eternità e sostanza

Il collegamento tra ingenerazione e coeternità sembra essere associato da Ario – nella sua lettera a Eusebio di Nicomedia – ad alcune dottrine condannate come eretiche. Dottrine che *nessuno* accoglie perché «tutti gli orientali» dicono che προῦπάρχει ὁ θεός τοῦ υἱοῦ ἀνάρχως. Ritorna qui nelle forme verbale e avverbiale la radice del problema: ἄρχή. Dio preesiste in modo a-principiato, laddove viene ancora rimarcata l'associazione tra pre-esistenza e principio. La negazione di questa associazione è collegata a dottrine considerate eretiche anche se molto diverse tra loro²². La soluzione è la postulazione di una generazione che ammetta una *differenziazione* tra Padre e Figlio e di conseguenza una sostanza del Figlio che venga generata/creata dal nulla.

5. Ario oltre il medioplatonismo? Tra generazione e sostanza

Ora, la divergenza tra Ario ed Alessandro più che con i concetti, ha a che fare con il loro *uso*. Con il *sistema di pensiero* nel quale essi sono inseriti. È questo che li separa enormemente. E che rende il loro dialogo poco trasparente. Il prete alessandrino rimane, infatti, fortemente debitore di un retaggio medioplatonico. Un retaggio che esasperava enormemente il legame – di origeniana memoria²³ – tra il Logos e le creature. Tale avvicinamento cosmologico è la vera causa del dissidio. In quanto incide sulla dimensione soteriologica²⁴, implica la necessità di

²² Chi lo nega parla di una eruttazione, emissione o ingenerazione. Proprio questa ultima notazione fa emergere un'associazione nel pensiero di Ario che collega la coeternità a una generazione che avviene come ἐρύγη, προβολή ο συναγέννητος. L'ultimo termine dice una con-ingenerazione e ribadisce l'accusa ad Alessandro. Il primo fa riferimento alla generazione intesa al modo dei monarchiani, che negavano una sussistenza individuale al Figlio. La seconda rimandava alla generazione intesa al modo degli gnostici che con il modello delle sigizie l'assimilavano al modello animale. Ad essi Origene si era opposto proponendo una generazione «come la volontà procede dall'intelletto» (*Prin* I,2,6).

²³ Cf. C. MORESCHINI, *Storia del pensiero tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013, p. 475. In modo particolare il problema di questa tradizione era incentrato sulla salvaguardia della trascendenza di Dio.

²⁴ La questione soteriologica in Ario è dibattuta. Cantalamessa, in accordo con tanti, sottolinea che la «valenza prevalentemente cosmologica che il Logos aveva nella speculazione greca [...] portò con sé un inevitabile calo della tensione soteriologica del messaggio cristiano, a vantaggio della sua dimensione cosmologica e rivelatrice». Questo portò un «riflesso negativo» rispetto al «dogma della divinità di Cristo». Infatti «l'attrazione reciproca tra Logos e creazione tende [...] (in forza dell'identificazione operata tra i concetti di Logos e Figlio di Dio), a legare la generazione del Figlio alla creazione

un maggior distanziamento tra il Padre generante e il Figlio generato e la conseguente accentuazione della trascendenza del primo²⁵.

Di trascendenza – e dunque indicibilità – Ario aveva scritto nella *Thalia*²⁶, poemetto in versi del quale sono pervenuti soltanto due frammenti²⁷, uno dei quali incentrato proprio su questo tema. In esso Ario esasperava – probabilmente sulla base di *Timeo* 28c – a tal punto la trascendenza del Padre da renderlo iniconoscibile – e indicibile – al Figlio stesso: «per il Figlio, il Padre è inesprimibile (ἄρρητος), perché il Padre per se stesso è quello che è»²⁸. E così giungendo alla postulazione

del mondo, intaccandone così il carattere necessario ed eterno» (CANTALAMESSA, «La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al concilio di Nicea», p. 641).

²⁵ Come Moreschini nella sua *Storia del pensiero tardo-antico* fa notare, la questione ariana può essere compresa come incontro tra la filosofia medioplatonica e la speculazione cristiana antecedente. Se in questa si riscontra la tendenza a concepire il Logos come principiato (dal Padre) e allo stesso tempo eterno, dall'altro in ambito medioplatonico questo secondo Dio non era trascendente, caratteristica del primo Dio soltanto. Anzi la sua esistenza era considerata primo stadio della creazione (le idee divine) e mediazione del secondo stadio. In opposizione a questa concezione «Origene aveva introdotto la dottrina dell'eterna generazione del Logos» (p. 478), senza tuttavia abbandonare la postulazione di una relazione tra l'origine del Logos e l'origine delle creature razionali. La mediazione del grande dottore alessandrino però non faceva scomparire le tensioni tra il primo Dio e il secondo – che dovevano essere oggetto della riflessione all'interno del medioplatonismo – e giunse «al punto di rottura con Ario» (p. 479). Questi «accentuò, infatti, una tendenza della teologia che era già presente nel medioplatonismo» (*ivi*).

²⁶ Passi significativi della *Thalia* sono trasmessi a noi da Atanasio in *De Synodis* 15 ed in *Oratio contra Arianos* 1,5-6 e 9,1. Su questo cf. G. CORTI, «Il prologo della “Thalia” di Ario in Atanasio», in *ACME - Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano* 61(2008)1, pp. 319-336.

²⁷ Noi ci occuperemo soprattutto del *De Synodis* 15. Rispetto al frammento presente in *Oratio contra Arianos* 1,5-6 e 9,1, facendo riferimento alle allusioni scritturistiche – ben più fondate a suo avviso rispetto alle osservazioni psicologizzanti di Williams e Metzler –, Corti rileva da parte di Ario un loro forte uso in chiave polemica contro il vescovo Alessandro. Uso che denuncia la sua incapacità di governo (G. CORTI, «Il prologo della “Thalia” di Ario in Atanasio», p. 325), l'inettitudine intellettuale di lui e di quelli che lo circondano (p. 326), come anche la sua prepotente incapacità di dialogo (p. 327). Per questo motivo Corti interpreta – più decisamente di Metzler o Williams – l'acrostico κατὰ τοῦ – che i versi di *Thalia* tramandati in *Oratio contra Arianos* – come un riferimento «contro qualcuno, e costui non può essere che il suo vescovo» (p. 329). Gli autori citati da Corti sono: R. WILLIAMS, «The Quest of the Historical Thalia», in R.C. GREGG (a cura di), *Arianism. Historical and Theological Reassessment*, Catholic University of America Press, Cambridge (MS) 1985, pp. 1-35; K. METZLER, «Ein Beitrag zur Rekonstruktion der *Thalia* des Arius (mit einer Neuedition wichtiger Bezeugungen bei Athanasius)», in Id. – F. SIMON (a cura di), *Ariana et Athanasiana. Studien zur Überlieferung und zu philologischen Problemen der Werke des Athanasius von Alexandrien*, Verlag für Sozialwissenschaften, Opladen 1991, pp. 11-45.

²⁸ «Dio, in quanto è, è inesprimibile (*arrhetos*) per tutti; noi però lo definiamo “in-generato”, perché nella sua natura egli non è generato. Noi lo cantiamo come “privo di

della non esistenza *ab eterno* del Figlio: «sappi che la monade c'era, ma la diade non c'era, prima che essa iniziasse la propria esistenza»²⁹.

Trascendenza e indicibilità si incontravano nella relazione tra il Padre e il Figlio mediante la categoria di *generazione*. Proprio in questa concezione frizionavano tra loro le nozioni bibliche e quelle medioplatoniche³⁰. Un incrocio che, come ricorda Ricken, aveva radici lontane³¹ e che adesso doveva affrontare la maturazione del concetto dei γεννητά in ambito sia cristiano che medioplatonico³², in un momento in cui con l'arianesimo tale *querelle* entra nello «stadio acuto»³³. Si tratta di una fase testimone di un vero e proprio travaglio intellettuale e la cui comprensione risulta ad oggi scivolosa e incerta.

Forse è per questo che Cantalamessa, criticando Ricken, afferma che Ario non riesce a superare la sua visione medioplatonica per avvi-

inizio", a causa di colui che ha un'origine. Lo veneriamo come eterno a causa di colui che è nato nel tempo. Sufficiente è la prova che Dio è invisibile a tutti. Per coloro che hanno avuto un'origine attraverso il Figlio e per il Figlio stesso egli è il medesimo invisibile. In breve: per il Figlio, il Padre è inesprimibile (*arrhetos*), perché il Padre per se stesso è quello che è. Questo significa che egli non può essere detto, cosicché il Figlio non può esprimere nessuna delle affermazioni che servono a comprendere la natura di Dio. È impossibile, infatti, per il Figlio cercare il Padre, il quale è in se stesso» (ARIO, *Thalia*, citato in ATANASIO, *I sinodi* 15,3 in MORESCHINI, *Storia del pensiero tardo-antico*, p. 475).

²⁹ ARIO, *Thalia*, citato in ATANASIO, *I sinodi* 15,3. Dove «diade» è il Figlio. Si ripropone dunque l'assunto che il Figlio prima della sua esistenza «non era».

³⁰ Per una prima disamina del possibile retroterra filosofico di Ario – oltre ai testi sopracitati – cf. R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God: the Arian Controversy, 318-381*, Baker Academic Press, Edinburgh 1988, pp. 84-94.

³¹ «E io adesso servendomi di pochi esempi cercherò di dimostrare che la teologia prenicena ha trasferito le categorie dell'ambito intermedio platonico al Logos giovanneo, e con questo lascio aperta la questione se e in quale misura gli apologeti e gli alessandrini abbiano corretto la tendenza insita in questo complesso di concetti con affermazioni diverse. Per me tutto dipende dal mettere in evidenza che essi hanno accettato la comprensione cosmologica dell'essere del platonismo medio e che così esisteva il continuo pericolo che lo schema mentale adottato per l'interpretazione del kerygma sviluppasse la dinamica insita in esso e alterasse il messaggio cristiano della salvezza» (F. RICKEN, «Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus», in *Theologie und Philosophie* 44[1969], pp. 321-341; tr. it. «L'homousios di Nicea come crisi del platonismo antico», in *La storia della cristologia primitiva*, Paideia, Brescia 1986, p. 96).

³² Come fa osservare Ricken, il platonismo medio non era arrivato a una spiegazione delle realtà generate, dei γεννητά. E questo tanto più difficilmente quanto almeno fino ad Atanasio è evidente la confusione/sovrapposizione terminologica tra ἀγέννητος ἀγέννητος: «Chi pensava nelle categorie del *Timeo*, doveva rinviare il Figlio nell'ambito dei γεννητά (cf. *Tim.* 28c; 34b; 37cd; 40d; 41a). Ma ciò che questo concetto voleva dire, non era spiegato nel platonismo medio. Ciò lo dimostra la disputa scolastica sull'origine eterna e temporale del cosmo» (RICKEN, «L'homousios di Nicea come crisi del platonismo antico», p. 101).

³³ *Ivi*, p. 102. Sullo stesso tema cf. anche CANTALAMESSA, «La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al concilio di Nicea», pp. 645-646.

cinarsi a una visione maggiormente biblica del γεννητός³⁴. Egli rimane attaccato alla «tripartizione dell'essere in: essere trascendente, essere creato ed esser intermediario»³⁵. Accanto a questo è però vero che è possibile avvisare chiare scelte di Ario sulla definizione di questo secondo livello dell'essere. Scelte che potrebbero, al contrario, dire un certo distacco dal sistema medioplatonico³⁶.

Particolarmente interessante è in tal senso confrontare questo dato di Ario con quello che ricorda Ricken³⁷ quando riporta che tra le interpretazioni del γεννητόν del *Timeo*, una postulava «un tempo, in cui non c'era nessun cosmo (ὄντος ποτέ χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος)»³⁸. La menzione è interessante. Soprattutto per la somiglianza con l'espressione di Ario attribuita al Figlio *generato*. Somiglianza, tuttavia, privata dell'aggettivazione e avverbiazione temporale. Per Ario il Figlio è *generato*. Ma non alla maniera del cosmo, la cui *generazione* per il medioplatonismo comprende la temporalità. In lui non c'è traccia di χρόνος, ma solo la menzione di quella *condizione* ἐν ᾧ οὐκ ἦν.

Il significato di questa *sottrazione* andrebbe ben considerato. Forse rivalutando la convinzione secondo la quale Ario cammini con deci-

³⁴ A conferma dello *sbilanciamento* di Ario la denuncia di Atanasio che affermava: «Queste affermazioni intorno al Logos di Dio non sono proprie della dottrina cristiana, ma di quella dei greci» (C. *Arian.* II,28, in PG 26, col. 207A).

³⁵ CANTALAMESSA, «La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al concilio di Nicea», pp. 645-646.

³⁶ Già Williams in realtà vedeva Ario come un filosofo *post-Plotinian* per il suo rapporto con i predicati del Primo principio; cf. R. WILLIAMS, «The Quest of the Historical Thalia», in GREGG (a cura di), *Arianism. Historical and Theological Reassessment*, p. 224.

³⁷ «Secondo la testimonianza di Alcino (Didask. 14; ed. Hermann, p. 169, ll. 26-31), c'erano due interpretazioni per il γεννητόν del *Timeo*. Nell'una esso vuol dire che una volta c'era un tempo in cui non c'era nessun cosmo (ὄντος χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος). Secondo questa concezione, Dio ha fatto l'anima del mondo. La spiegazione opposta intendeva per ἀγέννητος qualcosa che ha una causa più originaria della sua consistenza (τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον). Chi denominava soltanto il Padre come ἀγέννητος si associava all'indirizzo scolastico menzionato per primo, poteva sviluppare una teologia cristiana della creazione. La questione era, se egli con queste categorie fosse in grado anche di apprezzare convenientemente le affermazioni della Scrittura sul Figlio» (RICKEN, «L'homousios di Nicea come crisi del platonismo antico», pp. 101-102). Su questo si veda anche CANTALAMESSA, «La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al concilio di Nicea», p. 646.

³⁸ Si tratta dell'interpretazione di *Timeo* 28b-c, rispetto alla quale Alcino afferma che «quando Platone dice che il cosmo è "generato" (γεννητόν), ciò non va inteso nel senso che ci fu un tempo in cui il cosmo non esisteva (ὄντος ποτέ χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος), ma, piuttosto, nel senso che il cosmo è in perenne divenire αἰεὶ ἐν γενέσει e rivela una causa più originaria della sua stessa esistenza (ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον)» (ALCINO, *Didascalico* XIV,3, in E. VIMERCATI [a cura di], *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2015, p. 641).

sione verso la postulazione di un Figlio creatura³⁹. E prendendo in considerazione l'ipotesi che egli intenda teorizzare qualcosa che non aveva – né a livello teologico né filosofico – ancora avuto una definizione chiara: magari la condizione *ontologica* – non cronologica – del Figlio *generato* nella sua distinzione dalla condizione di eternità del Padre *generante*. In uno stadio intermedio che sarebbe compatibile, come suggerisce Pietras, con la teorizzazione filoniana della creazione del Logos «"nel giorno uno"⁴⁰, così detto per sottolineare che non appartiene al tempo»⁴¹, la cui creazione appartiene al secondo giorno. E in una impostazione filosofica che non sembrava avere contorni così definiti, quanto piuttosto eclettici⁴².

Da questo punto di vista, lo stupore del prete alessandrino nei confronti dell'incomprensione del suo vescovo farebbe pensare a un reale tentativo – frainteso – di mettere insieme la tradizione cristiana che postulava la divinità del Figlio con la tradizione medioplatonica che stava ancora riflettendo sulla natura e sulla «posizione» del Dio intermedio. Il dubbio che sorge leggendo i testi è che Ario avesse inteso creare con gli strumenti del linguaggio/pensiero esistente – ancora inadde-

³⁹ Secondo Cantalamessa, Ario non risolve la questione, perché in realtà è frenato dal «peso della tradizione ecclesiastica che aveva sempre attribuito al Figlio il titolo di Dio» («La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al concilio di Nicea», pp. 647-648). Egli avrebbe voluto seguire fino in fondo la tradizione medioplatonica, relegando di fatto il Logos tra le creature perché pur definito Dio, questi non poteva essere considerato «vero Dio». L'indizio che Cantalamessa segue è quello riportato da Alessandro che accusa Ario di definire il Figlio «una creatura e una cosa fatta» (*Lettera a tutti i vescovi* 7). Ma non prendendo, tuttavia, abbastanza in considerazione la natura polemica della lettera. E allo stesso tempo l'accusa che Eusebio di Cesarea muove al vescovo in quel frammento ritrovato negli atti del Niceno II (cf. nota 47).

⁴⁰ «Quando fu creata la luce [Gen 1,3] e le tenebre si ritirarono per cederle il posto e negli spazi intermedi furono fissati come segni di confine la sera e il mattino, ne conseguì di necessità che s'instaurasse subito la misura del tempo, una misura che il Creatore chiamò "giorno" e non primo giorno, ma giorno "uno", così definito per riflesso dell'unicità del mondo intelligibile che ha natura monadica» (Filone, *La creazione del mondo* 35, in R. RADICE – G. REALE, *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Milano 2005). Su questo Radice commenta: «La Bibbia nella versione dei LXX ha ἡμέρα μία, e cioè "giorno uno", invece che "primo giorno": in questo caso – e solo in questo caso – usa l'aggettivo numerale e non l'ordinale come fa per gli altri giorni della creazione. Questo fatto, che probabilmente dipende da una traduzione letterale dall'ebraico, è usato da Filone come spunto per dichiarare l'assoluta eccezionalità del primo giorno rispetto agli altri dovuta (cf. § 35) al motivo che in questo giorno si crea il mondo intelligibile che per sua natura è monadico e indivisibile» (*ivi*, pp. 86-87, nota 5).

⁴¹ PIETRAS, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, p. 22.

⁴² Per questo motivo Hanson conclude: «He was not without influence from Origen, but cannot seriously be called an Origenist» (HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 98).

guati? – un concetto di Dio-Logos che fosse *ibrido* rispetto alla prima e alla seconda tradizione.

6. Alessandro legge Ario: dalla relazione alla sostanza

6.1. Negazione della divinità?

Che la relazione tra coeternità e ingenerazione sia cosa esplicita agli occhi dei contendenti non è cosa chiara, anche se gli indizi – purtroppo solo quelli – della lettera sembrerebbero attestare più un'incomprensione reciproca del problema. Più chiaro è invece che le parole di Ario siano fraintese da Alessandro, il quale nella lettera a tutti i vescovi⁴³ – gli attribuisce affermazioni che egli non ha mai fatto, di fatto *sovra-interpretando* alcune sue frasi.

6. Ecco quelli che hanno apostatato: Ario, Achille, Aitale, Carpone, un altro Ario, Sarmata, che allora erano preti; Euzoio, Lucio, Giulio, Mena, Elladio, Gaio, che allora erano diaconi; e con loro Secondo e Teona, che allora erano detti vescovi.

7. Ecco quindi le loro affermazioni, che hanno escogitato contro la Scrittura: «Non sempre Dio fu Padre, ma ci fu un tempo in cui Dio non era padre. Non sempre è esistito il Logos di Dio, ma è stato creato dal nulla. Infatti colui che era Dio ha creato dal nulla quello che non esisteva: perciò c'è stato un tempo in cui quello non esisteva [...]»⁴⁴.

La prima e più evidente sovrainterpretazione di Alessandro delle parole del suo interlocutore afferisce alla divinità del Figlio. Laddove egli denuncia: «Costoro che con tutte le loro chiacchiere hanno cercato di distruggere la divinità del Logos»⁴⁵. La distruzione della divinità del Logos non è, tuttavia, l'intenzione di Ario. E neanche la sua negazione. Dal momento che egli afferma che il Figlio «per volere e decisione del Padre è venuto all'esistenza (ὕπείστη) prima dei tempi e dei secoli, pienamente Dio unigenito, inalterabile (πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος)»⁴⁶.

⁴³ Fatta salva la sua autenticità. Sulla questione si veda X. MORALES, «Athanasie a-t-il rédigé l'encyclique d'Alexandre d'Alexandrie?», in *Revue d'histoire ecclésiastique* 114(2019), pp. 541-589.

⁴⁴ ALESSANDRO, *Lettera a tutti i vescovi* 6-7.

⁴⁵ *Ivi* 16.

⁴⁶ ARIO, *Lettera a Eusebio di Nicomedia* 4.

Testimoniano – e rafforzano – il dato di questa incomprensione anche due frammenti di una lettera di Eusebio di Cesarea, rinvenuti soltanto dopo diversi secoli all'interno degli atti del concilio Niceno II. In essi il vescovo di Cesarea rimproverava Alessandro di aver calunniato il prete della sua diocesi⁴⁷.

6.2. Lo stadio della generazione: il Figlio fuori dal tempo e fuori dall'eternità

Proprio all'interno di tale sovrainterpretazione si collocano altre incomprensioni. Come Ario mal comprende il principio di generazione eterna di Alessandro interpretandolo come una contraddizione in termini – di fatto come una ingenerazione –, così Alessandro comprende – più e più volte⁴⁸ – l'espressione di Ario riferita al Figlio πρὶν γεννηθῆναι [...] οὐκ ἦν⁴⁹ / οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι⁵⁰ in un senso *temporale*, riferendola in modo modificato: ποτε ὅτε οὐκ ἦν. L'aggiunta delle particelle ποτε ὅτε conferisce all'espressione di Ario un valore temporale a dispetto delle tante volte in cui questi allontana dalla generazione del Figlio l'idea di temporalità.

Già nella lettera a Eusebio di Nicomedia Ario collocava la generazione del Figlio «prima dei tempi e dei secoli (πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων)»⁵¹. Cioè prima della creazione stessa. Ma è nella stessa lettera ad Alessandro che egli ripete in modo instancabile che questa generazione è «prima dei secoli», anzi afferma perentoriamente che essa avviene ἀχρόνως. Cioè in modo *a-temporale*, fuori dal tempo. Fuori dal tempo, ma non nell'eternità. La lettura delle parole di Ario sembrerebbe qui

⁴⁷ Su questo PrinziValli, citando E. LAMBERZ, ACO II, 734-736; *Urk* 7, AW III/1, 14-15, afferma che «addirittura solo dagli atti del secondo concilio di Nicea (siamo nel 787) veniamo a conoscere frustuli di due delle lettere di Eusebio di Cesarea precedenti il concilio, la prima delle quali, indirizzata ad Alessandro di Alessandria, lo accusa apertamente di aver calunniato Ario, in quanto costui, come prova la sua lettera ad Alessandro, non aveva mai detto che il Figlio è creatura come le altre creature, mentre il vescovo di questo lo accusa». La stessa – menzionando Atanasio di Alessandria, *syn.* 17A; *Urk* 11, in AW III/1,1, p. 18 – continua dicendo: «C'è però da dire che Atanasio di Anazarba, uno dei sostenitori di Ario, invece lo afferma, in una lettera che sembra una risposta ad Alessandro» (PRINZIVALLI, «Per un inquadramento storico-teologico del primo concilio di Nicea»).

⁴⁸ Alessandro lo fa nella sua lettera due volte nel paragrafo 7, una nel paragrafo 9, una nel 12 e una nel 13. Per un totale di cinque volte.

⁴⁹ ARIO, *Lettera a Eusebio di Nicomedia* 5.

⁵⁰ ARIO, *Lettera ad Alessandro di Alessandria* 4, in SIMONETTI, *Il Cristo*, vol. II.

⁵¹ ARIO, *Lettera a Eusebio di Nicomedia* 5. Ario ribadisce questo concetto anche nella lettera inviata ad Alessandro stesso affermando che il Padre crea il Figlio πρὸ χρόνων αἰώνιον (n. 2), πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων (n. 3), πρὸ αἰώνων (n. 4), ἀχρόνως (n. 4).

confermare l'intenzione di voler preservare la differenza del Figlio dal Padre-ἀρχή, senza volerlo assimilare al resto della creazione. Cosa che permetterebbe l'interpretazione del verbo κτίζω in un senso non esattamente di creazione. Riavvicinandolo – di fatto – all'interpretazione del maestro Origene.

Rispetto a queste osservazioni – diverse delle quali esplicitamente scritte nella lettera di Ario ad Alessandro⁵² – la reazione del vescovo alessandrino appare incongrua. O comunque già fortemente interpretativa⁵³. Laddove l'*aggiunta* di due avverbi di tempo – ποτε e ὅτε – nel riportare le citazioni di Ario sembrerebbe funzionale a stigmatizzare nel pensiero di quest'ultimo l'idea della creaturalità del Figlio e la mutabilità della sua natura, di fatto soggetta al tempo. Strana osservazione se si riportano ancora le parole del prete di Alessandria che – oltre all'affermazione di una generazione «prima dei tempi e dei secoli» – postulava un Figlio «pienamente Dio unigenito, inalterabile (πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος)»⁵⁴.

6.3. Il διάστημα della generazione: dal tempo alla creaturalità

La parola διάστημα che Alessandro utilizza per accusare Ario può chiarire un po' gli equivoci. Questa parola innanzitutto spiega il fatto che Alessandro conosca – e riporti – l'espressione originale di Ario secondo la quale il Figlio prima della generazione οὐκ ἦν. Ma mostra anche che per questi tale stadio non può che essere compreso temporalmente. Su questo il vescovo di Alessandria è esplicito:

Che sia folle pensare che il figlio sia fatto dal nulla, sebbene gli stolti non comprendano la follia delle loro parole, è dimostrato proprio da questo fatto: ciò che nasce «dal nulla» ha un principio temporale (χρονικὴν τὴν πρόθεσιν). Il «non c'era» (τὸ οὐκ ἦν), infatti, bisogna collocarlo nel tempo (χρόνοις) o in qualche intervallo di eternità (ἢ αἰῶνός τινι διαστήματι)⁵⁵.

⁵² Si tratta delle medesime osservazioni mediante le quali Cantalamessa nel suo «La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al concilio di Nicea» (p. 646) meglio indentifica il pensiero di Ario e che gli permettono di inquadrarlo più nel sistema medioplatonico che origeniano.

⁵³ Da questo punto di vista Simonetti rileva nelle conseguenze di ciò che Ario postula una certa *inevitabile* concezione di temporalità nella quale il Figlio rimane invischiato (cf. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* [SEA 11], Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975, p. 48).

⁵⁴ ARIO, *Lettera a Eusebio di Nicomedia* 4.

⁵⁵ ALESSANDRO, *Lettera ad Alessandro di Costantinopoli* 22.

La parola διάστημα significa letteralmente frapposizione. È qualcosa che *sta-in-mezzo* a due realtà, che si interpone tra loro. Essa può essere compresa figurativamente in senso *spaziale*, come anche *temporale*. E in entrambi i casi Alessandro la usa per comprendere la «differenza»⁵⁶ che si pone nella natura tra Padre e Figlio.

Ora, l'atto stesso del «frapporsi» è per Alessandro legato – compreso in relazione – all'azione del Padre che *crea* le creature *per mezzo* del Figlio. Tale strumentalità pone una «differenza» (μεταξύ) che situa l'azione del Figlio come frapposizione (μεσιτεύειν⁵⁷) tra Padre e creato. Si comprende bene che situare questa differenza – διάστημα – tra Padre e Figlio significherebbe *analogicamente* considerare quest'ultimo una creatura.

In altre parole è il μεσιτεύειν che spiega la relazione tra il διάστημα – cioè il τὸ οὐκ ἦν di Ario – e la temporalità. Esso crea una «differenza» tra Padre e Figlio che *assomiglia* alla differenza che esiste tra Figlio e creature. E dunque che non può che essere letta come creazione, più che generazione.

A partire da questa *analogia* si spiegano molte cose. Ritorna innanzitutto la differenza di impostazione di sistema di pensiero tra Ario ed Alessandro che pone – cosmologicamente – il Figlio in modo troppo sbilanciato verso il mondo creato. Ed emerge, così, il motivo per il quale l'interpretazione da parte di Alessandro del τὸ οὐκ ἦν di Ario è sempre posta in relazione con la creazione *dal nulla*. E in genere con la creazione. Tutto è collegato, tanto che Alessandro può dire che il Padre «non ha generato l'unigenito Figlio né nel tempo, né da un intervallo, né dal nulla (οὐ χρονικῶς οὐδὲ ἐκ διαστήματος οὐδὲ ἐξ οὐκ ὄντων)»⁵⁸. Perché «tempo», «nulla» e qualsiasi tipo di διάστημα «sono

⁵⁶ «Ciò che è, infatti, sembra contrario e molto distinto dalle cose fatte dal nulla. Questo, infatti, mostra che tra il Padre e il Figlio non c'è alcuna differenza (τὸ μὲν γὰρ μεταξύ ... οὐδὲν ... διάστημα) e che nessun pensiero del nostro animo può in alcun modo immaginarlo fino in fondo: la creazione del mondo dal nulla possiede una più recente e nuova generazione di ipostasi, poiché tutte le cose hanno preso una tale origine dal Padre per mezzo del Figlio» (ALESSANDRO, *Lettera ad Alessandro di Costantinopoli* 18, in TEODORETO DI CIRRO, *Storia ecclesiastica*, Città Nuova, Roma 2000). Pietras nel suo *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto* riporta la suddetta versione – nella traduzione di A. Gallico – commentandola con testo greco a fronte (pp. 56-84). Ci riferiremo a questa versione.

⁵⁷ «Non sanno gli ignari quanta differenza (μεταξύ) ci sia tra il Padre ingenerato e le sue creature, sia quelle razionali sia quelle irrazionali, che sono fatte dal nulla. L'unigenita natura si pone tra queste (ὄν μεσιτεύουσα): il Padre del Verbo fece dal nulla tutte le cose per mezzo di essa, mentre essa fu generata direttamente dal padre» (ALESSANDRO, *Lettera ad Alessandro di Costantinopoli* 44-45).

⁵⁸ ALESSANDRO, *Lettera ad Alessandro di Costantinopoli* 26.

stati fatti per mezzo di lui»⁵⁹, che è la «sapienza di Dio» che precede e crea tutte le cose⁶⁰.

6.4. Dal διάστημα alla sostanza: inconoscibilità e divinità del Padre come del Figlio

Legate alla temporalità della generazione sono altre accuse che Alessandro muove ad Ario. Accuse *dedotte*, così come dedotta era la postulazione del διάστημα e la sua interpretazione cronologica. Si tratta della denuncia della negazione della divinità del Figlio. Che prende le mosse da due postulati ariani: la creazione/generazione dal nulla (interpretata come creazione creaturale) e l'inconoscibilità del Padre anche per il Figlio.

Sul primo punto ci siamo – in parte⁶¹ – già soffermati. Per esprimere il secondo Alessandro fa anche un altro passaggio che spesso si riscontra nei suoi testi: l'estensione della dicibilità – e dunque della trascendenza – anche al Figlio. Come il Padre è indicibile e la sua sostanza non può essere compresa, così lo è anche il Figlio. La lettera ad Alessandro mette dunque in luce quello che egli già esprime più e più volte nella lettera a tutti i vescovi, ma senza spiegarlo. Menzionando Mt 11,27, come anche Gv 14,28 e Eb 1,3, il vescovo ricorda biblicamente la perfezione della vicinanza-conoscenza del Figlio rispetto al Padre. Proprio per questo, come si postula l'indicibilità del Padre, così è necessario dire che ogni pensiero sul Figlio non potrebbe mai rendere la sua θεότητα ο αρχαιότητα. Perché ogni umana affermazione non sarebbe nei suoi confronti che «un'estensione dei tempi (οιοει χρόνων)»⁶². Osservazione questa estremamente pertinente perché, come fa osservare Pietras, coglieva l'evidenza che, seppur volendo postulare il contrario, Ario «non riesce a

⁵⁹ «Se dunque è vero che tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui, è chiaro che ogni secolo (πᾶς αἰῶν), il tempo (χρόνος), l'intervallo (διαστήματα), l'"un tempo" (τὸ ποτέ) in cui si trova il "non c'era" (ἐν οἷς τὸ οὐκ ἦν) sono stati fatti per mezzo di lui. E come sarebbe convincente dire che un tempo non ci sia stato colui che fece il tempo, i secoli, i tempi opportuni (χρόνους καὶ αἰῶνας καὶ καιρούς) tra i quali si trova il "non c'era" (ἐν οἷς τὸ οὐκ ἦν)? È impensabile e da ignorante dire che sia posteriore alla creazione di qualcosa chi ne è l'autore» (ALESSANDRO, *Lettera ad Alessandro di Costantinopoli* 23).

⁶⁰ «Infatti secondo costoro, quell'intervallo in cui essi dicono che il Figlio non era stato generato dal Padre (τὸ διάστημα ἐν ᾧ ... μὴ γεγενῆσθαι τὸν υἱὸν ὑπὸ τοῦ πατρὸς) precede la sapienza di Dio che ha creato tutte le cose e, secondo loro, la Scrittura mente dicendo che egli è il "primogenito di tutta la creazione"» (ALESSANDRO, *Lettera ad Alessandro di Costantinopoli* 24).

⁶¹ Per una prosecuzione si veda il § 7.

⁶² SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 55.

svincolarsi dalle categorie temporali del linguaggio»⁶³. Dimostrando che lo stesso pretendere di parlare del Figlio in quei termini, di fatto, lo ridimensionava.

Così come veniva ridimensionata la sua sostanza quando si pretendeva di distanziarla – «diastematizzarla» – dal Padre. L'accusa – interpretazione – della negazione ariana della divinità è strettamente collegata all'interpretazione da parte di Alessandro della temporalità della generazione. Ad essa si lega la creaturalità e dunque la mutabilità. Pertanto egli denuncia Ario forzandone il pensiero: «infatti il Figlio è creatura e fattura (κτίσμα καὶ πώημα) [...] soltanto una delle cose fatte e create, e impropriamente è definito Logos e Sapienza»⁶⁴. La ripresa del termine πώημα – che richiama allo scivolone del suo predecessore Dionigi qualche anno prima e la cui interpretazione era stata stigmatizzata dal suo omonimo vescovo di Roma – dà l'impressione di una comprensione che inclina intenzionalmente l'espressione ariana in un senso creaturale. Laddove – lo ricordiamo – l'utilizzo da parte di Ario dell'accostamento dei termini κτίζω e γεννάω non implica necessariamente una loro coniugazione creaturale. Anzi, gli indizi sembrerebbero condurre in altra direzione.

Creaturalità e sostanza – l'interpretazione della sostanza del generato come creatura – sono dunque collegate dal concetto di temporalità che conferisce alla sostanza una qualità finita. E dunque non divina. A tale concetto Alessandro ne aggiunge un altro, che conferma l'assurdità di questa affermazione: quello della conoscenza⁶⁵. Cosa che dimostra evidentemente l'esagerazione dell'impostazione ariana: «infatti è stato creato per noi, perché servendosi di lui come di uno strumento Dio ci creasse; né sarebbe esistito se Dio non ci avesse voluto creare»⁶⁶.

⁶³ PIETRAS, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, p. 23.

⁶⁴ ALESSANDRO, *Lettera a tutti i vescovi* 7.

⁶⁵ «Il Logos è estraneo, altro e separato rispetto alla sostanza di Dio, e il Padre è invisibile al Figlio. Infatti il Logos non conosce il Padre esattamente e perfettamente, né lo può vedere perfettamente. Infatti il Figlio non conosce neppure la sua stessa sostanza, com'essa è» (ALESSANDRO, *Lettera ad Alessandro di Costantinopoli* 8).

⁶⁶ *Ivi* 9.

7. L'ἀρχή delle incomprendioni e le incomprendioni dell'ἀρχή

7.1. Tra Bibbia e filosofia

Queste ultime parole menzionate fanno nuovamente emergere la radicale divergenza dell'impostazione di Ario rispetto ad Alessandro. Divergenza che andrebbe compresa a mio avviso in modo più ampio. Il problema di fondo non afferiva soltanto alle questioni che riguardavano i *concetti* di temporalità, sostanza o conoscenza. Certo, queste appaiono le divergenze più immediate. Ma la radice, l'ἀρχή, era altrove.

Innanzitutto la questione tra Ario ed Alessandro poneva sul banco un problema di referenzialità di linguaggio. Laddove il linguaggio biblico faceva fatica – nel suo incedere simbolico – a tenere il passo di una riflessione che si attestava a livello ontologico.

La storia lo insegnava. Ario aveva fatto già molta fatica ad accettare l'espressione biblica della derivazione del Figlio ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ⁶⁷. Ma non aveva resistito a correggere il tiro – dalla sua prospettiva – postulando la creazione dal nulla. Quest'ultima era una novità assoluta della teologia del IV secolo, mai comparsa prima di allora⁶⁸. Ed era dunque testimone di una crescente divaricazione tra la prospettiva teologica basata sul linguaggio filosofico e quella ancora legata al tradizionale dato biblico⁶⁹. Un'evidenza che aveva dovuto accettare lo stesso fronte antiariano, rinunciando – in sede conciliare – a quella cara espressione ἀπαράλλακτος εἰκόν che però non riusciva a spegnere l'ambiguità nella discussione teologica⁷⁰.

7.2. Sistemi di pensiero divergenti

Oltre alla questione del linguaggio c'è, però, qualcosa che giace ancora più a fondo nella differenza tra le due parti. Qualcosa che risiede nell'*orientamento* della teologia che Ario e Alessandro portavano avanti.

⁶⁷ SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, pp. 48-49.

⁶⁸ Su questo si veda *ivi*, p. 49, nota 11.

⁶⁹ Cf. *ivi*, p. 47.

⁷⁰ «L'espressione *aparallaktos eikon* divenne, così, l'espressione più avanzata dell'ortodossia, pronta per essere usata come definizione dogmatica della divinità di Cristo». Ad essa, però, fu preferito l'*homoousios*, perché ci si accorse che «tale formula poteva essere accettata dagli avversari in senso eretico. Fu così che si decise, sebbene a malincuore, di compiere quel passo di incalcolabile portata per il futuro della teologia che fu la scelta di un termine ignoto alla Bibbia e di origine filosofica» (CANTALAMESSA, «La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al concilio di Nicea», pp. 649-650).

Le ultime parole menzionate di Alessandro denunciano una teorizzazione ariana del Logos troppo spostata verso la sua funzione di mediazione del mondo creaturale. Tanto spostata che fu possibile comprenderla come postulazione di una sua *non-esistenza* in assenza dell'atto creativo⁷¹. Si tratta a ben guardare di un'esasperazione dell'impostazione teologica origeniana, la cui attenzione era rivolta – lo ricordiamo – *primariamente* verso «gl'ineffabili misteri della condizione umana»⁷².

Nonostante ciò, l'accentuazione di Ario può essere compresa in molti modi. Come particolare irrigidimento della posizione del Figlio come Logos, mediatore delle creature razionali. O come allontanamento dalla pericolosa postulazione della *coeternità pleromatica* di θεός con le creature razionali⁷³. O ancora come ricerca di una differenziazione dell'ἀρχή divina rispetto al Figlio, per timore di una sovrapposizione monarchiana. Può essere compresa nelle sue radici filosofiche, ma anche in quelle più strettamente teologiche⁷⁴. Come anche in un *eclettico intreccio*⁷⁵ tra le prime e le seconde. E più profondamente nelle sue implicazioni cristologiche e soteriologiche⁷⁶. Il tutto in un clima che proba-

⁷¹ «Come infine, se il Figlio è logos e sapienza di Dio, c'è stato un tempo in cui non esisteva? Infatti sarebbe lo stesso che essi dicessero che un tempo il Padre è stato privo di logos e sapienza» (ALESSANDRO, *Lettera a tutti i vescovi* 13).

⁷² ORIGENE, *I Principi* IV,2,7.

⁷³ «Indirettamente, a mio parere, ciò dimostra quanto accennavo in precedenza: la coeternità del Figlio, sostenuta da Alessandro, oltre ad essere avversata dal fronte "ariano", doveva risultare esoterica o sospetta a molti dei vescovi presenti, donde il ripiegamento sulla spiegazione tradizionale, fornita, secondo Eusebio, dallo stesso Costantino» (PRINZIVALLI, «Per un inquadramento storico-teologico del primo concilio di Nicea»).

⁷⁴ Il rigido monoteismo di Ario in tal senso si oppone a quello monarchiano, con prospettive – ed epiloghi – teologici molto diversi; cf. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, pp. 46-47.

⁷⁵ Come ricorda HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 98.

⁷⁶ Sul rapporto tra la cristologia e la soteriologia Gregg e Groh sottolineano la necessità ariana che Cristo «is understood to be a perfected creaturely model for us, where obedience to the will of God and progress in virtue are the operative categories for both Christology and soteriology, and where biblical notions of wisdom have high currency» (R.C. GREGG – D. GROH [a cura di], *Early Arianism: A View of Salvation*, SCM Press, London-Philadelphia 1981, p. 170). Sulla base di questo si può affermare che la questione della *soteriologia* in Ario apre squarci interpretativi importanti. Laddove a dispetto di un'assenza della terminologia che farebbe propendere – anche per le accuse atanasiane – diversi studiosi per una sorta di «spartiacque che divide i cristiani dagli ariani e dai pagani» (CORTI, «Il prologo della "Thalia" di Ario in Atanasio», p. 331), altri studiosi, seppur con argomentazioni diverse, propendono per l'esistenza di una soteriologia che però non è pervenuta in modo integro nelle fonti a nostra disposizione. Tra costoro, oltre al già citato testo di Gregg e Groh, anche M.F. WILES, «In Defence of Arius», in *Journal of Theological Studies*, n.s. 13(1962), pp. 339-347; R. WILLIAMS, *Arius. Heresy and*

bilmente presagiva un dibattito di dimensioni mai viste prima⁷⁷. E che conduce *oggi* a una seria rivalutazione della coincidenza del pensiero di Ario con quello che gli fu attribuito in modo accusatorio⁷⁸.

Ad ogni modo, quale che sia la motivazione, ciò che resta è che l'impostazione di Ario – nonostante i suoi sforzi poco compresi, e forse poco riusciti, di mediazione tra l'orizzonte medioplatonico e quello biblico – giunge a divaricare enormemente la sua posizione da quella di Alessandro. E a mettere le basi per una differenza di natura tra Padre e Figlio che il suo maestro Origene non avrebbe mai pensato.

D'altra parte Alessandro sembra trascinare Ario in conclusioni che non gli appartengono. O almeno alle quali non pensa. Sfruttando di fatto la debolezza del suo sistema che tendeva pericolosamente verso un radicale subordinazionismo, che – oltre che nell'impostazione filosofica – si manifestava anche nelle scelte dei testi scritturistici⁷⁹.

7.3. Oltre il linguaggio: l'esempio del concetto di οὐσία divina

Che non si trattasse di semplice questione di linguaggio o di termini è chiaro anche dall'epilogo filosofico dell'assise nicena. In modo particolare dalla controversa assunzione del concetto di οὐσία. Legato per Ario alla generazione alla maniera gnostica e partizonista, esso era stato per questo scartato⁸⁰. Non per il suo contenuto in sé, ma per il suo legame con una particolare concezione di *generazione*. Lo stesso termine sembra non essere inizialmente stato preso in considerazione da Alessandro⁸¹. Che alla fine aveva dovuto accettarlo.

Tradition, Eerdmans, London 1987, pp. 17-20; HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, pp. 25-27 e 38-41.

⁷⁷ Su questo cf. PIETRAS, *Concilio di Nicea (325) e suo contesto*, p. 84.

⁷⁸ Ci si potrebbe chiedere dunque con le parole di Dunn: «Was Arius an arian?»; Cf. M. DUNN, *Arianism*, Arc Humanities Press, York 2021, pp. 9ss.

⁷⁹ Da qui l'evitamento di una delle espressioni giovanee che più poteva prestarsi all'interpretazione subordinazionista – «il Padre è più grande (μείζων) di me» (Gv 14,28) – preferendo al grado normale quello superlativo di κρείττον. Su questo si veda SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, pp. 51-52.

⁸⁰ Anche Ario dalla sua prospettiva giunge alla conclusione che la postulazione della consustanzialità tra Padre e Figlio conduce all'inevitabile epilogo della mutevolezza dei due; cf. ARIO, *Lettera ad Alessandro di Alessandria* 5.

⁸¹ «Si è obbligati a concludere che l'Alessandro della prima fase della controversia è un origeniano di stretta osservanza, assai lontano dal linguaggio della consustanzialità» (PRNZIVALLI, «Per un inquadramento storico-teologico del primo concilio di Nicea»).

L'assunzione del concetto di οὐσία, però, non costituì solo un cambio terminologico importante. Non fu infatti sufficiente specificare aristotelicamente la sua comprensione nella sua categorizzazione di οὐσία prima o seconda. Per usarlo fu, innanzitutto, necessario svincolarlo da quel sistema di idee che ne postulava la *diminutio* nella generazione. Proprio in virtù di questo Cantalamessa può dire che con Nicea avviene la «rottura dello schema medioplatonico»⁸². Di quel *sistema interpretativo*, cioè, nel quale era inserito il significato dei termini, che, pur da tutti condiviso, conduceva però a divergenti esiti interpretativi.

È questa l'ἀρχή delle divergenze interpretative che sembrò condurre ad una frattura sul concetto di ἀρχή divina, radice della controversia. Le aggettivazioni ariane del Padre avevano lo scopo di preservare il primato di tale ἀρχή. Rispetto alla quale Ario avrebbe voluto – più della prospettiva medioplatonica – avvicinare la figura del Figlio. Cosa che non sembrò riuscirci. Innanzitutto per un'inadeguata strumentazione terminologico-concettuale. In assenza della quale – secondo motivo – egli non aveva avuto il coraggio di allontanarsi da quella filosofia medioplatonica il cui *sistema di pensiero* ne condizionava eccessivamente la libertà nell'interpretazione dei concetti biblici. Tanto che solo una rottura con essa poté produrre quell'avanzamento che si ebbe con il concilio di Nicea. Per questo la figura del Figlio per Ario restava sacrificata per salvaguardare il Primo principio. Pena la postulazione di «due principi ingenerati»⁸³.

8. La questione ariana dall'oriente all'occidente

In conclusione, anche l'analisi di pochi testi sembrerebbe restituire che la complessità delle discussioni del periodo preniceno rifletta la molteplicità dei sistemi interpretativi nei quali le parole venivano collocate. Una molteplicità che gli stessi cristiani orientali facevano fatica a gestire. E che divenne ancor più difficile da comunicare quando giunse nel cristianesimo occidentale, certamente meno raffinato dal punto di vista culturale e rivolto ad altri aspetti della riflessione e della vita cristiana.

È per questo motivo che il convegno della Facoltà Teologica Pugliese, attenta per vocazione alle differenze culturali tra oriente e occidente, ha affrontato il tema della ricezione orientale e occidentale

⁸² CANTALAMESSA, «La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al concilio di Nicea», p. 648.

⁸³ ARIO, *Lettera ad Alessandro di Alessandria* 4.

del simbolo niceno. E quanto questa ricezione avvicinò o allontanò i mondi cristiani che abitavano culture e spazi molto diversi tra loro. Una lezione che vale per ieri come per oggi. Sul prossimo numero di questa rivista raccoglieremo gli atti del convegno.



L'articolo intende approfondire, sulla base di alcune delle più rilevanti fonti antiche, le origini della questione ariana. In modo particolare di come essa si sia originata più a partire da fraintendimenti che da certezze. E di come, oltre al dibattito terminologico, la distanza degli interlocutori si situava nel diverso connotato che i contendenti davano alle medesime parole. Di fatto creando reciproche sovrainterpretazioni e forzature, nella ricerca di un equilibrio teologico, filosofico e terminologico che avrebbe richiesto molta strada – e tempo – per essere definito e condiviso.



The article intends to delve deeper into the origins of the Aryan question on the basis of some of the most relevant ancient sources. In particular how it originated more from misunderstandings than certainties. And how, in addition to the terminological debate, the distance between the interlocutors was located in the different connotations that the contenders gave to the same words. In fact, creating mutual overinterpretations and forcing, in the search for a theological, philosophical and terminological balance that would have required a long way – and time – to be defined and shared.

CONCILIO DI NICEA – GENERAZIONE DIVINA – ARIO –
MEDIOPLATONISMO – CONSUSTANZIALITÀ