

2 ANNO X – LUGLIO / DICEMBRE 2024

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Le molte vie per Nicea

a cura di Emmanuel Albano
e Vito Limone



SOMMARIO

EMMANUEL ALBANO	
<i>Editoriale. Le molte vie per Nicea</i>	» 261

FOCUS

NICEA E LA FILOSOFIA

MARK EDWARDS	
<i>The Concept of God at Nicaea.....</i>	» 265
CHIARA OMBRETTA TOMMASI	
<i>Mario Vittorino, un filosofo al servizio dell'ortodossia nicena.....</i>	» 289
RITA LIZZI TESTA	
<i>In viaggio verso Nicea: Costantino tra pagani, donatisti e ariani.....</i>	» 303
CLAUDIO MORESCHINI	
<i>Ilario di Poitiers e il concilio di Nicea.....</i>	» 331
GIULIO MASPERO	
<i>Chrêseis tra ortoprassi ed ortodossia al concilio di Nicea</i>	» 345

NICEA TRA PASSATO E PRESENTE

VITO LIMONE	
<i>I filosofi e l'homoousios, prima e dopo Nicea.....</i>	» 361
MIKLÓS GYURKOVICS	
<i>L'uomo e Dio. Riflessioni antropologiche sul primo concilio ecumenico di Nicea.....</i>	» 373

NICEA TRA ORIENTE E OCCIDENTE

HENRYK PIETRAS SJ	
<i>Genesi e trasformazione del dibattito teologico nel concilio di Nicea</i>	» 389

SAMUEL FERNÁNDEZ

Nicea, oriente contro occidente?

Le prime recezioni di Nicea fino al 341 » 411

EMANUELA PRINZIVALLI

Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale » 433

CHIARA CURZEL

Nicea andata e ritorno. Traiettorie di un concilio » 449

JEAN PAUL LIEGGI

Ilario di Poitiers: l'hermeneusis del simbolo niceno

tra oriente e occidente » 461

PREMIO APULIA THEOLOGICA 2024

LUIGI D'AMATO

Quale sensus fidei nella chiesa sinodale?

Dalle prospettive conciliari

all'interpretazione di un controverso genitivo » 479

RECENSIONI » 497

GIULIO MASPERO*

***Chrêseis* tra ortoprassi ed ortodossia
al concilio di Nicea****1. Introduzione**

L'interpretazione del concilio di Nicea può essere considerata un vero e proprio campo di battaglia tra le letture dell'evento di taglio più storico e quelle di taglio più teologico. Ma un approccio disciplinare dialettico può essere davvero fecondo? L'oggetto storico in esame non è forse caratterizzato proprio da un intreccio tra queste due prospettive? È davvero possibile districare i diversi elementi? La tesi del presente contributo è che una risposta a tali domande può rinvenirsi mediante la categoria di *chrêsis*, che secondo Christian Gnilka caratterizza il metodo dei padri della chiesa¹, e quindi non può non essere rilevante per l'interpretazione del concilio di Nicea, nel quale il pensiero di alcuni padri ha giocato un ruolo fondamentale. Tale approccio renderà possibile spostare la lettura del conflitto che ha dato origine al concilio, con le discussioni che lo hanno preceduto e ad esso sono seguite, dal confronto tra ciò che le letture storiche e quelle teologiche individuano all'integrazione di due tentativi diversi di soluzione al conflitto stesso: l'ortoprassi, particolarmente rilevante da parte imperiale, e l'ortodossia, che il seguito delle discussioni del secolo IV rivelerà essere cruciale.

Tutto ciò ha una rilevanza immediata per una questione ermeneutica che si può ormai considerare parte della storia della teologia e della storia del dogma: il concilio del 325, con il suo ricorso all'*homousios*, ha ellenizzato la fede biblica, corrompendone la purezza?² La tesi che risponde affermativamente a questa domanda, sostenuta da

* Docente di Teologia dogmatica presso la Pontificia Università della Santa Croce di Roma (maspero@pusc.it).

¹ Cf. C. GNILKA, *Chrêsis, il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*, Morcelliana, Brescia 2020.

² Cf. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1, Mohr Siebeck, Freiburg i.B. 1888, pp. ix-x.

eminenti studiosi come Adolf von Harnack, può ora essere riconsiderata alla luce della prospettiva offerta da oltre un secolo di studi. Ad esempio, il lavoro di Alois Grillmeier rappresenta un solido contributo alla risposta negativa alla questione della presunta ellenizzazione del cristianesimo a Nicea³. In particolare, egli ha messo in luce la difficoltà dei filosofi medio-platonici ad accettare l'incarnazione del Verbo, come prova il dialogo a distanza di tempo tra Celso e Origene⁴. Si cercherà di mostrare come una lettura riduzionista di queste due posizioni in termini di conflitto tra un approccio storico-critico ed uno più teologico-dogmatico non possa essere considerata oggi soddisfacente.

Ad esempio, sullo stesso piano storico, un evento concreto di circa vent'anni anteriore al concilio conferma le posizioni di Grillmeier, contro quelle di von Harnack. Infatti, con il neoplatonismo, la tensione tra il mondo filosofico e quello cristiano era aumentata, come dimostra il *Contra christianos* di Porfirio. Così, nel *Consilium Principis* tenutosi a Nicomedia nel 302/303, alcuni dei filosofi di questa grande scuola, tra cui probabilmente lo stesso Porfirio, chiesero all'imperatore di scatenare l'ultima grande persecuzione⁵. Non è plausibile che in un simile contesto, ancora vivo nella memoria dei protagonisti, si sia tentato un approccio «ellenizzante». Ciò confermerebbe la proposta di lettura alternativa da parte di Grillmeier, secondo il quale fu proprio Ario ad introdurre un'ellenizzazione del cristianesimo, alla quale reagirono Alessandro di Alessandria e Atanasio⁶.

Di seguito si cercherà di illustrare tale punto, elaborandolo a livello storico e teologico. In particolare, si proverà ad evidenziare l'eccezione del dato rivelato rispetto alla possibilità di una sua formulazione concettuale, che è comunque una necessità per il contenuto del messaggio stesso, il quale richiede di essere annunciato a tutti e, di conseguenza, di essere costantemente tradotto⁷. In particolare, si

³ A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm: christologische Forschungen und Perspektiven*, Herder, Freiburg 1975, pp. 423-488.

⁴ A. GRILLMEIER, «Christus licet uobis inuitis deus. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft», in M. RITTER (a cura di), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, pp. 226-257, in partic. pp. 232-234.

⁵ Cf. A.R. SODANO (a cura di), *Porfirio: Vangelo di un pagano*, Rusconi, Milano 1993, pp. 103-116; W.H.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, Blackwell, Oxford 1965.

⁶ Cf. GRILLMEIER, «Christus licet uobis inuitis deus», pp. 250-251.

⁷ Cf. J. RATZINGER, «Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika "Fides et ratio"», in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 28(1999)4, pp. 289-305.

procederà in tre tappe, evidenziando in primo luogo (1) che l'*homousios* può essere visto storicamente come una delle diverse *chrêseis* che hanno caratterizzato il concilio; quindi si cercherà di mostrare perché questa *chrêsis* è stata ritenuta necessaria, (2) partendo dalla cosiddetta *Lettera di Costantino ad Ario ed Alessandro*⁸, dalla quale emerge chiaramente l'approccio dell'imperatore alla crisi nella linea dell'ortoprassi; quindi (3) si analizzerà, su un piano più teologico e dogmatico, come la risposta del concilio abbia indicato la via dell'ortodossia, affrontando il rapporto tra i termini *ousia*, *hypostasis* e *prosôpon* alla luce della storia dell'esegesi delle *Categorie* di Aristotele, in particolare per quanto riguarda i relativi.

2. Gli «usi» di Nicea

Christian Gnllka, nei suoi studi, che rientrano nell'ambito disciplinare della filologia ma sono estremamente rilevanti per la storia e la teologia, ha mostrato come il pensiero dei padri della chiesa sia caratterizzato dal ricorso allo strumento della *chrêsis orthê* (in latino, *usus iustus*), cioè l'uso corretto delle fonti, anche non cristiane, i cui elementi di verità e bellezza possono essere inseriti nel discorso cristiano, proprio perché il Verbo che si è fatto carne è ritenuto fonte e origine di ogni verità e bellezza.

È un metodo che, da Giustino ai grandi Alessandrini, Clemente e Origene, caratterizza il rapporto dei pensatori cristiani non solo con la filosofia, ma anche con l'arte e la letteratura pagana. Di per sé, esso può venire considerato un atteggiamento tipico del pensiero umano in generale, che procede in forma relazionale. È noto, ad esempio, che l'architettura utilizza gli *spolia* per costruire nuovi edifici a partire da materiali pregiati o resti notevoli di edifici precedenti. Ciò che l'approccio cristiano dei padri della chiesa aggiunge, però, è l'aggettivo «giusto». Non si tratta infatti di manipolare o inglobare, ma di inserire un elemento bello o vero, cioè un «testo», in un «contesto» che lo valorizzi, facendone emergere la relazione con la fonte di ogni bellezza e bontà, che è il Cristo. Basti pensare al numero di opere pagane anti-

⁸ EUSEBIO, *De Vita Constantini* 64-73, in F. WINKELMANN (a cura di), *Eusebius Werke* 1.1 (GCS 7), Akademie Verlag, Berlin 1975, pp. 67-71. Si vedano anche H.C. BRENECKE ET ALII (a cura di), *Athanasius Werke* 3.1.3. *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, De Gruyter, Berlin 2007, pp. 32-35: Urkunde 17; S. FERNÁNDEZ (a cura di), *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of Nicaea (304-337)*, Brill, Leiden 2024, pp. 98-107 (con traduzione dall'inglese).

che sono state conservate proprio per i nuovi significati che hanno assunto in una prospettiva cristiana.

Il metodo della *chrêsis* è, infatti, intrinseco allo sviluppo del pensiero umano che, per la sua natura linguistica, si dà attraverso relazioni. Questa consapevolezza era già presente agli albori della metafisica, con il confronto tra Socrate-Platone e i sofisti. Questi ultimi usavano il *logos* come arma, sganciandolo dal rapporto con la verità, nella loro critica al mito. La metafisica nacque, invece, come purificazione degli elementi di verità presenti nella tradizione religiosa, realizzata proprio attraverso la ricerca del pensiero e del dialogo.

Così, quando, dopo il 313 e l'editto di Milano, la libertà religiosa concessa da Costantino ai cittadini dell'impero rese accessibile la conversione anche a coloro che non avevano la forza di affrontare il martirio, ma che ora potevano abbracciare la fede cristiana, si resero necessarie nuove *chrêseis*. Infatti, l'intensificarsi dell'attività catechistica, unita alle nuove possibilità di spostamento da una diocesi all'altra e al ruolo pubblico assunto dai vescovi, rese possibile un confronto che metteva in luce differenze culturalmente e socialmente rilevanti per l'impero stesso. Le varie chiese locali potevano confrontare la dottrina con cui proponevano l'iniziazione cristiana e le discrepanze tra un luogo e l'altro divennero fonti di tensione, come accadde nel 318 ad Alessandria. Qui, durante un incontro del clero con il proprio vescovo, Ario, noto parroco del porto con una fitta rete di relazioni ecclesiali, accusò pubblicamente Alessandro di insegnare falsamente che il Figlio è Dio. L'argomento chiave a sostegno di questa posizione era il fatto che il Verbo è generato e quindi, secondo Ario, doveva avere un inizio. La seconda Persona della Trinità veniva così presentata come una creatura, la prima di tutte, tratta dal nulla anteriormente al tempo per la creazione stessa delle altre creature. La questione era ovviamente esegetica, poiché si trattava di interpretare l'inizio del Vangelo di Giovanni, dove si dice del *Logos* che tutto è stato fatto per mezzo di lui (Gv 1,3).

Ario fu scomunicato da Alessandro in un sinodo locale della chiesa di Alessandria, ma i suoi numerosi contatti con vari vescovi, da un lato, e la vicinanza della sua visione a quella della metafisica graduale caratteristica della tradizione platonico-aristotelica, dall'altro, resero la questione di rilevanza pubblica. Nell'ottobre del 324, dopo aver sconfitto Licinio, Costantino inviò, dunque, Osio di Cordoba in Egitto e questi si rese conto della serietà del problema. Nei primi mesi del 325, quindi, Osio stesso presiedette un sinodo ad Antiochia che condannò Eusebio, le cui posizioni erano prossime a quelle di Ario. Il diritto all'appello, prassi cara all'imperatore, già diffusa in occidente a livello civile, spinse il vescovo di Cordoba a pensare alla convocazione di un sinodo ad Ancira, ma quando egli portò la questione a Costantino,

questi decise di convocare un concilio a Nicea nel 325, aggiungendo all'ordine del giorno altre questioni da trattare oltre la crisi ariana, come la data della Pasqua⁹.

Teologicamente l'impostazione dell'istituto del concilio si ispirò al testo di At 15,28 e, di conseguenza, al dato teologico dell'assistenza dello Spirito Santo alla chiesa, di cui si erano mostrati consapevoli coloro che si erano riuniti a Gerusalemme nel 52. Ciò aveva dato origine a una tradizione che rinviava la discussione delle questioni ecclesiastiche alle riunioni dei vescovi nelle principali città dell'impero dove c'erano comunità ebraiche e dove si erano formate, quindi, comunità cristiane. La struttura della chiesa primitiva seguiva, così, in modo naturale quella delle circoscrizioni imperiali, secondo un principio che, da un punto di vista teologico, può essere fatto risalire all'incarnazione stessa. Ciò si rifletteva anche nelle procedure dei sinodi e dei concili, che si basavano sempre sull'assistenza dello Spirito Santo, come dimostra il concilio africano del 252, secondo la testimonianza di Cipriano di Cartagine¹⁰.

Le prassi sviluppate in queste riunioni possono essere lette come *chrêseis* della tradizione senatoria romana, secondo la testimonianza del concilio romano del 313 nella casa di Fausta. I vescovi erano, infatti, cittadini romani ed era naturale che adottassero le procedure dei senati locali, che a loro volta si ispiravano a quelle del senato romano. Ad esempio, i testi delle convocazioni dei concili si basavano su quella del senato stesso, di cui adottavano anche la procedura di discussione. Ma queste prassi erano state riadattate alla situazione ecclesiastica sulla base di un giudizio teologico¹¹. Chiaramente, l'*usus* implicava la modifica dei dati ricevuti, rendendolo *iustus*. Ad esempio, al posto dell'imperatore o del suo rappresentante, sedeva il vescovo. Così, nel concilio di Nicea del 325, la Bibbia sostituì la statua della dea Vittoria, che presiedeva le riunioni del senato romano. Per questo era necessaria la teologia stessa, come ha notato Rowan Williams proprio in relazione a Nicea, per l'inadeguatezza dell'elemento semantico ora inserito in un nuovo contesto, dando origine a un nuovo significato¹². Tale elemento non era in contraddizione con il significato precedente di queste forme, ma se ne distaccava chiaramente attraverso differenze concrete. La compresenza

⁹ Cf. S. FERNÁNDEZ, «Eusebio de Cesarea y desarrollo del sínodo de Nicea», in *Anuario Historia de la Iglesia* 32(2023), pp. 97-122.

¹⁰ CIPRIANO, *Epistula* 57,5.

¹¹ Cf. F. DVORNIK, *The General Councils of the Church*, Burns & Oats, London 1961, p. 10.

¹² R. WILLIAMS, *Arius. Heresy and Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids 2002, p. 236.

di continuità e novità può essere espressa in termini di relazione. Infatti, la *chrêsis orthê* non negava la tradizione civile romana; al contrario, ne affermava il valore, conservandone alcuni elementi. Ma questi elementi erano accompagnati da un nuovo contesto in cui assumevano un significato ulteriore irriducibile al precedente.

Non sorprende quindi che, nella stesura del simbolo della fede a Nicea, sia comparsa un'altra *chrêsis*, che riguardava l'ambito filosofico. Infatti, l'affermazione che il Figlio è «Dio da Dio» richiedeva un chiarimento, poiché la preposizione che conteneva poteva essere intesa come una relazione che collegava due sostanze diverse, ma simili. L'aggiunta «Luce da Luce, Dio vero da Dio vero», che cercava nella struttura simmetrica della formula di esprimere la pura spiritualità della generazione del Verbo e la perfetta trasmissione dell'unica natura divina, non era sufficiente. Il fatto che Eusebio potesse professare che due erano le *ousiai* del Padre e del Figlio lo conferma. Per tale motivo, probabilmente su indicazione dell'imperatore stesso e del suo consigliere Osio di Cordova, fu inserita l'espressione *homousios* nel simbolo¹³.

Questo termine si riferisce al concetto metafisico di *ousia*, o sostanza. Da qui l'accusa di corrompere la purezza biblica ricorrendo alla filosofia. Non bisogna dimenticare, però, che il termine stesso era già entrato nell'arena teologica nel 269 con la condanna di Paolo di Samosata al sinodo di Antiochia¹⁴. Questo dovrebbe spostare l'accusa al secolo precedente. Ma soprattutto il rimprovero di aver ellenizzato la purezza della Bibbia dovrebbe riguardare tutto il pensiero patristico, a partire dai padri apologeti. Questi ultimi, per difendersi di fronte ai magistrati e ai politici pagani che perseguitavano i cristiani, avevano espresso la novità della rivelazione con formule e concetti tratti dalla tradizione filosofica e familiari ai loro interlocutori. Ciò non equivaleva, *sic et simpliciter*, a una contaminazione del testo biblico, perché tale *chrêsis*, collocando il testo in un nuovo contesto, faceva emergere con la nuova relazione ulteriori significati. Inoltre, un analogo processo era presente nella Bibbia stessa, memoria del popolo ebraico che, nel corso dei secoli, ha dovuto raccontare il suo incontro con il Creatore, attra-

¹³ L'origine di tale decisione è dibattuta, sia per quanto riguarda le possibili fonti filosofiche sia dal punto di vista teologico; si vedano: P.F. BEATRICE, «The Word "Homousios" from Hellenism to Christianity», in *Church History* 71(2002)2, pp. 243-272; M. EDWARDS, «Alexander of Alexandria and the "Homousion"», in *Vigiliae Christianae* 66(2012)5, pp. 482-502.

¹⁴ SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica* IV, 15,2; ILARIO DI POITIERS, *De synodis* 81. Si veda anche P. DE NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Studio storico-teológico del cristianesimo antioqueno nel III secolo* (Studia Ephemerides Augustinianum 87), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2004.

verso un processo di costante risignificazione che riguarda anche la dimensione metafisica. Ad esempio, la sfida di Mosè davanti al roveto ardente fu proprio quella di determinare ciò che si trovava davanti a lui. Non si tratta solo del riferimento all'essere contenuto nel nome rivelato in Es 3,14, colto dalla traduzione dei LXX di questo versetto, dove troviamo la stessa espressione che Platone usava per parlare dell'Essere, ma proprio di determinare «cosa» fosse la realtà che nel roveto parlava, prometteva e inviava. E la domanda su «che cosa è» una determinata realtà rinvia proprio alla questione di quale sia la sua sostanza.

3. L'ortoprassi di Costantino

Ma quale era la posizione di Costantino di fronte a tutto ciò? La lettera di Costantino al vescovo Alessandro e al presbitero Ario è stata ampiamente discussa. Gli studi più recenti escludono che si tratti di una «creazione» di Eusebio e la datano alla fine del 324¹⁵, nell'ottobre di questo stesso anno¹⁶ o agli inizi del 325¹⁷. In particolare, quest'ultima opinione, sostenuta da Stuart G. Hall e Paul Parvis, è particolarmente significativa, perché collega la lettera dell'imperatore al sinodo che condannò Eusebio, il cui giudizio di appello fu alla fine realizzato nel concilio di Nicea del 325. Tale collocazione temporale la rende un documento unico per cogliere l'atteggiamento con il quale l'imperatore stesso si poneva di fronte al concilio e le attese che lo animavano¹⁸.

Fin dall'incipit del testo, si percepisce la preoccupazione per l'unità dell'impero come elemento centrale degli interessi dell'imperatore¹⁹, il quale aveva già dovuto affrontare la crisi donatista nell'Africa romana:

Quel Dio, che viene in soccorso ai miei sforzi e custodisce tutti gli uomini, lo chiamo come testimone del fatto che avevo una duplice ragione per intraprendere quel dovere che ora ho compiuto. In primo luogo, il mio disegno era, allora, quello di riportare la dispo-

¹⁵ Cf. FERNÁNDEZ (a cura di), *Fontes Nicaenae Synodi*, p. 99.

¹⁶ Cf. BRENNECKE ET ALII (a cura di), *Athanasius Werke* 3.1.3, p. 32.

¹⁷ S.G. HALL, «Some Constantinian Documents in the Vita Constantini», in S.N.C. LIEU – D. MONTSERRAT (a cura di), *Constantine: History, Historiography and Legend*, Routledge, London 1998, pp. 86-103, in partic. p. 87; P. PARVIS, «Constantine's Letter to Arius and Alexander?», in *Studia Patristica* 39(2006), pp. 89-96.

¹⁸ Per una visione d'insieme dei dati storici e dottrinali riguardo alla lettera, cf. A.J. POTTINGER, *Power and Rhetoric in the Ecclesiastical Correspondence of Constantine the Great*, Routledge, London 2022, pp. 79-83.

¹⁹ Cf. Ø. NORDERVAL, «The Emperor Constantine and Arius: Unity in the Church and Unity in the Empire», in *Studia Theologica* 42(1988)1, pp. 113-150.

sizione di tutte le nazioni nei confronti della Divinità a un'unica situazione di condizione stabile (*μίαν ἕξως σύστασιν*); e, in secondo luogo, di risanare il sistema del mondo, che allora soffriva sotto il potere maligno di una grave malattia. Tenendo presenti questi obiettivi, cercai di realizzare l'uno con l'occhio segreto della mente, mentre l'altro cercai di correggerlo con il potere dell'autorità militare. Ero infatti consapevole che, se fossi riuscito a stabilire, secondo le mie speranze, una comune armonia (*κοινὴν ὁμόνοιαν*) tra tutti i servi di Dio, anche il corso generale delle cose avrebbe subito un cambiamento corrispondente ai pii desideri di tutti loro²⁰.

Il duplice obiettivo, teologico e politico, è dichiarato. Ciò rende esplicito nell'approccio di Costantino anche il primato dell'ortoprassi sull'ortodossia, in quanto l'unità nei giudizi formulati sulla Divinità dai diversi popoli era in funzione della pace nell'impero.

Il pensiero di Costantino muove dalla provvidenza che lo ha posto a capo dell'impero, nel quale è compresa l'Africa romana, dove la crisi donatista aveva rischiato di destabilizzare anche politicamente la regione. Il primato dell'ortoprassi è evidenziato anche dalla mancata percezione del valore delle questioni relative al culto cristiano e, quindi, alla fede battesimale:

Ma, o buonissima e divina Provvidenza, quale profonda ferita ha inferto non solo alle mie orecchie, ma al mio stesso cuore, la notizia che la discordia che esiste tra voi è molto più grave di quella che continuava in quel paese [l'Africa], tanto che voi, attraverso il cui aiuto speravo di ottenere un rimedio agli errori degli altri, vi trovate in uno stato che ha bisogno di essere risanato ancor più del loro. Eppure, dopo aver indagato attentamente sull'origine e sul fondamento di queste divergenze, trovo che la causa sia di carattere davvero insignificante, e del tutto indegna di una contesa così feroce²¹.

²⁰ Διπλὴν μοι γεγενῆσθαι πρόφασιν τούτων, ὧν ἔργῳ τὴν χρεῖαν ὑπέστην, αὐτὸν ὡς εἰκὸς τὸν τῶν ἐμῶν ἐγχειρημάτων βοηθὸν καὶ σωτῆρα τῶν ὅλων θεὸν ποιοῦμαι μάρτυρα. Πρῶτον μὲν γὰρ τὴν ἀπάντων τῶν ἐθνῶν περὶ τὸ θεῖον πρόθεσιν πρὸς μίαν ἕξως σύστασιν ἐνώσαι, δεύτερον δὲ τὸ τῆς κοινῆς οἰκουμένης σῶμα καθάπερ χαλεπῶ τιτι τραύματι πεπονηκὸς ἀνακτήσασθαι καὶ συναρμόσαι προϋθυμήθην. ἃ δὲ προσκοπῶν ἕτερον μὲν ἀπορρήτῳ τῆς διανοίας ὀφθαλμῷ συνελογιζόμεν, ἕτερον δὲ τῇ τῆς στρατιωτικῆς χειρὸς ἐξουσίᾳ κατορθοῦν ἐπειρώμην, εἰδὼς ὡς εἰ κοινὴν ἅπασιν τοῖς τοῦ θεοῦ θεράπουσιν ἐπ' εὐχαῖς ταῖς ἐμαῖς ὁμόνοιαν καταστήσαιμι, καὶ ἡ τῶν δημοσίων πραγμάτων χρεῖα σύνδρομον ταῖς ἀπάντων εὐσεβέσι γνώμαις τὴν μεταβολὴν καρπώσεται (EUSEBIO, *De Vita Constantini* II, 64,1,2–66,1,1: GCS 7,67,6–17).

²¹ Ἄλλ', ὦ καλλίστη καὶ θεῖα πρόνοια, οἷόν μου τῆς ἀκοῆς μᾶλλον δὲ τῆς καρδίας αὐτῆς τραῦμα καίριον ἦψατο, πολλῶ χαλεπωτέραν τῶν ἐκεῖ καταλειφθέντων τὴν ἐν ὑμῖν γιγνομένην διχοστασίαν σημαῖνον, ὡς πλείονος ἤδη τὰ καθ' ὑμᾶς μέρη θεραπείας δεῖσθαι, παρ' ὧν τοῖς ἄλλοις τὴν ἱστίαν ὑπάρξειεν ἡλπίσα. διαλογιζομένην δὲ μοι τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν ὑπόθεσιν τούτων ἄγαν εὐτελὴς καὶ οὐδαμῶς ἀξία τῆς τοσαύτης φιλονεικίας ἢ πρόφασιν ἐφωράθη (*ivi* II, 68,1,1–2,3: GCS 7,68,1–7).

La causa (teologica) della rottura dell'armonia dell'insieme (πρὸς τὸ ὅλον) è, infatti, definita da Costantino «piccola ed estremamente insignificante (μικρὰς καὶ λίαν εὐτελοῦς)»²². Che sia una finzione letteraria, o un'interpolazione di Eusebio, poco importa. Quello che conta è la lettura dell'imperatore, secondo il quale Alessandro ha insistito su una questione futile ed Ario è imprudentemente entrato in polemica con lui:

Quando tu, Alessandro, hai chiesto ai presbiteri quale opinione essi sostenessero separatamente riguardo a un certo passo della legge divina, o meglio, direi, che hai chiesto loro qualcosa di connesso a una questione futile (ματαίου), allora tu, Ario, hai sconsideratamente insistito su ciò che non avrebbe dovuto essere concepito affatto, o se concepito, avrebbe dovuto essere sepolto in un profondo silenzio²³.

La questione teologica è letta come discussione su cavilli inutili che, e questo è particolarmente rilevante per il primato dell'ortoprassi, non si riferisce all'autorità di una qualche legge:

È stato sbagliato in primo luogo proporre questioni come queste o rispondere ad esse quando sono state proposte. Infatti, quei punti di discussione che non sono imposti dall'autorità di alcuna legge (νόμου τινὸς ἀνάγκη), ma piuttosto suggeriti dallo spirito polemico che è alimentato da un uso improprio del tempo libero, anche se possono essere intesi come un mero esercizio intellettuale, dovrebbero certamente essere confinati nella regione dei nostri pensieri, e non prodotti frettolosamente nelle assemblee popolari, né affidati in modo sconsiderato all'orecchio generale²⁴.

Il vescovo di Alessandria e il suo presbitero si sarebbero, dunque, scontrati su una questione meramente accademica, dovuta all'ozio e non alla preoccupazione per la salvezza delle anime. Nel momento in cui tale tensione era trascesa alla dimensione pubblica, essa era diventata pericolosa per l'unità dell'impero. Costantino in questo testo semplice-

²² Ivi II, 68,3,2-7: GCS 7,68,12-17.

²³ ὅτε γὰρ σύ, ὦ Ἀλέξανδρε, παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἐζήτηεις, τί δήποτε αὐτῶν ἕκαστος ὑπὲρ τίνος τόπου τῶν ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένων, μᾶλλον δ' ὑπὲρ ματαίου τινὸς ζητήσεως μέρους ἡσθάνετο, σύ {τε}, ὦ Ἀρειε, τοῦθ', ὅπερ ἢ μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἐνθυμηθῆναι ἢ ἐνθυμηθέντα σιωπῇ παραδοῦναι προσῆκον ἦν (ivi II, 69,1,2-6: GCS 7,68,19-23).

²⁴ οὐτε ἐρωτᾷν ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐξ ἀρχῆς προσῆκον ἦν, οὐτε ἐρωτῶμενον ἀποκρίνασθαι. τὰς γὰρ τοιαύτας ζητήσεις, ὅποσας μὴ νόμου τινὸς ἀνάγκη προστάττει ἀλλ' ἀνωφελοῦς ἀργίας ἐρεσχελία προτίθην, εἰ καὶ φυσικῆς τίνος γυμνασίας ἔνεκα γίγνοιτο, ὅμως ὀφείλομεν εἰσῶ τῆς διανοίας ἐγκλείειν καὶ μὴ προχεῖρως εἰς δημοσίας συνόδους ἐκφέρειν, μηδὲ ταῖς τῶν δῆμων ἀκοαῖς ἀπρονοήτως πιστεῦν (ivi II, 69,2,3-8: GCS 7,69,28-70,5).

mente pare non percepire il valore della crisi ariana, come dimostra il passo seguente:

Infatti, la causa della vostra divergenza non è nessuno dei principali precetti della legge divina, né è sorta tra voi alcuna nuova eresia riguardo al culto di Dio (τῆς τοῦ θεοῦ θρησκείας αἵρεσις). In verità siete di un unico e medesimo giudizio: potete quindi ben unirvi nel segno della comunione²⁵.

Secondo l'imperatore, la discussione non riguarda le norme dell'agire o quelle del culto, cioè la *θρησκεία*, intesa come religione civile. L'ortodossia non è, invece, assolutamente nell'orizzonte di Costantino, il quale accosta le differenze tra Ario ed Alessandro a quelle delle diverse scuole filosofiche, che possono convivere senza conflitto, proprio perché riguardano l'ambito accademico e non quello della vita concreta²⁶.

Il finale della lettera connette retoricamente, ma forse anche sinceramente, la pace personale dell'imperatore a quella civile, evidenziando ancor di più l'elemento dell'ortoprassi:

Restituitemi, dunque, i miei giorni tranquilli e le mie notti serene, affinché la gioia di una luce senza macchia, la delizia di una vita tranquilla, siano d'ora in poi la mia parte. Altrimenti dovrò piangere, con lacrime continue, e non potrò passare il resto dei miei giorni in pace. Infatti, mentre il popolo di Dio, di cui sono servo, è così diviso tra di loro da uno spirito di contesa irragionevole e pernicioso, come è possibile che io riesca a mantenere la tranquillità d'animo?²⁷

4. L'ortodossia del concilio

Ciò che Costantino non sembra percepire è il percorso teologico che aveva portato a Nicea, tracciato sinteticamente di seguito. Infatti, nell'affermazione biblica che l'Eterno e l'Infinito si sono rivelati nel tempo e nella finitudine è implicito un paradosso gnoseologico. Questo

²⁵ οὐδὲ γὰρ ὑπὲρ τοῦ κορυφαίου τῶν ἐν τῷ νόμῳ παραγγελμάτων ὑμῖν ἡ τῆς φιλονεικίας ἐξήφθη πρόφασις, οὐδὲ καινὴ τις ὑμῖν ὑπὲρ τῆς τοῦ θεοῦ θρησκείας αἵρεσις ἀντείσχηθη, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἔχετε λογισμόν, ὥς πρὸς τὸ τῆς κοινωνίας σύνθημα δύνασθαι συνελθεῖν (*ivi* II, 70,1,2–71,1,1: GCS 7,69,17–21).

²⁶ *Ivi* II, 71,2,1–5: GCS 7,69,25–30.

²⁷ Ἀπόδοτε οὖν μοι γαληνὰς μὲν ἡμέρας νύκτας δ' ἀμερίμους, ἵνα καὶ μοί τις ἡδονὴ καθαροῦ φωτός καὶ βίου λοιπὸν ἡσύχου εὐφροσύνη σώζηται· εἰ δὲ μή, στένειν ἀνάγκη καὶ δακρύοις δι' ὅλου συγγεῖσθαι καὶ μηδὲ τὸν τοῦ ζῆν αἰῶνα πρῶως ὑφίστασθαι. τῶν γάρ τοι τοῦ θεοῦ λαῶν, τῶν συνθεραπόντων λέγω τῶν ἐμῶν, οὕτως ἀδίκῃ καὶ βλαβερᾷ πρὸς ἀλλήλους φιλονεικία κεχωρισμένων, ἐμὲ πῶς ἐγγωρεῖ τῷ λογισμῷ συνεστάναι λοιπόν; (*ivi* II, 72,1,1–2,1: GCS 7,71,5–11).

implica allo stesso tempo l'impossibilità di formulare il mistero rivelato e la necessità di farlo per il contenuto del messaggio stesso. Infatti, la sua novità è assoluta, in quanto comporta eventi inauditi che rispondono all'attesa e alla sete di infinito di ogni essere umano, in cerca di salvezza. Ma tutti i concetti e i termini che possono essere utilizzati per esprimere tale novità sono stati sviluppati a livello creaturale, nella sfera finita e temporale. C'è quindi una discrepanza tra forma e contenuto, che fa della teologia negativa una caratteristica dei primi tentativi dei padri. In effetti, essi si sono ispirati alla stessa letteratura sapienziale che, a livello scritturistico, rivela la consapevolezza acquisita da Israele dell'eccedenza del Creatore rispetto alle possibilità di controllo linguistico. A dare senso alle formulazioni era soprattutto la relazione personale con Dio stesso, e quindi con il popolo nato dall'incontro con lui. Con il Nuovo Testamento, tale paradosso gnoseologico si acui ulteriormente.

Fin dal primo versetto, il prologo del quarto vangelo mette in relazione attraverso molteplici *chrêseis* la tradizione ebraica con il contesto ellenistico in cui avviene l'annuncio. L'espressione «In principio (*archê*) era il Verbo (*Logos*)» (Gv 1,1), infatti, rimanda sia all'inizio della Genesi, dove viene descritto come in principio (*be-reshit*) Dio creò ogni cosa con la sua parola (*dabar*), sia alla ricerca della causa ultima di tutto ciò che esiste, in greco appunto *archê*, a cui mira l'impresa metafisica nella ricerca mediante la ragione, in greco appunto *logos*.

Da una prospettiva moderna, questa lettura dell'inizio del prologo giovanneo può lasciare perplessi, perché la metafisica è stata spesso letta anacronisticamente come pura speculazione accademica. Ma essa è nata proprio per difendere la veridicità delle tradizioni religiose contenute nei miti attraverso una purificazione razionale. Platone e Aristotele erano uomini pii che cercavano il principio primo per poter vivere pienamente la loro vita sulla base del significato così individuato, qualunque esso fosse, o l'idea del Bello-Bene o il «pensiero del pensiero».

I primi padri della chiesa, soprattutto gli apologisti, si ispirarono proprio alla Scrittura nel ricorrere alla filosofia, in quanto essa era utile per annunciare il messaggio cristiano ai non credenti e per difendersi dalle persecuzioni. Ma in tale *chrêsis* agirono con libertà, perché erano consapevoli che nessuna filosofia da sola poteva esprimere pienamente la novità della rivelazione. Lo dimostra la fine stessa del prologo, perché «Dio nessuno lo ha mai visto» (Gv 1,18) e solo attraverso l'unico Figlio che si è fatto carne è possibile conoscerlo. Ad esempio, Giustino «corregge» la visione negativa del mondo materiale che la metafisica platonica poteva indurre, ricorrendo alla più positiva etica stoica. Ma, allo stesso tempo, corregge la concezione materialista e immanente

della divinità, caratteristica di questa tradizione, ricorrendo al platonismo. Il risultato, naturalmente, ha ancora i suoi inconvenienti, ma è legittimato proprio dalla dichiarata consapevolezza che nessun nome può più esprimere Dio, perché egli è il primo e l'assoluto, e quindi è non generato. Dunque non c'è nessuno che può avergli imposto un nome. Tutte le espressioni che lo riguardano, invece, siano esse scritturistiche o teologiche, si riferiscono alla sua azione²⁸.

La tensione riguarda quindi il *Logos*, con il suo duplice riferimento all'essere e all'agire di Dio. Il ricorso del filosofo martire alla distinzione stoica tra *logos prophorikos* e *logos endiathetos* aveva il grande svantaggio di legare necessariamente l'identità della seconda Persona divina alla creazione, in quanto pensiero di Dio in vista della sua opera. Come un pittore concepisce il quadro prima di dipingerlo, e questo pensiero è effettivamente quello dell'autore, così il *Logos* è divino, ma solo perché il pittore ha deciso di realizzare la sua opera.

Così, nella prospettiva del successivo concilio di Nicea, si può notare come la tensione che sarebbe esplosa e avrebbe portato all'*homoiousios* era già presente in Giustino. Il Figlio, proprio perché generato, è circoscritto e si manifesta nella storia. Per questo è una «persona», mentre il Padre, secondo il filosofo diventato cristiano, non lo può essere²⁹. Da un punto di vista contemporaneo, tale affermazione può apparire sorprendente, poiché secoli di pensiero cristiano hanno identificato l'essere persona con un aspetto positivo. Agli albori del percorso teologico, però, non era così, perché il concetto di persona implicava una limitazione. In altre parole, le persone sono limitate proprio perché hanno un nome, perché sono definibili, mentre Dio è infinito e quindi non circoscrivibile. La tensione si mantiene ad Alessandria con Clemente, che afferma che il *Logos* è Figlio secondo la circoscrivibilità, *kata perigraphên*, cioè secondo la possibilità di essere espresso, ma non *kat'ousian*, perché l'essenza divina rimane sempre al di là di ogni possibilità di espressione³⁰.

La tensione tra la persona e la sostanza è evidente, parallela a quella tra il concreto e l'universale. Il contributo di Origene fu fondamentale in tale contesto. Il suo genio teologico gli permise di stabilire una distinzione chiara e assoluta tra la Trinità e il creato. Il percorso intrapreso dall'Alessandrino identificava le tre Persone divine con la dimensione puramente spirituale, mentre ogni creatura sarebbe stata caratterizzata da un elemento corporeo, anche sottile, come nel caso

²⁸ GIUSTINO, *Apologia secunda* 6,1,1-2,39.

²⁹ Cf. GIUSTINO, *Dialogus com Tryphone* 127.

³⁰ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodotus* 19,1.

degli angeli³¹. La differenza di natura tra il Creatore e la creatura veniva così formulata con precisione. La difficoltà consisteva, però, nel distinguere il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo all'interno di un unico spazio ontologico puramente spirituale. Origene utilizza per questo un linguaggio partecipativo, identificando solo la prima Persona divina con il Bene assoluto e gli altri attributi divini, mentre distingue le altre due Persone in base al principio che il *Logos* partecipa al Bene e lo trasmette allo Spirito. Perciò il Figlio è chiamato *deuteros Theos* e Dio per partecipazione³².

I limiti di tale approccio possono essere legati al fatto che la relazione tra il Padre e il Figlio viene letta in termini di volontà e non di natura. Tale lettura era presente sia in Giustino che in Origene e sarebbe stata presente successivamente anche in Ario, che all'autorità dell'Alessandrino si appellava³³. Nicea fu di fatto una disputa sull'esegesi di Origene e, di conseguenza, sulla purificazione che i termini filosofici necessitavano per non sfigurare il mistero rivelato. Ma questo processo era già in atto fin dagli inizi del pensiero cristiano. Quindi, il percorso che ha portato al concilio di Nicea può essere presentato come lavoro per rendere *iustus l'usus* degli elementi filosofici nell'ambito teologico, analogamente a quanto stava avvenendo sul fronte legale e politico.

La discussione al concilio di Nicea verteva, quindi, essenzialmente sulle implicazioni del fatto che il *Logos* provenisse da Dio, quindi sulla preposizione greca *ek*. Si trattava di una sostanza diversa dal Padre, tratta dal nulla per sua volontà, in vista della creazione? Oppure sono una cosa sola, come afferma Gesù secondo Gv 10,30, e la loro distinzione va posta su un piano personale? Ma come possiamo parlare dell'esistenza della persona nell'Assoluto?

Il punto è che mancavano i termini per indicare tale distinzione, poiché nell'esperienza umana un'*ousia* coincide sempre con un'*ipostasi*, cioè la conoscenza di una sostanza dipende sempre dalla conoscenza di una realtà sussistente concreta in cui questa sostanza si dà. Non possiamo conoscere il cavallo in assoluto, ma conosciamo sempre un cavallo particolare. La difficoltà terminologica si evidenzia in latino, dove *hypostasis* è tradotta con *substantia*, a cui letteralmente corrisponde. La situazione era complicata dal fatto che un altro termine che poteva significare persona, *prosôpon*, aveva un valore debole, nel senso di aspetto o carattere, che lo rendeva attraente per i modalisti.

³¹ ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis* II, 23,144,6-7 e 146,6-7.

³² ORIGENE, *Contra Celsum* 5,39 e *Commentarii in evangelium Joannis* II, 2.

³³ ARIO, citato in ATANASIO, *De synodis* 15,3,25-31.

Così, dire che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre *ipostasi* poteva essere inteso nel senso di tre sostanze diverse, mentre dire che sono tre *prosôpa* poteva essere inteso nel senso di un'unica persona con tre manifestazioni distinte³⁴. Ma per Origene, Atanasio e il concilio di Nicea, *ipostasi* e *ousia* erano sinonimi e così sarà per tutta la prima metà del IV secolo. Furono poi i padri Cappadoci, con la formula *mia ousia, treis hypostaseis*³⁵, a risolvere la questione, perché il diverso aggettivo numerale impediva di trattare i due termini come sinonimi, ma indicava che le tre sono tre ipostasi distinte, non nel senso della sostanza, come voleva Ario, e allo stesso tempo che la loro distinzione è reale, e non solo di apparenza, come avrebbe voluto Sabellio.

Così, la discussione sul simbolo nel 325 verteva essenzialmente su come collegare *ousia*, *ipostasi* e *l'ek* contenuto nell'espressione «Dio da Dio». È interessante notare che Ario affermò esplicitamente che il *Logos* non poteva appartenere a realtà relative³⁶. Eusebio di Cesarea difendeva la stessa posizione³⁷. Infatti, se il Padre e il Figlio erano due sostanze diverse, come sosteneva Ario, la relazione tra loro doveva essere puramente accidentale. È la stessa posizione dell'affermazione che il *Logos* deriva dalla volontà del Padre.

Per questo il concilio inserì l'espressione «della sostanza del Padre» e, di conseguenza, *l'homousios*. È molto significativo che Atanasio mostri come il Figlio sia voluto dal Padre, ma a sua volta voglia il Padre in una radicale consonanza ontologica per cui i due sono uno nell'altro e, di conseguenza, sono un'unica volontà, e quindi un'unica sostanza³⁸. Più tardi, Gregorio di Nissa dirà esplicitamente che il *Logos* appartiene alle realtà relative, sottolineando come la rivelazione abbia spinto i padri a modificare punti centrali della metafisica greca³⁹. Per la prima volta, il relativo (in greco, *schesis*) veniva riconosciuto all'interno dell'unica sostanza divina eterna e infinita, che, nel caso del Dio trino, cessava necessariamente di essere un mero accidente⁴⁰.

Ciò corrispondeva alla consapevolezza che mai prima dell'incarnazione gli esseri umani avevano conosciuto la generazione eterna, cioè una processione naturale in cui il generato non era posteriore o infe-

³⁴ Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, edizione bilingue, a cura di P. HÜNERMAN, EDB, Bologna 1995, n. 126.

³⁵ Letteralmente la formula appare nel trattato pseudo-atanasiano *De sancta trinitate* (PG 28,1140A), ma essa evidentemente dipende dalla teologia cappadoce.

³⁶ ARIO, citato in ATANASIO, *De synodis* 16,4.

³⁷ EUSEBIO DI CESAREA, *De ecclesiastica theologia* 2,14,4,1-5,1.

³⁸ ATANASIO, *Orationes contra Arianos* III, 66,10-13.

³⁹ GREGORIO DI NISSA, *Oratio Cathechetica Magna* 1,73-77.

⁴⁰ Cf. G. MASPERO, *Relational Being. The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2024.

riore al generante. La rivelazione, invece, aveva introdotto una novità radicale e la terminologia doveva essere modificata di conseguenza, rendendo *orthê* la *chrêsis*.

5. Conclusione: dall'ortoprassi all'ortodossia

Un tale cambiamento richiese un processo relazionale, perché i nuovi significati non potevano essere equivoci rispetto a ciò che le parole significavano a livello cosmico. L'identità stessa di Cristo richiedeva di tenere insieme l'umano e il divino, il creato e l'eterno. Ma l'imperatore Costantino non seppe attendere che le discussioni chiarissero questioni cruciali per la salvezza e la liturgia cristiane, perché dava il primato all'ortoprassi rispetto all'ortodossia, come dimostra la lettera ad Alessandro ed Ario. Ciò che più gli premeva era l'unità dell'impero, alla quale sperava potesse contribuire la fede cristiana. Invece, paradossalmente, proprio subito dopo aver concesso la libertà religiosa e aver dato ai vescovi un ruolo politico, si trovò di fronte a una crisi.

Con ogni probabilità, l'inclusione dell'*homousios* fu sostenuta dall'imperatore stesso, forse consigliato da Osio di Cordova, perché i riflessi materiali che l'aspetto semantico del termine aveva agli occhi di Ario e dei suoi avrebbero impedito loro di accettare il simbolo⁴¹. La scelta fu quindi polarizzante e dialettica. Questo può essere letto come risultato della ricerca dell'ortoprassi da parte dell'imperatore. Ma gli eventi drammatici successivi al concilio nel IV secolo, fino al concilio di Costantinopoli, dimostrarono che la questione più profonda e inevitabile era quella dell'ortodossia. La vera domanda, infatti, riguardava l'eternità della vita che il battesimo comunica al cristiano. Se il Figlio e lo Spirito non fossero una cosa sola con il Padre, la scelta dei martiri di scambiare gli anni della loro vita terrena per preservare la pienezza di vita conferita dalla fede sarebbe stata assurda. Così, durante il IV secolo, il culto dei martiri, la vita religiosa e la liturgia sostennero l'approfondimento della fede nicena. Proprio per la scelta di dare il primato all'ortoprassi, nei vent'anni seguenti il simbolo quasi scomparve dalle discussioni, ma il lavoro nella linea dell'ortodossia da parte dei padri e dei concili successivi trasformò il simbolo del 325 nello *schibboleth* della fede cristiana⁴².

⁴¹ ATANASIO, *De synodis* 16,3.

⁴² Cf. M.S. SMITH, *The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, AD 431-451*, Oxford University Press, Oxford 2018.



L'interpretazione del I concilio di Nicea può avvalersi oggi della prospettiva della chrêsis, presentata da Christian Gnilka come elemento definitorio del metodo di pensiero dei padri della chiesa. In particolare, ciò evidenzia due elementi: a) il ricorso all'homousios può essere letto come uno dei diversi elementi introdotti per realizzare un uso giusto di quanto la tradizione pagana non solo filosofica, ma anche civile e politica, offriva; b) alla luce di ciò, la spinta dell'imperatore Costantino per una soluzione rapida del concilio può essere compresa come affermazione del primato dell'ortoprassi sull'ortodossia. Il seguito del IV secolo mostrerà, invece, la necessità di sciogliere a livello di ortodossia alcune tensioni insite nell'eredità origeniana che il confronto con Ario aveva slatentizzato.



The interpretation of the First Council of Nicaea can today make use of the perspective of chrêsis, presented by Christian Gnilka as a defining element of the Church Fathers' method of thought. In particular, this highlights two elements: (a) the recourse to homousios can be read as one of several elements introduced to realise a just use of what the pagan tradition, not only philosophical, but also civil and political, offered; (b) in the light of this, the emperor Constantine's push for a swift resolution of the council can be understood as an affirmation of the primacy of orthopraxy over orthodoxy. The aftermath of the 4th century, on the other hand, will show the need to dissolve at the level of orthodoxy certain tensions inherent in the Origenian heritage that the confrontation with Arius had unleashed.

CONCILIO DI NICEA – HOMOUSIOS – CHRÊSIS – ORIGENE – ARIO