

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

SAMUEL FERNÁNDEZ*

Nicea, oriente contro occidente? Le prime recezioni di Nicea fino al 341

Introduzione

Come è noto, il concilio di Nicea affrontò diverse questioni come la teologia di Ario, la crisi meliziana, la data della Pasqua e diversi problemi disciplinari; nonostante ciò, gli studi storici tendono a identificare il sinodo di Nicea con la sola controversia ariana. Per equilibrare questa tendenza, il presente lavoro tratterà la controversia ariana integrando anche la crisi meliziana.

I primi passi delle recezioni di Nicea furono problematici. Le norme riguardanti il clero meliziano provocarono gravi conflitti e le decisioni teologiche del concilio, come è noto, richiesero molto tempo per essere accettate¹. Sia sul piano dottrinale, sia sul piano storico, una controversia complessa e ricca di sfumature, qualche decennio più tardi, è stata raccontata da Atanasio come una disputa in bianco e nero, cioè come il confronto tra verità ed errore, tra ortodossia ed eresia. Questa visione retrospettiva, e quindi anacronistica, dominò gli storici cristiani del V secolo e ha mantenuto la sua influenza fino alla storiografia moderna. Per evitare una visione retrospettiva, lo storico ha a disposizione un gran numero di documenti contemporanei agli eventi. A questi documenti va data effettiva priorità ermeneutica rispetto agli abbondanti resoconti retrospettivi offerti dalla letteratura cristiana posteriore. Dopo

* Docente di Patrologia presso la Pontificia Università Cattolica del Cile (sfernane@uc.cl). Questo lavoro fa parte dei risultati del progetto di ricerca Fondecyt 1220120, Samuel Fernández, Pontificia Universidad Católica de Chile.

¹ Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (SEA 11), Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1975, pp. 99-349; R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Baker Academic, Edinburgh 1988, pp. 181-413; L. AYRES, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 85-130.

queste osservazioni, è opportuno offrire una breve descrizione delle fonti². È possibile distinguere, *grosso modo*, tre tipi di fonti:

1) il primo livello è costituito dalle *narrazioni*, cioè i resoconti scritti dagli storici cristiani della fine del IV e dell'inizio del V secolo che non sono stati coinvolti negli eventi narrati. Si tratta principalmente di Gelasio, Epifanio, Rufino, Socrate, Sozomeno, Teodoreto, Filostorgio e Sulpicio;

2) il secondo livello è quello delle *testimonianze*, che sono i resoconti scritti dagli autori che hanno partecipato personalmente agli eventi. Si tratta principalmente di Eusebio e Atanasio, per questo periodo. Questi autori sono testimoni privilegiati, ma il loro impegno nella controversia li ha portati a scrivere unilateralmente. Inoltre, queste testimonianze hanno una visione retrospettiva. Ad esempio, le opere di Atanasio che raccontano il conflitto tra Ario e Alessandro sono state scritte circa trent'anni dopo gli eventi, quando Ario, Alessandro, Costantino ed Eusebio erano già morti;

3) il terzo livello è quello dei *documenti* contemporanei agli eventi. Questi documenti sono lettere, formule di fede, canoni, dichiarazioni teologiche e relazioni imperiali, contemporanei agli eventi e relativi a Nicea, che sono stati tramandati come citazioni, cioè, conservati in altre opere per *traditio indirecta*³. I principali autori che trasmettono i documenti sono Eusebio, Atanasio, Ilario, Epifanio e i primi storici cristiani. Questi documenti non sono fonti neutrali: non esistono fonti neutrali. Dietro ognuno di questi documenti ci sono autori che hanno una propria prospettiva e *agenda*. Tuttavia, a differenza delle categorie precedenti, i *documenti* non offrono una visione retrospettiva, perché sono stati scritti mentre si svolgevano gli eventi.

1. Le controversie discusse a Nicea

Il presente lavoro si propone di studiare le prime recezioni di Nicea, nella prospettiva del convegno, cioè, Nicea tra oriente e occidente. Quindi, questo articolo cerca di capire *se* e *quando* la controversia attorno Nicea è stata vista come un conflitto tra oriente e occidente. Per questo proposito, è necessario individuare i gruppi in conflitto.

² Cf. S. FERNÁNDEZ (a cura di), *Fontes Nicaenae Synodi: The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)*, Paderborn 2024, pp. VII-XXVI. Le fonti si citano secondo questa edizione, indicata come FNS. Per le abbreviazioni delle opere antiche cf. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961, pp. IX-XLVII.

³ H. Pietras contesta l'autenticità di alcuni di questi documenti; cf. H. PIETRAS, «Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325», in *Gregorianum* 104(2023), pp. 485-514.

Come è noto, la crisi meliziana fu una controversia tra due gruppi sull'autorità episcopale. La crisi non è scoppiata per il contrasto tra rigismo e il lassismo nei confronti dei *lapsi*, ma perché Melizio, in tempo di persecuzione, aveva ordinato clerici che non appartenevano alla sua giurisdizione⁴. Invece, il dibattito teologico fu più complesso e coinvolse diversi gruppi. La storiografia tradizionale presenta la crisi ariana come un'unica controversia che ruota attorno alla divinità del Figlio di Dio⁵. Tuttavia, le fonti indicano che il centro della controversia era la comprensione dell'origine del Figlio⁶. Per individuare i nodi della discussione, è necessario analizzare prima di tutto i testi dei protagonisti, cioè Ario e Alessandro. Successivamente si analizzerà la teologia di Eusebio.

1.1. L'origine del Figlio secondo Ario e Alessandro

La prima sintesi della dottrina ariana si trova nella lettera di Alessandro di Alessandria al suo collega di Bisanzio. Ne riporto la parte principale:

Essi dicono che c'era quando il Figlio di Dio non esisteva, cioè che colui che prima non esisteva poi è nato, divenendo, appunto quando è nato, proprio tale quale è ogni uomo che è venuto alla vita. Dicono: «Dio ha creato tutte le cose dal nulla», e comprendono anche il Figlio di Dio nella creazione di tutti gli esseri dotati e non dotati di ragione. Conseguentemente, affermano che è di natura mutevole, capace di virtù e di vizio⁷.

Alcune delle dottrine denunciate da Alessandro si trovano negli scritti di Ario. La prima frase, «c'era quando il Figlio di Dio non esisteva», rappresenta bene l'insegnamento di Ario, che afferma che il Figlio è posteriore a Dio e anteriore al tempo. Inoltre, l'espressione «il Figlio viene "dal nulla"» si trova letteralmente nei testi di Ario⁸. D'altra parte, l'affermazione che il Figlio è venuto ad essere «tale quale è ogni

⁴ T. VIVIAN, *St. Peter of Alexandria: Bishop and Martyr*, Fortress Press, Philadelphia 1998, pp. 15-40; H. HAUBEN, «La première année du schisme mélitien (305-306)», in *Ancient Society* 20(1989), pp. 267-280; A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, École française de Rome, Roma 1996, pp. 219-298; E. WIPSYC-KA, *The Alexandrian Church: People and Institutions*, Universitas Varsoviensis, Warszawa 2015, pp. 95-97.

⁵ Cf. D.M. GWYNN, *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the «Arian Controversy»*, Oxford University Press, Oxford 2007.

⁶ Cf. S. FERNÁNDEZ, «Who Accused Whom of What? The Outbreak of the "Arian" Controversy», in *Journal of Early Christian Studies* 31(2023), pp. 431-458.

⁷ ALESSANDRO, *ep. Alex.* 10-11 (FNS 8.10-11).

⁸ ARIO, *ep. Eus.* 5 (FNS 6.5).

uomo» ed è di natura mutevole è incompatibile con la dottrina di Ario secondo cui il Figlio è stato creato o generato «ma non come le altre creature»⁹. In altre parole, il riassunto contiene due dottrine sostenute da Ario e altre due incompatibili con il suo insegnamento.

Questa discrepanza tra le affermazioni di Ario e le accuse di Alessandro è stata spiegata come un segno dell'ipocrisia di Ario o della mala-fede di Alessandro¹⁰. Tuttavia, la discrepanza può essere spiegata se si tiene conto che il riassunto non descrive la teologia di Ario ma quella di «loro», cioè di coloro che – secondo Alessandro – sostenevano Ario, che non erano suoi discepoli ma suoi colleghi e protettori, e che professavano varie versioni di un'ampia tradizione teologica¹¹. È quindi necessario distinguere tra l'insegnamento di Ario e quello dei suoi compagni. Mentre Ario dichiara che il Figlio viene dal nulla, ma è unico perché anteriore alla creazione e immutabile, altri «ariani» affermano che il Figlio viene dal nulla come ogni creatura ed è mutevole. È cruciale, quindi, liberare Ario dalle affermazioni che non ha mai sostenuto.

Quali sono dunque i punti di disaccordo tra Ario e Alessandro? In base ai testi autentici di questi autori, si possono individuare due punti cruciali¹²:

- 1) Alessandro e Ario credono che il Figlio esista *ante tempora*, cioè che sia anteriore al tempo e alla creazione. Ario, tuttavia, dichiara che il Figlio, essendo generato, è atemporalmente *posteriore* al Padre, anche se è prima del tempo. Alessandro, invece, afferma che il Figlio è assolutamente *co-eterno* al Padre.
- 2) Alessandro e Ario dichiarano che tutto viene da Dio, compreso il Figlio. Entrambi rifiutano che il Figlio derivi da un'emissione o da un taglio della sostanza divina. Ario, tuttavia, dichiara che il Figlio viene «dal nulla»¹³, mentre Alessandro considera tale dottrina blasfema e ripete che il Figlio viene da colui che è veramente il Padre. Alessandro, comunque, non offre una soluzione alternativa in termini positivi, come farà in seguito il Credo niceno.

La storiografia convenzionale presenta lo scoppio della crisi ariana come un conflitto sorto *ex abrupto* tra Ario e Alessandro. Ma se

⁹ Ario, *ep. Alex.* 2 (FNS 11.2).

¹⁰ HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 139.

¹¹ Ad esempio, Giorgio di Laodicea e Atanasio di Anazarbo, due vescovi che sostennero Ario fin dall'inizio, dichiarano che il Figlio è una creatura come le altre creature.

¹² FERNÁNDEZ, «Who Accused Whom of What?», pp. 442-450.

¹³ Ario, *ep. Eus.* 5 (FNS 6.5). Origene e Teognosto hanno respinto che il Figlio provenga dal nulla. Questo indica che c'erano sostenitori di questa dottrina ad Alessandria nel III secolo; cf. ORIGENE, *princ.* 4,4,1; TEOGNOSTO, *hypot.* fr. 2 (ATANASIO, *decr.* 25,3).

si studia la teologia di Eusebio di Cesarea, la crisi può essere compresa in un contesto più ampio. È quindi necessario tornare indietro di qualche anno e analizzare l'origine del Figlio nella *Demonstratio evangelica* di Eusebio, scritta prima del 318, cioè prima dell'inizio della controversia¹⁴.

1.2. L'origine del Figlio secondo Eusebio di Cesarea

Per spiegare l'origine del Figlio, Eusebio ricorre a metafore tradizionali, che adatta in base alle sue esigenze teologiche. Contro le teologie monarchiane, afferma:

Così il raggio, essendo congenito alla natura della luce e sostanzialmente coesistente (συνυπάρχω) con la luce, non potrebbe sussistere al di fuori di ciò in cui esiste. Invece (δὲ), il Logos di Dio è sostanza in sé e in sé è sussistente (καθ' ἑαυτὸν οὐσίωται τε καὶ ὑφέστηκεν), e non coesiste con il Padre in modo ingenito (οὐκ ἀγενήτως συνυπάρχει τῷ πατρί), ma come il solo Figlio unigenito nato dal Padre prima di tutti i secoli¹⁵.

Secondo il vescovo di Cesarea, la generazione autentica esclude la coesistenza ingenita del Figlio. L'Unigenito esiste per volontà divina¹⁶: infatti, Dio ha deciso (ἐδόκει) che il Figlio dovesse preesistere alle creature per agire come strumento (ὄργανον) nell'opera della creazione¹⁷. Pertanto, il Figlio è *anteriore* alla creazione, come stabilisce la regola di fede¹⁸, ma, allo stesso tempo, è *posteriore* al Padre:

Il raggio coesiste (συνυπάρχει) con la luce, poiché è tutt'uno con essa – infatti senza il raggio non potrebbe sussistere la luce – ed è generato contemporaneamente ad essa; il Padre invece (δὲ) preesiste al Figlio (ὁ πατήρ προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ) ed è prima della sua nascita (τῆς γενέσεως αὐτοῦ προϋφέστηκεν), in quanto è l'unico ingenito¹⁹.

¹⁴ S. MORLET, *La démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée: étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*, Institut d'études augustinienes, Paris 2009, pp. 80-94.

¹⁵ EUSEBIO, *d.e.* 5.1,19 (GCS 23, p. 213; trad. di P. Carrara in EUSEBIO DI CESAREA, *Dimostrazione evangelica*, Paoline, Milano 2000, p. 430, modificata). Contro l'uso tradizionale del paragone, il vescovo sottolinea le differenze tra l'origine della folgore e quella del Figlio; cf. ORIGENE, *princ.* 1,2,11; *In Jer. hom.* 9,4.

¹⁶ EUSEBIO, *d.e.* 4,3,7 (GCS 23, p. 153).

¹⁷ *Ivi*, 4,4,1; 4,2,2. Eusebio mantiene il tradizionale legame tra l'origine del Figlio e il piano divino della creazione; cf. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, pp. 60-66.

¹⁸ EUSEBIO, *d.e.* 5,1,18: τὸν υἱὸν ἐξ ἀπείρων αἰώνων μᾶλλον δὲ πρὸ πάντων αἰώνων ὑποστῆναι (GCS 23, p. 213); cf. *ivi*, 4,1,3; 4,2,1; 4,5,13; 5, *praef.* 1; 5,1,6; 5,1,17; 5,1,27-28; 5,2,1.

¹⁹ *Ivi*, 4,3,5 (GCS 23, p. 153; trad. Carrara, p. 343).

Mentre il raggio *coesiste* con la luce, il Padre *preesiste* rispetto al Figlio. L'opposizione tra i verbi è chiara: *συνυπάρχω/προϋπάρχω*. Eusebio presenta questa posteriorità del Figlio come una conseguenza necessaria della generazione divina:

Perché l'uno è ingenito e l'altro generato (ὁ μὲν ἀγέννητος ὁ δὲ γεννητός), quello è Padre, questo è Figlio, chiunque deve anche ammettere che il Padre preesiste ed è sussistente prima del Figlio (προϋπάρχειν δὲ καὶ προϋφεστάναι πατέρα υἱοῦ πᾶς ὅστις οὖν <ἂν> ὁμολογήσειεν)²⁰.

Secondo Eusebio, il Figlio è *anteriore* a tutti i secoli e *posteriore* al Padre²¹. Queste affermazioni non sono contraddittorie. Il pensiero trinitario dal II al IV secolo distingueva due concetti: *ab aeterno*, che indicava la stretta coeternità con Dio, e *ante tempora*, che implicava l'anteriorità rispetto alla creazione e ai tempi (χρόνοι).

In quanto all'origine del Figlio, Eusebio rifiuta due estremi: il Figlio «non è venuto all'esistenza dall'*ousia* dell'Ingenito mediante una certa passione o divisione (κατά τι πάθος ἢ διαίρεσιν), né è coesistito senza inizio (ἀνάρχως συνυφέστηκεν) con il Padre»²². Inoltre, esclude una terza soluzione:

Pertanto, il Figlio non generato non era nel Padre (ἐν τῷ πατρὶ) come una qualche cosa contenuta in un'altra (ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ) da secoli infiniti e senza inizio, come parte di lui che, dopo aver infine subito un mutamento ed essere stata espulsa, è venuta a trovarsi fuori da lui²³.

In questo passo, Eusebio rifiuta la tradizionale cristologia dei due stadi del Logos: il *logos* interno a Dio, *ab aeterno*, e il *Logos* generato, *ante tempora*. Secondo lui, questa dottrina implicherebbe l'esistenza eterna di un *logos* ingenito e, inoltre, un mutamento in Dio. Il Figlio non era in Dio «come quello che è portato nel ventre (κατὰ γαστρὸς) di una gestante»²⁴. Infine, il vescovo critica un'altra spiegazione dell'origine del Figlio:

²⁰ *Ivi*, 5,1,20 (GCS 23, p. 213: trad. Carrara, p. 341 modificata).

²¹ Secondo alcuni studiosi, Eusebio afferma la stretta eternità del Figlio: «esiste continuamente con il Padre come Figlio» (*ivi*, 4,3,13). Tuttavia, lo scopo del testo non è quello di affermare la stretta eternità del Figlio, ma di rifiutare la cristologia del Logos a due stadi. In altre parole, il brano afferma che il Figlio è sempre esistito come Figlio (ὡς υἱόν); cioè, che non è esistito prima come *logos* interno e poi come Figlio (*ivi*, 5,1,20).

²² *Ivi*, 5,1,20 (GCS 23, p. 213: trad. Carrara, p. 431, modificata); cf. *ivi*, 4,1,5; 4,3,13; 4,15,16; 5,1,8; 5,1,10. Cf. P.H. Ip, *Origene e l'emergere della semplicità divina prima di Nicea*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2022.

²³ EUSEBIO, *d.e.* 5,1,13 (GCS 23, p. 212: trad. Carrara, p. 428).

²⁴ *Ivi*.

Ma affermare semplicemente che il Figlio è nato dal nulla (ἐξ οὐκ ὄντων γενητὸν τὸν), proprio come (ὁμοίως) gli altri esseri che sono nati, non è senza pericolo (οὐκ ἀκίνδυνον). Infatti, una cosa è la nascita (γένεσις) del Figlio, un'altra è la creazione (δημιουργία) attraverso il Figlio²⁵.

Il testo evidenzia la differenza tra l'origine del Figlio e quello delle creature. In senso stretto, però, Eusebio non esclude che il Figlio provenga dal nulla²⁶, ma rifiuta che venga dal nulla *come le creature*.

Gli storici della teologia tendono ad attenuare le affermazioni problematiche di Eusebio e ad esagerare quelle di Ario²⁷. Tuttavia, se si prende sul serio la dottrina di Eusebio e si libera Ario dalle dottrine che non professava, l'insegnamento teologico di questi due autori si avvicina molto. Da un lato, entrambi professano che il Figlio è atemporale, cioè che esiste *ante tempora*, ma non *ab aeterno*. D'altra parte, Ario dice che il Figlio viene «dal nulla» *ma non come le altre creature*, mentre Eusebio dichiara che affermare che il Figlio viene «dal nulla» *come le altre creature* non è privo di rischi. Queste dottrine non sono strettamente contraddittorie. Ario vuole offrire una spiegazione positiva dell'origine del Figlio, mentre Eusebio opta per un linguaggio apofatico; infatti, in più occasioni cita Isaia: «Chi descriverà la sua nascita?» (Is 53,8)²⁸.

1.3. Il conflitto tra Alessandro e Ario alla luce della teologia di Eusebio

Il confronto tra questi autori mostra che le idee centrali di Ario si trovano già in Eusebio di Cesarea alcuni anni prima dello scoppio della controversia. La storiografia convenzionale si è interrogata sull'influenza di Ario su Eusebio, ma la domanda corretta sarebbe quella

²⁵ *Ivi*, 5,1,15 (GCS 23, p. 212: trad. Carrara, p. 429 modificata). Teognosto, alla fine del III secolo, reagì contro coloro che affermavano che il Figlio era ἐκ μὴ ὄντων (*hypot.* Fr. 2: ATANASIO, *decr.* 25,3); E. PRINZIVALLI, «Le metamorfosi della scuola alessandrina da Eracla a Didimo», in L. PERRONE, *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition: Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, Peeters, Leuven 2003, pp. 911-937.

²⁶ Questa affermazione è supportata da altri testi successivi; cf. EUSEBIO, *ep. Alex.* 2 (FNS 12.2); *ep. Caes.* 15-16 (FNS 37.15-16).

²⁷ La difesa di Eusebio non è stata unanime. Ad esempio, Montfaucon afferma che Eusebio «ab exordio enim Arianismi ad obitum usque, cum Arianis concordissime vixit» (B. MONTFAUCON, *Collectio nova patrum et scriptorum graecorum*, Paris 1706, p. XXVIII).

²⁸ Cf. Eusebio, *d.e.* 3.2,56; 4.3,13; 4.15,53; 5.1,18; 5.1,25; *e.th.* 1,12,6.

opposta, cioè fino a che punto Ario sia un rappresentante della teologia di Eusebio. Infatti, le fonti indicano che Ario non si presentava come un teologo originale, ma come un rappresentante della teologia promossa da Eusebio. Con questa chiave di lettura, la lettera di Ario al vescovo di Nicomedia può essere compresa meglio:

Il vescovo [Alessandro] aspramente ci perseguita [...]. 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, generato da sempre, ingenerato-generato. Né nel pensiero né di un solo istante Dio precede il Figlio. Sempre Dio sempre il Figlio. Il Figlio deriva proprio da Dio». 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, tutti sono stati condannati²⁹.

Secondo Ario, Alessandro professa pubblicamente una teologia perfettamente opposta a quella del vescovo di Cesarea. In altre parole, Alessandro condanna la teologia di Eusebio, senza dare il nome.

– Eusebio afferma che il Figlio «non coesiste con il Padre ingeneritamente (οὐκ ἀγενήτως συνυπάρχει τῷ πατρί)»³⁰, mentre Alessandro – secondo Ario – insegna che «il Figlio, ingeneritamente, coesiste con Dio (συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ)»³¹.

– Eusebio afferma che il Figlio è posteriore al Padre³², mentre, secondo Ario, Alessandro dichiara che «né nel pensiero né per un certo istante Dio è anteriore al Figlio»³³.

Il messaggio che Ario vuole trasmettere al vescovo di Nicomedia è dunque il seguente: Alessandro, in pubblico, professa una teologia diametralmente opposta a quella sostenuta da Eusebio di Cesarea e, quindi, condanna tutti i vescovi della nostra tradizione teologica.

Se questa ricostruzione è corretta, la crisi ariana non fu un disaccordo locale tra un vescovo e un presbitero che poi si è diffusa al di fuori dell'Egitto, ma un conflitto più ampio tra due rami della tradizione teologica di Origene. Sia Alessandro di Alessandria che Eusebio di Cesarea avevano buoni motivi per rivendicare la *leadership* della tradizione origeniana. Il vero avversario che Alessandro vedeva dietro Ario, quindi, era il gruppo di vescovi comandati teologicamente da Eusebio di Cesarea.

²⁹ Ario, *ep. Eus.* 2-3 (FNS 6.2-3).

³⁰ Eusebio, *d.e.* 4,3,4 (GCS 23, p. 153).

³¹ Ario, *ep. Eus.* 2 (FNS 6.2).

³² Cf. Eusebio, *d.e.* 4,3,5.

³³ Ario, *ep. Eus.* 2 (FNS 6.2).

1.4. Controversie che si sovrappongono

Lo scontro tra Alessandro e Ario non provocò, ma piuttosto mise in luce, una divisione che già esisteva all'interno della tradizione origeniana³⁴. La sua conseguenza più evidente fu un intenso scambio epistolare. Alessandro da una parte e i vescovi di Cesarea e Nicomedia dall'altra, condussero una vera e propria campagna epistolare³⁵. Questa campagna superò presto i confini della tradizione origeniana. Ad esempio, Alessandro scrisse a Filogonio, un vescovo che non apparteneva alla teologia origeniana. Così, una disputa interna alla tradizione alessandrina cominciò a essere discussa da voci esterne a questa tradizione.

La situazione divenne ancora più complessa, alla fine del 324, con l'intervento di Costantino³⁶. L'imperatore cercò di risolvere la controversia attraverso l'ambasciata di Ossio di Cordova, che portava una lettera che accusava sia Alessandro che Ario. Ma poi, il vescovo di Cordoba si schierò con Alessandro e contro Ario.

Ossio partecipò poi al sinodo di Antiochia (325)³⁷. Questo sinodo, i cui capi erano Ossio ed Eustazio, condannò Eusebio di Cesarea e altri due vescovi, Teodoto e Narcisso. Ciò indica che la teologia occidentale, rappresentata da Ossio, e la tradizione asiatica, rappresentata da Eustazio, erano schierate con Alessandro e contro Eusebio. La lettera sinodale descrive le ragioni della condanna in modo generico: «Avevano dimenticato le Scritture»³⁸. Tuttavia, un frammento di Marcello di Ancira descrive il contenuto del disaccordo. Dice Marcello:

Essendomi imbattuto in una lettera di Narcisso, vescovo di Neroniade, che aveva scritto a un certo Cresto, a Eufronio e a Eusebio [di Nicomedia], quando il vescovo Ossio gli aveva chiesto se egli sostenesse la stessa opinione di Eusebio di Palestina, il quale dice che ci sono due *ousiai*, ho scoperto, in base a quanto scrive, che egli, rispondendo, crede che le *ousiai* siano tre³⁹.

³⁴ S. FERNÁNDEZ, «Eusebio de Cesarea y la controversia arriana. Una nueva interpretación del estallido de la crisis», in *Estudios Eclesiásticos* 99(2024), pp. 435-440.

³⁵ H. PIETRAS, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, GBP, Roma 2021, pp. 29-84.

³⁶ L'imperatore intervenne nella controversia solo dopo la sconfitta di Licinio, nel settembre del 324; cf. Costantino, *ep. Alex. Ar.* 3-4 (FNS 24.3-4).

³⁷ Questo sinodo non è documentato dagli storici cristiani e solo all'inizio del XX secolo la sua esistenza è stata resa nota grazie alla traduzione siriana del suo statuto sinodale, pubblicata da Schwartz. Per una nuova proposta, cf. M. SIMPERL, *Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/25 (Urk. 18). Überlieferungsgeschichtliche Einordnung, Edition, Übersetzung und Kommentar*, De Gruyter, Berlin 2024.

³⁸ C. ANT. (325), *ep. syn.* 14 (FNS 28.14).

³⁹ MARCELLO, fr. 116 (trad. di S. Fernández e E. Prinzivalli in MARCELLO DI ANCIRA, *Opere: Lettera a Giulio, Frammenti teologici, Sulla santa Chiesa* [Nuovi Testi Patristici], Città Nuova, Roma 2022, p. 273).

Questo frammento fornisce informazioni cruciali per il nostro argomento: Ossio ed Eusebio sono in disaccordo sul numero delle *ousiai* divine. Sia Alessandro che Eusebio professavano la teologia delle tre *ipostasi*, ma non erano d'accordo sulla stretta coeternità del Figlio proposta da Origene. Ossio ed Eustazio, invece, concordavano con Alessandro sulla stretta coeternità del Figlio, ma non accettavano la teologia delle tre *ipostasi*, comune ad Alessandro ed Eusebio (in questo periodo, i termini *ousia* e *ipostasi* erano usati come sinonimi). Purtroppo, abbiamo pochissima informazione sulla teologia trinitaria di Ossio ed Eustazio, ma tutto indica che essi professavano un'unica *ipostasi* divina.

Questo significa che il concilio di Antiochia (325) consolidò la sovrapposizione di due diversi contrasti teologici. Una controversia ruotava intorno alla coeternità o posteriorità del Figlio, mentre l'altra ruotava intorno alla teologia delle tre o dell'unica *ipostasi* divina. Così, rappresentanti delle teologie occidentali e asiatiche si integravano nella controversia interna alla tradizione alessandrina. Il problema fu che l'intensità della controversia richiedeva che gli attori si schierassero in due gruppi contrapposti. In un ambiente polarizzato, posizioni teologiche varie e complesse finiscono per essere raggruppate in un sistema binario: «noi» e «loro»⁴⁰. Comunque, a questo punto, i gruppi non si schierano in uno schema «oriente contro occidente».

Questo lavoro propone che il vero avversario di Alessandro fosse Eusebio di Cesarea. Le fonti non contengono affermazioni esplicite che dimostrino in modo definitivo questa ipotesi. Tuttavia, da un lato tale ipotesi risolve alcuni problemi della ricostruzione convenzionale e, dall'altro, la successiva *leadership* di Eusebio di Cesarea supporta il suo protagonismo iniziale.

Infatti, dopo la sua visita ad Alessandria, Ossio di Cordova condannò Eusebio di Cesarea al concilio di Antiochia (325). Eusebio si presentò quindi a Nicea (325) come scomunicato che doveva dimostrare la sua ortodossia; a giudicare dalla lettera alla sua chiesa, Eusebio fu il portavoce dei vescovi accusati a Nicea. In seguito, negli anni della reazione antinicensa, Eusebio ebbe un ruolo di primo piano nella condanna di coloro che erano stati suoi avversari a Nicea: guidò il processo di condanna di Eustazio di Antiochia (328), doveva presiedere il concilio di Cesarea del 334 che doveva giudicare Atanasio, e guidò il

⁴⁰ Cf. M.A. HOGG – D. ABRAMS, *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*, Taylor & Francis, London 1998; P.F. ESLER, «An Outline of Social Identity Theory», in J.B. TUCKER – C.A. BAKER (a cura di), *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, T&T Clark, London 2014, pp. 13-39; FERNÁNDEZ, «Who Accused Whom of What?», pp. 450-456.

processo di condanna di Marcello di Ancira al concilio di Costantinopoli (336)⁴¹.

In sintesi, l'analisi delle fonti contemporanee ci permette di individuare almeno tre punti di disaccordo teologico che furono discussi a Nicea (325): una controversia opponeva due interpretazioni della tradizione alessandrina, posteriorità atemporale o stretta coeternità del Figlio (Eusebio contro Alessandro); un'altra disputa riguardava il numero delle *ousiai* o *hypostaseis* divine (Eusebio contro Ossio); e una terza discussione ruotava attorno alla legittimità della cristologia dei due stadi del Logos (Eusebio contro Marcello). Nessuno di questi assi divideva oriente contro occidente.

2. Le prime recezioni di Nicea

2.1. L'origine e le prime recezione dell'*homoousios*

Quali sono gli antecedenti immediati dell'*homoousios*? Il termine compare solo tre volte alla vigilia di Nicea, tutte negli scritti di Ario. Nella sua lettera ad Alessandro, Ario rifiuta la teologia di Manes, «che insegna che la genitura è parte (*homoousios*) del Padre»⁴², e poi confuta l'interpretazione di tre espressioni bibliche che si riferiscono all'origine del Figlio:

Quanto poi a espressioni come «da lui» e «dal ventre» (Sal 109,3) e «sono uscito dal Padre e sono venuto» (Gv 8,42), se alcuni (τίνες) le intendono nel senso che il Figlio è parte (*homoousios*) del Padre ed emanazione, il Padre risulterà, secondo loro, composto, divisibile, mutevole e corpo⁴³.

La lettera rifiuta l'*homoousios* e segnala i testi biblici associati al termine. Ciò indica che Ario stava reagendo contro persone reali (τίνες) che usavano il termine per descrivere la relazione tra il Figlio e il Padre. I testi mostrano le ragioni del rifiuto. In primo luogo, entrambi i passi negano che il Figlio sia una parte (μέρος) *homoousios* del Padre, in senso materiale. Infatti, le espressioni «da lui», «dal seno» (Sal 109,3) e «sono uscito dal Padre» (Gv 8,42) sono formate da ἐκ + genitivo, che richiama

⁴¹ Cf. SOCRATE, *h.e.* 1,23,8; 1,24,1; SOZOMENO, *h.e.* 2,18,4; ATANASIO, *apol. sec.* 65,1; C. SARD. (343), *ep. syn. or.* 7 (ILARIO, *coll. antiar.* A 4,1,7); TEODORETO, *h.e.* 1,28,2-3; SOZOMENO, *h.e.* 2,25,1; EUSEBIO, *Marcell.* 2,4,29; R.W. BURGESS, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*, Franz Steiner, Stuttgart 1999, pp. 194-195; D.W.H. ARNOLD, *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*, UNDP, London 1991, pp. 133-142.

⁴² ARIO, *ep. Alex.* 3 (FNS 11.3); *Thal.* (ATANASIO, *syn.* 16,3).

⁴³ ARIO, *ep. Alex.* 5 (FNS 11.5); Sal 109,3; Gv 8,42.

la causa materiale di Aristotele. Quando Ario si oppone all'*homoousios* non intende negare la divinità del Figlio, ma il carattere materiale della sua generazione⁴⁴. Inoltre, Ario denuncia che coloro che affermano che il Figlio è una parte *homoousios* del Padre descrivono l'origine del Figlio con tre espressioni bibliche: «da lui», «dal grembo (γαστήρ)» e «sono uscito dal Padre e vado»⁴⁵. Queste frasi sembrano implicare due momenti: il *logos* in Dio e il Figlio fuori di lui. Sembra, quindi, che gli avversari di Ario professassero la cristologia dei due stadi del Logos⁴⁶. Questa ipotesi è confermata da un testo di Eusebio di Cesarea che afferma che il Figlio non esisteva ingenerato nel Padre dall'eternità, come una parte (μέρος) nel tutto, come nel grembo (γαστήρ) di una donna incinta⁴⁷. Le coincidenze tra i passi suggeriscono che entrambi gli autori criticano la stessa tendenza teologica, che implicherebbe che il Padre è divisibile e quindi corporeo⁴⁸. Quindi, i passi delle lettere di Ario che contengono l'*homoousios* rifiutano un significato materiale dell'*ousia* divina e reagiscono contro la teoria dei due stadi del Logos. Questi testi non indicano che Ario abbia visto nell'*homoousios* un'identificazione del Padre e del Figlio alla maniera di Sabellio⁴⁹. È possibile dire qualcosa sull'identità dei promotori di questa teologia? Nella sua lettera al vescovo di Nicomedia, Ario cita Filogonio, Elanico e Macario e attribuisce loro dottrine che suggeriscono una visione materialistica di Dio e la teoria dei due stadi del Logos⁵⁰. L'identificazione è possibile ma non sicura. Comunque, questi dati dimostrano con certezza che l'*homoousios* fu discusso nelle prime fasi della crisi ariana e, quindi, questo vocabolo è entrato nella discussione molto prima dell'intervento di Costantino e di Ossio⁵¹. Di conseguenza, le fonti contemporanee escludono che l'*homoousios* sia stato introdotto nella discussione teologica dall'imperatore o che abbia

⁴⁴ Ario rifiutò questa espressione nella sua lettera conciliante ad Alessandro, il quale, nelle sue sintesi polemiche, non criticò questo rifiuto, perché anche lui obiettava al senso materiale del termine.

⁴⁵ Ario, *ep. Alex.* 5 (FNS 11.5).

⁴⁶ A. HERON, «“Logos, Image, Son:” Some Models and Paradigms in Early Christology», in R.W.A. MCKINNEY, *Creation, Christ and Culture: Studies in Honour of T.F. Torrance*, T&T Clark, Edinburgh 1976, pp. 43-62.

⁴⁷ EUSEBIO, *d.e.* 5,1,11-13 (GCS 23, p. 212).

⁴⁸ La struttura del ragionamento suggerisce che il carattere materiale del Padre non era una dottrina sostenuta dagli avversari, ma una sua necessaria conseguenza.

⁴⁹ A Nicea, nessun vescovo difese il carattere materiale dell'*ousia* divina o l'esistenza di due esseri innati, ma diversi vescovi devono aver professato la cristologia dei due stadi del Logos.

⁵⁰ Ario, *ep. Eus.* 3 (FNS 6.3); *ep. Alex.* 5 (FNS 11.5).

⁵¹ La lettera di Ario ad Alessandro – per il suo tono conciliatorio – deve risalire alle prime fasi della crisi.

un'origine occidentale⁵². Ancora una volta, l'*homoousios* non opponeva oriente e occidente.

In quanto alla recezione dell'*homoousios*, si dice spesso che il termine non sia stato discusso fino alla metà del IV secolo, quando Atanasio lo propose come la parola chiave di Nicea. Tuttavia, le fonti mostrano che l'*homoousios* è stato discusso prima di Nicea, nell'assemblea sinodale e nel periodo immediatamente successivo a Nicea. Un testo di Socrate descrive la situazione dopo Nicea:

Noi abbiamo scoperto, a partire da diverse lettere che i vescovi scrivevano gli uni agli altri dopo il concilio, che fu il termine *homoousios* (ἡ τοῦ ὁμοουσίου λέξις) a turbare alcuni [...]. Gli uni, deformando il termine *homoousios*, pensavano che quelli che l'accettavano introducessero l'opinione di Sabellio e di Montano, e per questo li chiamavano bestemmiatori, in quanto sopprimevano l'esistenza propria del Figlio di Dio. Al contrario gli altri, legati all'*homoousios*, stimando che i primi avessero introdotto una forma di politeismo, li rifuggivano come propugnatori di paganesimo⁵³.

Il testo di Socrate è scritto nel V secolo. Tuttavia, lo storico trasmette ciò che ha trovato in alcune lettere scritte subito dopo Nicea. Le accuse incrociate rispecchiano i problemi contemporanei al concilio⁵⁴. Subito dopo questo racconto, lo storico descrive la rivalità tra Eusebio ed Eustazio:

Eustazio, vescovo di Antiochia, demolì la figura di Eusebio di Panfilo come uno che stravolgeva la fede di Nicea, ma Eusebio rispose che egli non trasgrediva il Credo niceno, di contro accusava Eustazio di introdurre la teoria di Sabellio⁵⁵.

Questi due testi sono giustapposti o formano un unico racconto? La continuità delle accuse indica che essi formano un'unità. Da un lato,

⁵² C. STEAD, *Divine Substance*, Clarendon Press, Oxford 1977, p. 151; J. ULRICH, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*, De Gruyter, Berlin 1994, pp. 19-25; per un'altra opinione cf. P.F. BEATRICE, «The Word "Homoousios" from Hellenism to Christianity», in *Church History* 71(2002), pp. 243-272.

⁵³ SOCRATE, *h.e.* 1,23,6-7 (trad. di G. Martino Piccolino in SOCRATE DI COSTANTINOPOLI, *Storia della chiesa*, vol. 1 [Collana testi patristici], Città Nuova, Roma 2021, pp. 113-114, modificata).

⁵⁴ L'accusa di sabellianesimo contro i sostenitori dell'*homoousios* sembra essere uno sviluppo del disaccordo tra Ossio ed Eusebio sul numero delle *ousiai* divine. Inoltre, secondo il racconto retrospettivo, i detrattori dell'*homoousios* avrebbero dovuto essere accusati di negare la divinità del Figlio; invece sono accusati di introdurre il paganesimo (ἑλληνισμός), cioè di affermare due dèi. Questa discrepanza con il racconto posteriore dimostra che Socrate si basa su fonti contemporanee a Nicea.

⁵⁵ SOCRATE, *h.e.* 1,23,8 (trad. Martino Piccolino, p. 114).

il primo testo parla di coloro che hanno deformato (ἐκκλίνω) l'*homoousios* e accusano i loro avversari di aver introdotto il sabellianismo. Il secondo testo dice che Eustazio ha accusato Eusebio di aver falsificato la fede nicena, il che equivale a deformare l'*homoousios*. D'altra parte, il parallelismo dei due testi indica che Eustazio – come tutti coloro che hanno accettato l'*homoousios* – è stato accusato d'introdurre il sabellianismo. Questa interpretazione del passo ha due conseguenze.

In primo luogo, Socrate trasmette due recezioni dell'*homoousios*, che non consistono nell'accettazione e nel rifiuto del termine, ma in due interpretazioni di esso. Eustazio non accusa il vescovo di Cesarea di aver *rifiutato*, ma di aver *falsificato* la fede nicena. Eusebio aveva firmato il Credo niceno ma – secondo Eustazio – aveva distorto la fede perché aveva deformato l'*homoousios*. Mentre Eustazio accettava l'identità dell'*ousia* in termini numerici, Eusebio ne accettava l'identità generica, come suggerisce un'espressione della lettera alla sua chiesa⁵⁶.

In secondo luogo, il testo mostra che la prima recezione della teologia nicena non causò una divisione tra oriente e occidente, ma tra diverse teologie presenti in oriente. Ossio, un occidentale, era senza dubbio allineato con Eustazio, ma accanto a lui c'erano Alessandro e Marcello. Inoltre, se si tiene conto che l'*homoousios* non è stato introdotto dalla teologia occidentale ma era sostenuto da autori orientali, a maggior ragione si può affermare che l'*homoousios* non è stato un fattore di divisione tra oriente e occidente, almeno nei primi anni successivi al concilio.

Due eventi confermano questa conclusione. Il primo, che ha pochi dati certi, è la condanna di Eustazio di Antiochia⁵⁷; il secondo è il confronto teologico tra Eusebio e Marcello, che portò alla condanna e all'esilio del vescovo di Ancira⁵⁸. Ci interessa solo sottolineare che, ancora una volta, i violenti confronti dopo Nicea non erano tra oriente e occidente, ma tra diverse tradizioni teologiche greche.

2.2. La recezione delle decisioni di Nicea sul clero meliziano

L'applicazione delle decisioni del concilio di Nicea riguardo al clero meliziano fu problematica da un punto di vista teorico e pratico⁵⁹.

⁵⁶ EUSEBIO, *ep. Caes.* 13 (FNS 37.13).

⁵⁷ Senza discutere se Eustazio sia stato condannato per immoralità o per eresia, non si può dubitare che quest'ultimo confronto sia in continuità con le dispute dei due vescovi al sinodo di Antiochia 325, a Nicea e negli anni successivi al concilio di Nicea; cf. BURGESS, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*, pp. 191-196.

⁵⁸ EUSEBIO, *Marcell.* 2,4,29 *et passim*.

⁵⁹ Come ha dimostrato Martin, il numero del clero meliziano era paragonabile a quello fedele ad Alessandria (MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au*

Di fatto, la riammissione dei meliziani avvenne due anni dopo Nicea⁶⁰. Ciò indica che la recezione delle decisioni di Nicea riguardo ai meliziani fu un processo complesso⁶¹. I meliziani, infatti, accusarono Alessandro davanti all'imperatore stesso.⁶² Qual era il contenuto di questa accusa? Una pagina della *Vita Constantini* illumina la risposta. Eusebio di Cesarea descrive gli eventi successivi a Nicea:

Mentre tutti erano tornati in pace, tra gli egiziani soltanto persisteva una fiera contesa reciproca, tale da turbare nuovamente l'imperatore, senza tuttavia giungere a suscitare l'ira. Così, ricoprendoli di ogni onore, come padri, o meglio come profeti di Dio, li convocò una seconda volta e di nuovo con pazienza si assunse il compito di fare da intermediario tra loro, li onorò nuovamente con l'offerta di doni; poi rese noto l'esito del suo arbitrato mediante una lettera e sigillò le decisioni del sinodo (τὰ τῆς συνόδου δόγματα) con la sua convalida, invitandoli a preservare la concordia, a non dilaniare e dividere la chiesa e a serbare memoria del giudizio di Dio⁶³.

Questo testo ha portato a proporre l'ipotesi di una seconda sessione di Nicea. Ma nulla nel testo fa pensare ad Ario o alla teologia trinitaria. Tuttavia, è possibile affermare che il testo accenna al conflitto meliziano⁶⁴. Eusebio parla di una «lettera» (ἐπιστολή) e delle «decisioni del sinodo» (τὰ τῆς συνόδου δόγματα). Siccome il contesto immediato della

IV^e siècle, pp. 301-319), e l'espressione che richiede «una più sacra imposizione delle mani (μυστικώτερα)» per la riammissione del clero meliziano potrebbe essere intesa in modi diversi; cf. C. NIC. (325), *ep. Aeg.* 7 (FNS 35.7); H. HAUBEN, «La réordination du clergé mélitien imposée par le Concile de Nicée», in *Ancient Society* 18(1987), pp. 203-207. Inoltre, la lettera nicena alla chiesa di Alessandria concedeva una certa autonomia ad Alessandro nell'attuazione concreta di queste politiche; cf. C. NIC. (325), *ep. Aeg.* 11 (FNS 35.11).

⁶⁰ Atanasio parla di cinque mesi prima della morte di Alessandro, cioè alla fine del 327; cf. ATANASIO, *apol. sec.* 59,3 (AW 2, 139): οὕτω γὰρ πέντε μῆνες παρήλθον, καὶ ὁ μὲν μακαρίτης Ἀλέξανδρος τετελεύτηκεν. Alessandro morì nell'aprile del 328; cf. ATANASIO, *ep. fest. index*.

⁶¹ Sozomeno afferma che «alcuni pensavano che fosse giusto che coloro che erano stati ordinati da Melizio guidassero le chiese» (SOZOMENO, *h.e.* 2,21,3; GCS.NF 4, p. 77).

⁶² C. ALEX. (338), *ep. syn. apud* ATANASIO, *apol. sec.* 11,3. Secondo Epifanio, queste accuse furono presentate a Costantino da una commissione meliziana poco dopo la morte del vescovo di Licopolis; cf. EPIFANIO, *haer.* 68,5,1-3. Secondo Epifanio, l'imperatore non la riceve.

⁶³ EUSEBIO, *v.C.* 3,23 (GCS 7/1, p. 94; trad. di L. Franco in EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino*, BUR, Milano 2018, p. 277); cf. SOCRATE, *h.e.* 1,2,6.

⁶⁴ Inoltre, l'irritazione di Costantino, raccontata da Eusebio, potrebbe essere la reazione appropriata dell'imperatore alle accuse dei meliziani contro Alessandro, di cui parla la lettera sinodale di Alessandria (338); cf. C. ALEX. (338), *ep. syn. apud* ATANASIO, *apol. sec.* 11,3.

narrazione è Nicea, è possibile che «le decisioni del sinodo» indichino quelle di Nicea⁶⁵. Pertanto, secondo questa ricostruzione, l'imperatore convocò i capi della chiesa egiziana, cioè Alessandro e Melizio, per risolvere il conflitto. Costantino scrisse una lettera e ratificò le decisioni di Nicea con il suo sigillo⁶⁶. Così, la politica nicena sui meliziani ottenne l'autorità imperiale.

La nuova situazione dei meliziani richiedeva un elenco ufficiale del clero sotto Melizio⁶⁷. Questo testo è noto come *Breviarium ad Alexandrum*⁶⁸. Dovrebbe essere datato dopo l'incontro tra Alessandro e Melizio alla corte di Costantino, intorno al 327. Questo documento è una prova dello stato delle chiese di Egitto pochi anni dopo Nicea. Annick Martin divide i nomi in due gruppi: il primo è costituito dai chierici che non accettarono la riconciliazione offerta da Nicea, che sono presenti nel *Breviarium* ma sono poi elencati tra gli accusatori di Atanasio⁶⁹; il secondo comprende i vescovi che accettarono la politica di Nicea e sostennero Atanasio a Tiro e Costantinopoli⁷⁰. Tuttavia, è possibile suggerire un'altra ricostruzione, cioè che il *Breviarium* elenchi tutti i chierici meliziani che nel 327 erano aperti ad accettare le decisioni di Nicea conferite da Costantino⁷¹. Ma, dopo la morte di Alessandro e Melizio, e a causa della contestata elezione di Atanasio, alcuni di loro rifiutarono l'accordo.

In poche parole, si può dare la seguente sequenza di eventi: dopo Nicea, Alessandro non riuscì ad applicare i decreti del concilio riguardanti la crisi meliziana, perché Melizio pensava che le condizioni della

⁶⁵ Infatti, solo tre righe dopo l'inizio di questo paragrafo, Eusebio parla del sinodo (ἡ σύνοδος) in riferimento a Nicea.

⁶⁶ EUSEBIO, *v.C.* 3,23 (GCS 7/1, p. 94): καὶ τὰ τῆς συνόδου δόγματα κυρῶν ἐπεσφραγίζετο.

⁶⁷ ATANASIO, *apol. sec.* 71,5.

⁶⁸ MELIZIO, *brev.* (FNS 49). Il testo è conservato in ATANASIO, *apol. sec.* 71,6 (AW 2, pp. 149-150).

⁶⁹ Lucio di Antinopoli, Achille di Cusa, Ammonio di Diospolis, Pachymos di Tentyrae, Isacco di Letopolis, Eraclide di Niciopolis, Isacco di Cleopatris, Isona di Athribis, Callinico di Pelusium, Eudaimon di Tanis, Ermione di Cynopolis e Giovanni di Memphis; cf. ISCHYRA, *ep. Ath.* 1 (FNS 57.1); ATANASIO, *apol. sec.* 60,2; ILARIO, *coll. antiar.* A 4,3 (CSEL 65, pp. 76-77); SOZOMENO, *h.e.* 2,25; MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle*, pp. 315-318.

⁷⁰ Teodoro di Copto, Pelagio di Ossirinco, Teone di Nilopoli e Pietro di Eracleopoli; cf. ATANASIO, *apol. sec.* 78,7; 87,2; MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle*, pp. 315-318. A questo gruppo si aggiunge Melizio di Licopolis, cf. ATANASIO, *apol. sec.* 71,5. Infine, non ci sono prove per discernere lo status ecclesiastico di questi giovani. Quattro di loro si trovavano in sedi che avevano anche un vescovo alessandrino. Ma non è possibile sapere se fossero o meno sott'acqua. Si tratta di Colluthus di Cynopolis superiore, Ephraim di Thmuis, Melas di Arsenoitis e Phasileus di Heropolis. Cf. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle*, pp. 315-316.

⁷¹ Cf. ATANASIO, *apol. sec.* 72,1 (AW 2, p. 151): Τοῦτους Μελίτιος καὶ παρόντας παρέδωκεν Ἀλεξάνδρῳ τῷ ἐπισκόπῳ.

riammissione fossero inaccettabili. Quindi, in Egitto continuavano i disordini. A un certo punto, i meliziani accusarono Alessandro davanti a Costantino. L'imperatore convocò allora a corte i capi della chiesa egiziana. In questo incontro, l'imperatore riuscì a mettere d'accordo Alessandro e Melizio. Così, la legislazione su questo conflitto ebbe l'autorità dell'imperatore. Questo accordo, tuttavia, ebbe un successo momentaneo, cioè fino alla morte di Melizio e Alessandro. L'ordinazione episcopale di Atanasio – irregolare, secondo i meliziani – sarebbe un fattore del fallimento dell'accordo tra l'episcopato di Alessandria e i meliziani.

In seguito, Atanasio fu accusato più volte dai meliziani davanti all'imperatore. Senza entrare nei dettagli, queste accuse spinsero Costantino a convocare il concilio di Cesarea nel 334, e poi quello di Tiro nel 335. Questa assemblea giudicò e condannò Atanasio per motivi disciplinari⁷². Tra le numerose accuse rivolte al vescovo di Alessandria, nessuna metteva in dubbio l'ortodossia della sua fede. Il conflitto meliziano, che fu uno scontro proprio della chiesa di Egitto, ebbe amare conseguenze per l'unità delle chiese.

2.3. I sinodi del 341: Giulio e gli eusebiani

L'ultima tappa di questa rassegna selettiva delle prime recezioni di Nicea studia i sinodi della fine del 340 e dell'inizio del 341 che si svolsero ad Antiochia e a Roma⁷³. Dopo la morte di Costantino, maggio del 337, suo figlio Costantino II permise il ritorno dei vescovi esiliati. Tra questi, Atanasio di Alessandria e Marcello di Ancira. Questi ritorni non furono pacifici perché altri vescovi erano stati nominati per sostituire gli esiliati. Gli eusebiani rifiutarono la riammissione di Atanasio e scrissero a Giulio di Roma, ad altri vescovi e agli imperatori, rinnovando le loro accuse contro Atanasio. Nel 338, ad Alessandria si tenne un sinodo che dichiarò Atanasio innocente. Tuttavia, nel marzo del 339, Gregorio di Cappadocia fu insediato come vescovo di Alessandria e Atanasio dovette fuggire e rifugiarsi in Italia. Ci fu un intenso scambio di lettere e ambasciate tra gli eusebiani, gli alessandrini e Roma. Alla fine del 339, anche Marcello arrivò a Roma per il suo secondo esilio. Roma diventò il centro della resistenza contro i vescovi vicini a Eusebio di Nicome-

⁷² Cf. ARNOLD, *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*, pp. 103-172.

⁷³ La storia di questi sinodi è complessa e le principali fonti disponibili sono la lettera di Giulio agli eusebiani e la lettera degli orientali a Serdica, che fa riferimento al sinodo precedente; cf. MARTIN, *Athanase d'Alessandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle*, pp. 393-422.

dia. In questo contesto, Giulio inviò agli eusebiani una lettera in cui li invitava a recarsi a Roma per un sinodo. Gli eusebiani, che avevano trattenuto i legati di Giulio ad Antiochia, li esortarono a partecipare al sinodo che si tenne alla fine del 340, in occasione della dedicazione della nuova chiesa. Nel dicembre 340, 97 vescovi si riunirono ad Antiochia nel cosiddetto sinodo della Dedicazione, che si concluse in gennaio del 341. A marzo, i legati di Giulio tornarono a Roma con una severa lettera a Giulio, trasmettendogli le decisioni del sinodo della Dedicazione. Giulio tenne quindi il sinodo romano senza la presenza degli eusebiani e scrisse loro una dura lettera⁷⁴.

Queste lettere sono un capitolo importante della recezione del concilio di Nicea. L'ultima lettera di Giulio è conservata da Atanasio⁷⁵, le altre due sono andate perdute, ma parte del loro contenuto può essere ricostruito grazie alle formule del sinodo della Dedicazione, alla seconda lettera di Giulio e alla sinodale degli orientali a Serdica.

Dalla prima lettera di Giulio non sappiamo quasi nulla⁷⁶. La risposta a questa lettera fu portata a Roma dai legati di Giulio⁷⁷. Gli elementi centrali dell'argomentazione dei vescovi di Antiochia sono i seguenti: Giulio «ha agito contro i canoni» (*apol. sec.* 29,3), perché ha riammesso alla comunione Atanasio e Marcello (*apol. sec.* 27,1) che erano stati condannati da altri sinodi. I vescovi sostengono che «ogni sinodo ha una validità incrollabile» (*apol. sec.* 22,6) e, pertanto, «chi emette un giudizio è disonorato se il suo giudizio viene esaminato da altri»⁷⁸. Di conseguenza, Giulio ha disonorato i vescovi dei sinodi di Tiro (335) e di Costantinopoli (336). Fin qui la questione è l'autorità di un sinodo rispetto a un altro. Tuttavia, l'argomentazione si spinge oltre: sottolinea che «i vescovi [hanno] un onore uguale e identico, non secondo la grandezza delle loro città» (*apol. sec.* 25,2). E poi propone un principio, basato sulla storia: «Il parere dei sinodi deve avere forza, secondo il precedente stabilito [dal caso] di Novato e Paolo di Samosata» (*apol. sec.* 25,1). Il contenuto dell'argomentazione può essere compreso alla luce della lettera degli orientali di Serdica:

⁷⁴ SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, pp. 135-160; HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, pp. 239-292.

⁷⁵ ATANASIO, *apol. sec.* 21-35. La documentazione principale è costituita da una prima lettera di Giulio ai vescovi riuniti ad Antiochia, dalla loro risposta e da una seconda lettera di Giulio.

⁷⁶ La lettera potrebbe aver suggerito che i vescovi riuniti ad Antiochia per la Dedicazione favorissero Ario, dato che la prima formula di questo sinodo inizia con le parole: «Non siamo diventati ariani» (C. ANT. [341], *fid.* 1; ATANASIO, *syn.* 22,3).

⁷⁷ La risposta a Giulio deve essere stata firmata da Dianio, Flacilio, Eusebio, Maris, Macedonio e Teodoro, in rappresentanza dei vescovi riuniti nel sinodo di Antiochia (341).

⁷⁸ ATANASIO, *apol. sec.* 22,6; cf. ILARIO, *coll. antiar.* A 4,1,17.

Difatti nella città di Roma il concilio tenuto all'epoca degli eretici Novato, Sabellio e Valentino è stato confermato dagli orientali. E altrettanto in oriente, ciò che è stato stabilito riguardo a Paolo di Samosata è stato confermato da tutti⁷⁹.

Secondo la disciplina ecclesiastica, quindi, la decisione di un sinodo occidentale veniva osservata in oriente e, allo stesso tempo, la decisione di un sinodo orientale veniva approvata in occidente. Così, quando Giulio accolse nella comunione Atanasio, condannato a Tiro (335), e Marcello, condannato a Costantinopoli (336), introdusse la seguente novità contraria alla tradizione ecclesiastica:

Che, cioè, tutto ciò che in concilio avessero stabilito i vescovi orientali fosse dagli occidentali riformulato e, similmente, tutto ciò che avessero compiuto i vescovi dei territori occidentali fosse dagli orientali infranto⁸⁰.

Per la prima volta appare l'opposizione tra oriente e occidente. A proposito del sinodo romano, gli orientali ritengono inaccettabile «che i vescovi orientali siano giudicati dagli occidentali (*ut orientales episcopi ab occidentalibus iudicaretur*)»⁸¹. Gli orientali denunciano che questa pratica non è mai appartenuta alla disciplina ecclesiastica, che Giulio fu il primo a introdurla⁸² e che i vescovi d'Italia accolsero Atanasio e Marcello con leggerezza⁸³, senza indagare o consultare coloro che li avevano condannati⁸⁴. Così la lettera di Giulio è stata causa di discordia⁸⁵. Fin qui, la ricostruzione dell'argomentazione dei vescovi riuniti ad Antiochia (341).

La risposta di Giulio, conservata integralmente, cerca di dimostrare l'innocenza di Atanasio e l'ortodossia di Marcello⁸⁶. Per quanto riguarda la discussione sulla giurisdizione ecclesiastica, l'argomenta-

⁷⁹ ILARIO, *coll. antiar.* A 4,1,26 (CSEL 65, p. 65): «Nam in urbe Roma sub Novato et Sabellio et Valentino haereticis factum concilium ab Orientalibus confirmatum est. Et iterum in oriente, sub Paulo a Samosatis quod statutum est, ab omnibus est signatum» (trad. di P. Giustiniani in ILARIO DI POITIERS, *Raccolta antiariana parigina* [Collana testi patristici], Città Nuova, Roma 2019, p. 81).

⁸⁰ ILARIO, *coll. antiar.* A 4,1,26 (CSEL 65, p. 65): «ut, in concilio Orientales episcopi quidquid forte statuissent, ab episcopis Occidentalibus refricaretur, similiter et, quidquid Occidentalium partium episcopi, ab Orientalibus solveretur» (trad. Giustiniani, p. 81).

⁸¹ ILARIO, *coll. antiar.* A 4,1,12.

⁸² *Ivi*, A 4,1,7; 27.

⁸³ *Ivi*, A 4,1,10.

⁸⁴ *Ivi*, A 4,1,4.

⁸⁵ ATANASIO, *apol. sec.* 22,1; 25,1; 34,3.

⁸⁶ *Ivi*, 23,3; 32,1-4; 34,3-4.

zione di Giulio contesta la legittimità di Tiro (335) e presenta il sinodo di Roma come tribunale di appello alle sentenze di Tiro (335) e Costantinopoli (336)⁸⁷. Inoltre, Giulio afferma che avrebbero dovuto scrivergli prima di condannare Atanasio⁸⁸. Infine, il vescovo di Roma accusa i suoi corrispondenti di altri delitti disciplinari⁸⁹.

La lettura delle fonti mostra che tutte le accuse contro Atanasio erano di natura disciplinare: sacrilegio, violenza e omicidio⁹⁰. Quelle contro Marcello, invece, erano dottrinali⁹¹. Tuttavia, il punto di conflitto tra i vescovi di Antiochia e Giulio di Roma è di natura giuridica, cioè di giurisdizione ecclesiastica, e non teologica. D'altra parte, nell'ampia lettera di Giulio non c'è alcun rimprovero all'ortodossia dei destinatari della sua lettera, ma solo accuse di natura giuridica e disciplinare.

Come si configuravano i gruppi? Uno degli aspetti più difficili dello studio dei conflitti del IV secolo è quello di elaborare una mappa che renda giustizia all'identità dei gruppi. Da un lato, è necessario evitare le etichette moderne e, dall'altro, è necessario distinguere tra i nomi dati dagli avversari e quelli che esprimono l'autocomprendimento dei gruppi. Le fonti offrono pochi elementi. Nella sua lettera ai vescovi che si trovano ad Antiochia, Giulio afferma:

Mi chiedo anche come siete arrivati a scrivere quella parte della lettera in cui dice che ho scritto solo a quelli di Eusebio e non a tutti (τοῖς περὶ Εὐσέβιον μόνοις καὶ οὐ πᾶσιν ὑμῖν μόνος ἔγραψα). In coloro che si lamentano si scopre una mancanza di scrupoli, piuttosto che una ricerca della verità⁹².

I vescovi riuniti ad Antiochia per la Dedicazione (341) non si identificano con «quelli di Eusebio». Giulio dice che la sua lettera era indirizzata a coloro che gli avevano scritto contro Atanasio. In seguito, Giulio cerca di convincere i vescovi riuniti ad Antiochia (341) a separarsi da coloro che hanno causato la discordia, che, secondo il vescovo di Roma, «sono pochi (τινὲς εἰσιν ὀλίγοι)»⁹³. Afferma poi che non è giusto causare divisione «a causa di pochi (δι' ὀλίγων)»⁹⁴. Tutte queste espressioni sono tentativi di evitare un linguaggio polarizzato e binario tra «noi» e «voi».

⁸⁷ *Ivi*, 22,2-4; 23,3; 35,3.

⁸⁸ *Ivi*, 35,4.

⁸⁹ *Ivi*, 24,2; 29,3-30,1.

⁹⁰ *Ivi*, 27-31; ILARIO, *coll. antiar.* A 4,1,6; MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle*, pp. 348-357.

⁹¹ ATANASIO, *apol. sec.* 32; ILARIO, *coll. antiar.* A 4,1,2-5; EUSEBIO, *e.th. passim*.

⁹² ATANASIO, *apol. sec.* 26,1 (AW 2, p. 106).

⁹³ *Ivi*, 34,2 (AW 2, p. 112).

⁹⁴ *Ivi*, 34,5 (AW 2, p. 112).

Tuttavia, questi sforzi non hanno avuto grande successo. Un paio di anni dopo, al sinodo orientale di Serdica, a Filippopoli (343), lo stesso gruppo, difendendo gli stessi argomenti, usa un linguaggio che divide tra «noi» e «voi». In concreto, si considerano come «gli orientali» che sono in conflitto con «gli occidentali». Si descrivono come provenienti «a diversis orientalium provinciis»⁹⁵. Nell'enumerazione delle province è chiaro che, quando parlano di oriente non si riferiscono alla diocesi romana che comprende Egitto, Palestina e Siria, ma all'intero mondo greco, in contrapposizione all'occidente latino.

Conclusione

Questo percorso mostra che, prima del 341, la recezione del concilio di Nicea non ha provocato un conflitto tra oriente e occidente. Le diverse controversie teologiche che si sovrapposero nella crisi ariana non opponevano oriente e occidente, ma diverse tradizioni teologiche greche, mentre la recezione delle decisioni di Nicea relative al clero meliziano era un problema interno delle chiese di Egitto. La condanna di Atanasio a Tiro (355) ruota attorno a problemi disciplinari e alla questione meliziana. Tuttavia, la partecipazione degli eusebiani a Tiro e la cosiddetta collusione tra meliziani e ariani – secondo Atanasio – favorì l'interpretazione secondo cui Atanasio era stato condannato a Tiro per difendere la fede nicena.

Quest'interpretazione rese possibile la riabilitazione di Atanasio e di Marcello da parte di Giulio. La riammissione a Roma di questi vescovi condannati in oriente provocò un duro scontro tra il papa Giulio e i vescovi riuniti ad Antiochia per la Dedicazione (341). Questo contrasto era di natura giuridica. Le fonti contemporanee mostrano che il contenuto del dissenso era la giurisdizione ecclesiastica del vescovo di Roma sulle chiese orientali; infatti, la lunga lettera di Giulio non critica la teologia, ma la disciplina dei suoi avversari. Per la prima volta però i gruppi si schieravano tra oriente e occidente. La narrativa di Atanasio, che insisteva che tutti i suoi avversari erano ariani, e la tendenza alla polarizzazione, propria degli ambienti polemici, presentarono una controversia giuridica tra Giulio e gli eusebiani come un contrasto teologico tra oriente e occidente. Due anni dopo, questa interpretazione fu rafforzata nel frustrato concilio di Serdica (343), in cui la questione disciplinare di Atanasio fu collegata alla controversia teologica in maniera quasi irreversibile.

⁹⁵ ILARIO, *coll. antiar.* A 4,1, *proem.*



L'articolo si domanda se e quando la controversia attorno a Nicea sia stata vista come un conflitto tra oriente e occidente. A questo proposito, è necessario individuare i gruppi in conflitto e i parametri delle controversie. Innanzitutto, si studia l'origine del Figlio di Dio secondo Eusebio, Ario e Alessandro, per comprendere i parametri teologici all'inizio della crisi ariana; si analizza il concilio di Antiochia (341), che aggiunse ulteriori parametri dottrinali; e si esamina l'origine e la prima ricezione dell'homousios. In tutte queste discussioni, non si percepisce un'opposizione tra oriente e occidente. Invece, lo scontro tra Giulio di Roma e i vescovi radunati ad Antiochia (341) e, soprattutto, i sinodi di Serdica e Filippopoli (343) vengono descritti come un conflitto tra «gli orientali» e «gli occidentali». Questo percorso, dunque, mostra che prima del 341 il concilio di Nicea non era stato visto come un fattore di conflitto tra oriente e occidente.



The article questions whether and when the controversy surrounding Nicaea was seen as a conflict between East and West. In this regard, it is necessary to identify the conflicting groups and the parameters of the controversies. First, the origin of the Son of God according to Eusebius, Arius, and Alexander is studied to understand the theological parameters at the beginning of the Arian crisis; the Council of Antioch (341) is analyzed, which added further doctrinal parameters; and the origin and early reception of the homousios is examined. In all these discussions, no opposition between East and West is perceived. Instead, the conflict between Julius of Rome and the bishops gathered at Antioch (341), and especially the synods of Serdica and Philippopolis (343), are described as a conflict between "the Easterners" and "the Westerners." This path, therefore, shows that before 341 the Council of Nicaea was not seen as a factor of conflict between East and West.

NICEA – EUSEBIO DI CESAREA – ARIO – GIULIO DI ROMA