

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

Editoriale. Le molte vie per Nicea » 261

FOCUS

NICEA E LA FILOSOFIA

MARK EDWARDS

The Concept of God at Nicaea..... » 265

CHIARA OMBRETTA TOMMASI

Mario Vittorino, un filosofo al servizio dell'ortodossia nicena..... » 289

RITA LIZZI TESTA

In viaggio verso Nicea: Costantino tra pagani, donatisti e ariani..... » 303

CLAUDIO MORESCHINI

Ilario di Poitiers e il concilio di Nicea..... » 331

GIULIO MASPERO

Chrêseis tra ortoprassi ed ortodossia al concilio di Nicea » 345

NICEA TRA PASSATO E PRESENTE

VITO LIMONE

I filosofi e l'homoousios, prima e dopo Nicea..... » 361

MIKLÓS GYURKOVICS

*L'uomo e Dio. Riflessioni antropologiche
sul primo concilio ecumenico di Nicea*..... » 373

NICEA TRA ORIENTE E OCCIDENTE

HENRYK PIETRAS SJ

*Genesi e trasformazione del dibattito teologico
nel concilio di Nicea* » 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

EMANUELA PRINZIVALLI*

Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale

1. Quale «ecumenismo» secondo Costantino e secondo i vescovi dell'epoca?

Lo sforzo «ecumenico» post-niceno di Costantino – dobbiamo intendere l'aggettivo «ecumenico», in questo caso, come suggerisce Emmanuel Albano¹, nel senso storico di mondo abitato allora conosciuto, da ricondurre comunque a unità sotto il profilo politico ed ecclesiale² – non si comprende se non ripartendo dall'esperienza pre-nicena e nicena di Costantino, su cui quindi mi soffermerò necessariamente³. Per l'altro aspetto, la legislazione canonica ecclesiale, sarà più facile rintracciare una linea ecumenica post-nicena, sempre intendendo l'aggettivo nel senso suddetto.

Il termine *synodos*, che di per sé ha un ampio raggio di significati, nell'accezione cristiana designa una riunione di delegati di differenti chiese al fine di risolvere problemi di interesse collettivo, dunque innanzitutto vescovi, che possono essere affiancati da esperti e collaboratori vari, *in primis* diaconi fidati⁴. Nel caso di Nicea interviene fattivamente per la prima volta nell'ambito dei lavori un nuovo attore, l'imperatore.

* Docente emerita di Storia del cristianesimo e delle chiese presso l'Università La Sapienza di Roma (emanuela.prinzivalli@uniroma1.it).

¹ Cf. E. ALBANO, «Editoriale», in questo fascicolo, pp. 261-263.

² Non, dunque, nel senso teologico ecumenico attuale di cammino, compiuto dalle diverse confessioni cristiane, verso un'unione di comprensione e accettazione reciproca.

³ Quanto dirò probabilmente andrà a intrecciarsi e in parte a sovrapporsi al contributo di R. LIZZI TESTA, «In viaggio verso Nicea: Costantino tra pagani, donatisti e ariani», relazione tenuta al convegno di Milano, che non potei seguire, e pubblicata in questo stesso fascicolo, pp. 303-330.

⁴ Per la spiegazione dell'accezione e l'insorgere dei primi sinodi cf. E. NORELLI, «Il conflitto sulla data di Pasqua secondo il dossier di Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 5,23-25», in M. GIROLAMI (a cura di), *Il cristianesimo in Anatolia tra Marco Aurelio e Diocleziano. Tradizione asiatica e tradizione alessandrina a confronto*. Atti del XVI Convegno

Apro subito una parentesi: la convocazione del sinodo (o concilio) niceno è stata da ultimo molto studiata, con conclusioni diverse, sia sui motivi iniziali della convocazione sia su chi ebbe per primo l'idea (mi riferisco in particolare agli studi di Samuel Fernández e di Henryk Pietras)⁵. Ai fini del mio intervento mi basta attestarmi su quanto è incontrovertibile: che Costantino, abbia avuto o no l'idea di un concilio generale, gestì l'evento in prima persona e considerò della massima importanza la risoluzione della controversia sorta ad Alessandria. Già all'indomani della vittoria su Massenzio (battaglia di Ponte Milvio, 28 ottobre 312), Costantino, in occasione di quella che sarà chiamata la «crisi donatista», aveva incaricato di un arbitrato il vescovo di Roma, che lo trasformò in un concilio, e aveva poi convocato un concilio ad Arles sulla medesima questione: dunque, da questo punto di vista, l'assunzione dell'iniziativa di Nicea non è un inedito. Non è un inedito neppure la ricaduta in sede civile del binomio oppositivo eresia/ortodossia perché già in una legge del 31 ottobre 313 si parla di *factio haereticorum*⁶.

In occasione della crisi donatista Costantino aveva enunciato quella che sarà una costante convinzione, per nulla innovativa anche se espressa con linguaggio cristianizzato: poggiava infatti le basi sull'altissimo compito tradizionale di *pontifex maximus*, di cui il titolo di *episkopos ton ektos* che egli si autoattribuiva è in fondo l'equivalente, espresso con terminologia ecclesiale. Queste le sue parole nella lettera ad Anulino del marzo 313: «il disprezzo della religione (τὴν θρησκείαν), nella quale si custodisce il massimo rispetto per la santissima potenza celeste (ἐν ᾗ ἡ κορυφαία τῆς ἀγιωτάτης ἐπουρανίου <δυνάμεως> αἰδῶς φυλάττεται), ha arrecato gravi danni a ogni realtà umana, mentre quando essa è accolta e osservata ha procurato grandissime fortune al nome di Roma e particolare prosperità a tutte le cose umane, poiché è la benevolenza divina a procurare tutto questo»⁷. Costantino aveva inoltre applicato nella

internazionale di Studi promosso dalla Facoltà Teologica del Triveneto e dal Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Portogruaro, 27-28 aprile 2018). Studi in onore di mons. Luigi Padovese (1947-2010), Morcelliana, Brescia 2019, pp. 99-145, in partic. 99.

⁵ S. FERNÁNDEZ, «Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Os-sius?», in *Journal of Theological Studies* 71(2020), pp. 196-211; H. PIETRAS, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, G&B Press, Roma 2021, pp. 111-117.

⁶ *Cod. Theod.* XVI 2,1: cf. M.-Y PERRIN, «Costantino e la crisi donatista», in A. MELLONI et alii (a cura di), *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano, 313-2013*, vol. 1, Treccani, Roma 2013, pp. 275-284.

⁷ EUSEBIO, *h.e.* X,7,1, *SCh* 55, p. 112. La traduzione italiana (con lieve modifica-mia) è di G. LO CASTRO, in EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica* /2, Città Nuova, Roma 2005, p. 252.

vicenda donatista una postura che gli derivava dal diritto romano, l'ascolto del punto di vista di entrambe le parti. Difatti nella lettera convocatoria del concilio di Arles da un lato egli manifesta il fastidio per la parte donatista che non vuole sottostare al giudizio romano, dall'altra però ne ricorda la protesta contro il giudizio emesso a Roma, accusato di fretteolosità e approssimazione⁸.

Costantino aveva sperimentato, sulla pelle dei donatisti, quello che soprattutto Diocleziano, Galerio e Massimino avevano dovuto constatare: cioè che una repressione violenta alla lunga è completamente inutile, sicché nel 321 egli l'abbandona, ammettendone il fallimento⁹. D'altro canto, però, l'esperienza di Roma e Arles e la storia successiva avevano provato a Costantino che gli ecclesiastici, almeno quelli di allora, lasciati a se stessi, non riescono a comporre le controversie al loro interno.

C'era però un limite dell'esperienza che Costantino aveva fatto nel corso della crisi donatista: questa non era stata una crisi strettamente dottrinale, teologica, come sarebbe stata la crisi ariana, anche se avrebbe portato al pieno sviluppo di due ecclesiologie diverse, i cui prodromi si erano già manifestati nei secoli precedenti: tutto era scaturito dagli strascichi delle persecuzioni su cui si erano incistati conflitti interni al clero cartaginese, donde le accuse a Ceciliano di essere stato consacrato in modo impuro per la presenza di un *traditor*, con l'ulteriore aggravamento della situazione al momento dei risarcimenti e delle esenzioni al clero decretati da Costantino: nel caso dei donatisti le ragioni delle due parti si basavano su circostanze che, almeno teoricamente, erano soggette a un riscontro effettivo (chi aveva consacrato chi, chi era un *traditor*, ecc.) e le richieste avevano un risvolto pratico.

⁸ Un esemplare di questa convocatoria, diretto al vescovo Cresto di Siracusa, è conservato (EUSEBIO, *h.e.* X,5,22): Costantino inizia deprecando l'ostinazione dei donatisti, ma subito dopo menziona le loro rimostranze contro il numero esiguo dei giudicanti nel sinodo romano e sulla fretta e parzialità del giudizio finale. Con ciò giustifica il nuovo concilio, non senza la menzione degli scherni dei non cristiani di fronte alle divisioni dei cristiani, un *leitmotiv* che risuona in tanti testi cristiani. È celebre l'esclamazione di Costantino di fronte all'appello dei donatisti ad Arles: «Meum iudicium postulante, qui ipse iudicium Christi exspecto!» (OTTATO, *app.* V, CSEL XXVI, p. 209).

⁹ Per l'introduzione della violenza subita, ma anche di quella minacciata quale suggello della identità donatista cf. E. ZOCCA, «La voce della dissidenza: omiletica donatista fra testo, contesto e metatesto», in F.M. CATARINELLA – M. MARIN (a cura di), *Forme della polemica nell'omiletica latina di IV-VI secolo* (Auctores nostri 14), Edipuglia, Bari 2014, pp. 337-354; EAD., «Retorica della violenza e violenza della retorica nella letteratura donatista», in *Cristianesimo e violenza. Gli autori cristiani di fronte a testi biblici 'scomodi'*. XLIV incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 5-7 maggio 2016) (Studia Ephemeridis Augustinianum 151), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2018, pp. 305-321.

Di questi antecedenti, esperienze e mancate esperienze, bisogna tenere il massimo conto per comprendere i passi di Costantino immediatamente prima di Nicea. Ce lo fa capire Costantino stesso allorché, proprio all'inizio della lettera ad Alessandro e Ario¹⁰, ricorda quanto aveva fatto in occasione della crisi donatista, inviando «alcuni di voi» (ἐνίους ὑμῶν), cioè alcuni ecclesiastici, a ristabilire la concordia, alludendo evidentemente all'azione preliminare di Ossio di Cordova, suo consigliere¹¹, e ai sinodi.

Dove risiede dunque l'innovazione nell'azione di Costantino a Nicea? Non sta né nella convocazione né nelle ricadute in sede civile delle condanne ecclesiastiche bensì, oltre che nell'aspirazione a una platea di sinodali più ampia possibile, nella partecipazione attiva di Costantino ai lavori. Su questo punto è eloquente la lettera, conservata in modo frammentario in siriano, con cui Costantino annuncia lo spostamento della sede conciliare da Ancira a Nicea, ed elenca i motivi che rendono necessario il cambio di sede, fra cui il seguente: «perché io possa essere presente come spettatore e partecipante agli affari che saranno trattati»¹².

La lettera di Eusebio alla sua chiesa, scritta nell'immediato post-niceno¹³, e lo stringato suo resoconto dei lavori conciliari nella *Vita Constantini*, scritta a distanza di circa 15 anni dagli eventi, confermano il ruolo decisivo di Costantino. Dopo più di un secolo l'imperatore Marciano, nella sua allocuzione al concilio convocato a Calcedonia, si serve come modello di quella presenza imperiale a Nicea. Dice infatti: «seguendo l'esempio del pio imperatore Costantino, abbiamo voluto assistere al concilio e precisamente per la conferma della fede e non già per esercitare un qualche potere»¹⁴. Possiamo immaginare che la stesura dei venti canoni niceni non abbia coinvolto Costantino, se non forse in

¹⁰ La lettera è riportata da EUSEBIO, *v.C.* II,64-72 e, parzialmente, da SOCRATE, *h.e.* I,7,2-20. Per il testo cf. H.-G. OPITZ (a cura di), *Urk.* 17, AW 3.1,1, pp. 32-35.

¹¹ Dalla lettera di Costantino a Ceciliano (EUSEBIO, *h.e.* X,6,2) risulta che i tremila *folles* (che sono un'unità di calcolo) elargiti dovevano essere distribuiti ai ministri secondo il breve inviato al vescovo da Ossio, che dunque era già al corrente della situazione e della divisione della chiesa d'Africa di cui Costantino parla subito dopo nella lettera.

¹² COSTANTINO imp., *Lettera ai vescovi*, in H.-G. OPITZ (a cura di), *Urk.* 20, AW 3.1,1, pp. 41-42. Costantino spiega lo spostamento dicendo che Nicea è più facile da raggiungere per i vescovi d'occidente e ha un clima favorevole.

¹³ La lettera di Eusebio alla sua chiesa, documento fondamentale, è conservata da ATANASIO, *decr.* 33,1-17, da SOCRATE, *h.e.* 1,8,35-54 e da TEODORETO, *h.e.* 1,12,1-18. Per consultarla agevolmente, nel testo originale e in traduzione, cf. M. SIMONETTI, *Il Cristo*, vol. 2, *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Fondazione Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1986, pp. 104-113.

¹⁴ MARCIANO imp., *all. ad concilium*, ACO II,2,2, n. 4, p. 6, greco: ACO II,1,2, n. 4, pp. 139-140.

sede di approvazione finale, ma sulle due questioni principali, quella dottrinale e quella sulla celebrazione della Pasqua, non possono esserci dubbi sul fatto che egli fu presente e indirizzò i lavori.

Facciamo ora un passo indietro e, in base a ciò che ho detto poco sopra sull'esperienza acquisita in precedenza da Costantino, valutiamo la sua lettera ad Alessandro e Ario e poi il suo ruolo a Nicea. La lettera è un documento di valore inestimabile ma l'interpretazione della parte specificamente dedicata al conflitto teologico, è stata – questa è la mia tesi – sottostimata o male intesa dagli studiosi. Per scrupolo, mi corre l'obbligo di accennare a un intervento di Paul Parvis¹⁵, ripreso nella tesi dottorale di prossima pubblicazione di Matthias Simperl¹⁶, secondo cui la lettera non sarebbe, come abitualmente si pensa, immediatamente seguente la sconfitta di Licinio, bensì posteriore al concilio di Antiochia, probabilmente tenutosi nell'inverno del 324, e in realtà sarebbe indirizzata ai sinodali antiocheni. Per giustificare il fatto che Costantino si rivolge espressamente ad Alessandro e Ario Parvis sostiene che ciò sarebbe un esempio della predilezione di Costantino di apostrofare interlocutori immaginari¹⁷: insomma sarebbe un esperiente retorico per indicare gli eponimi della disputa. Comunque poi Parvis, evidentemente rendendosi conto di non poter forzare più di tanto i dati testuali, ammette che successivamente la lettera abbia avuto come destinatari Alessandro e Ario. Dunque, anche a voler dare credito a tale fantasiosa ipotesi (ma personalmente non mi convince neppure quanto allo spostamento temporale a dopo il concilio di Antiochia¹⁸, perché colà è evidente che si era andati ormai oltre la possibilità di una riconciliazione volontaria delle parti), la lettera, così come la conosciamo, ha Alessandro e Ario quali destinatari, anche se, come accade in generale per le lettere formalmente costruite nell'antichità, e a maggior ragione per quelle dell'imperatore, la portata è generale.

¹⁵ P. PARVIS, «Constantine's Letter to Arius and Alexander?», in F. YOUNG – M. EDWARDS – P. PARVIS (a cura di), *Studia Patristica* XXXIX, Peeters, Leuven 2006, pp. 89-95.

¹⁶ Cf. M. SIMPERL, *Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/325 (Urk. 18). Überlieferungsgeschichtliche Einordnung, Edition, Übersetzung und Kommentar*, PhD tesi, Universität Augsburg, Augsburg 2022 p. 234, nota 82.

¹⁷ «The second person singulars ('you, o Alexander', 'you, o Arius' [2.69.1]) would then be an instance of Constantine's fondness for apostrophizing imaginary interlocutors» (PARVIS, «Constantine's Letter», p. 92).

¹⁸ Ipotesi già avanzata da 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-New York 1998, pp. 86-103, in partic. 87-88. Contesta l'ipotesi di Parvis anche A.J. POTTENGER, *Power and Rethoric in the Ecclesiastical Correspondence of Constantine the Great*, Routledge, London-New York 2023, pp. 80-81.

Tra gli ultimi che si sono occupati della missiva, Pietras giustamente contesta l'opinione in precedenza prevalente tra gli studiosi, che cioè la lettera dimostrasse quanto Costantino fosse ancora estraneo alla mentalità cristiana, e sostiene, correttamente, che, al contrario, l'imperatore aveva modo di informarsi bene dai suoi consiglieri ecclesiastici¹⁹. Poi però Pietras afferma – e qui mi trovo in disaccordo con lui – che Costantino valuta la disputa come di «poca importanza»²⁰, una conclusione funzionale peraltro alla sua ipotesi che il concilio fosse stato concepito dall'imperatore prima dell'incrudelirsi della disputa e dunque slegato in origine da essa. Da parte sua, Xavier Morales²¹, pur così attento al linguaggio teologico di Costantino, dedica alla lettera costantiniana poche righe, ricordandone alcune espressioni che definiscono l'oggetto della disputa «only “a particular matter of vain interest”», a «childish trifle». Eppure Morales, subito dopo, aggiunge la citazione di un altro punto della lettera, dove la disputa viene considerata «one of those “great and too difficult topics”» (ὡς πραγμάτων οὕτω μεγάλων καὶ λίαν δυσχερῶν δύναμιν). Costantino spiega questa seconda affermazione su due piani: l'incapacità di comprendere la potenza di argomenti (πράγματα) che sovrastano la mente umana e la conseguente impossibilità di spiegarli in modo adeguato a un pubblico promiscuo e impreparato. Sia tale affermazione sia le argomentazioni connesse avrebbero dovuto mettere sull'avviso gli interpreti moderni circa l'effettiva opinione di Costantino e di conseguenza comprendere l'impostazione tutta retorica della sua denigrazione dell'oggetto della disputa.

Costantino era un uomo colto, che aveva avuto un'ottima *institutio*, anche nella lingua greca²². Non era certo un pensatore della tempra di un Marco Aurelio, ma proprio il fatto che esistette prima di lui un imperatore filosofo, il quale peraltro passò la sua vita a guerreggiare, per non parlare di Ottaviano Augusto, coltissimo anche lui, dovrebbe mettere in guardia dal considerare le sue imprese belliche come incompatibili con una potenzialità di riflessione e di linguaggio.

L'imperatore, l'ho detto sopra, attua una strategia retorica. L'uso della retorica, per chiunque avesse avuto una buona istruzione, era

¹⁹ PIETRAS, *Concilio di Nicea*, p. 100.

²⁰ *Ivi*, p. 117.

²¹ X. MORALES, «What did Constantine learn in 325? Constantine's theological declarations before, at and after Nicaea», in *Anuario Historia de la Iglesia* 32(2023), pp. 159-188. L'articolo è prezioso per l'attenta disamina degli echi cristiani e filosofici negli scritti di Costantino che non possono essere attribuiti alla cancelleria imperiale, tratteggiandone anche l'evoluzione. In generale sulla retorica costantiniana cf. POTTINGER, *Power and Rethoric*.

²² Su ciò si veda almeno T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1981.

essenziale, come l'aria che si respira. Senza abilità retorica non è possibile convincere. Tutta la lettera di Costantino, tesa a persuadere i contendenti, deve insistere sul fatto che la contesa è vana e puerile, ma non perché l'oggetto sia puerile, bensì perché diventano puerili i contendenti se hanno la pretesa di gettare uno sguardo sul mistero divino, dando origine a un conflitto che è peggio che puerile, è incauto e pericoloso. Egli cerca di portare i contendenti al pentimento e all'autovilificazione, con la stessa retorica della minimizzazione delle ragioni dei contendenti che, *mutatis mutandis*, l'autore della *Prima Clementis*, secoli prima, aveva usato verso i corinzi, che avevano deposto i presbiteri.

Naturalmente Costantino o chi gli ha consigliato questa strategia non poteva farsi illusioni, e se invece se le è fatte qui sta il tallone d'Achille, perché la lettera mette sullo stesso piano di riprovazione il vescovo e il suo prete, Ario, infliggendo un *vulnus* inaccettabile per il vescovo alessandrino. È chiaro che la lettera è scritta in un momento in cui prevale a corte l'opinione che Alessandro abbia ecceduto contro Ario, come prova il riassunto che Costantino, la fonte più antica a riguardo, fa dell'inizio della contesa, attribuendola a un'incauta domanda rivolta da Alessandro al suo clero in assemblea e a una altrettanto incauta risposta di Ario: il disdoro maggiore ricade su chi ha iniziato, cioè Alessandro.

Con ogni probabilità non fu questo cui Costantino allude il momento iniziale del conflitto, ma di certo segnò una svolta perché il conflitto era ormai deflagrato durante una riunione assembleare. Alessandro mai avrebbe potuto piegarsi, neppure di fronte a un imperatore, a siffatta volontaria umiliazione, certo consonante con quello che noi pensiamo dovrebbe essere lo spirito cristiano ma del tutto impensabile se si guarda all'effettivo comportamento del clero e della maggior parte dei cristiani a quell'epoca e forse nelle varie epoche²³. Anche il richiamo di Costantino all'esempio dei filosofi che, nell'ambito di una stessa scuola, divergono su certi punti, piuttosto che ingenuità o non comprensione dello specifico cristiano, mi sembra conseguente a quanto detto subito prima, richiamando, per una consonanza forse casuale, la distinzione origeniana tra verità saldamente stabilite dalla tradizione apostolica e punti incerti: una visione aperta e forse ormai anacronistica della dottrina cristiana che mirava a non moltiplicare gli assunti dogmatici. Ricordo *en passant* che Origene nella prefazione del *De principiis* inserisce tra i punti stabiliti saldamente dalla tradizione apostolica la nascita del Figlio dal Padre prima di ogni creatura, ma non aggiunge

²³ Sui comportamenti dei vescovi del tardo antico si vedano le pagine illuminanti di E. WIPSZYCKA, *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

altro, cioè non si addentra, allorché elenca i punti stabiliti, sulla dottrina della generazione eterna che pure egli promuove²⁴.

Una volta constatata l'impossibilità di raggiungere un accordo – cioè, diremmo, un ecumenismo volontario fondato sul rispetto delle diversità teologiche – Costantino riproduce lo schema sperimentato in precedenza con l'*affaire* donatista. La pace religiosa deve essere comunque assicurata: passando a un ecumenismo forzato, l'imperatore, che, come abbiamo detto, entra stavolta nelle dinamiche conciliari, appoggia la parte che può dimostrare di raccogliere i maggiori consensi, rendendola più forte con il proprio sostegno. La linea precedente, il tentativo di riconciliazione, è fallito e con esso la proposta di lasciare libertà di pensiero su un argomento difficile. Ma, a ben vedere, Costantino non verrà mai meno a un'impostazione che preferisce lasciare maglie dottrinali larghe per ottenere la concordia ecclesiale. Infatti, accettò successivamente la riammissione di Ario e dei suoi sulla base di una professione di fede molto più generica, pur non rinnegando mai il credo stabilito a Nicea, sul cui consenso la quasi unanimità era stata raggiunta in forza della sua autorità, come fa ben capire Eusebio nella lettera alla sua chiesa e come risulta ovvio, viste le pene previste per chi non avesse sottoscritto.

Ho detto che Costantino a Nicea fa pesare la sua autorità per rendere più forte la parte maggioritaria. Quanto alle priorità manifestate a Nicea sono convinta che la principale questione affrontata e la principale preoccupazione riguardassero la questione dottrinale (del resto Costantino aveva detto nella lettera ad Alessandro e Ario di considerare questa crisi ancor più grave della precedente donatista) e sono convinta anche che Costantino promosse l'*homoousios* non per decisione autonoma ma perché fu persuaso dall'accordo raggiunto fra Alessandro e Ossio²⁵. Promuovere però non significa proporre: non mi sembra infatti sostenibile la posizione di Pierfranco Beatrice, il quale ha ipotizzato che la proposta del termine a Nicea venga da Costantino, in ragione del suo *background* ermetico²⁶. Cito

²⁴ ORIGENE, *Prin I, praef. 4*; S. FERNÁNDEZ – M. SIMONETTI (a cura di), *Origene. I Principi* (Opere di Origene 15), Città Nuova, Roma 2019, pp. 60-61.

²⁵ Anche se non si può giurare sulla veridicità di quanto afferma FILOSTORGIO (*h.e.* 7, *SCh* 564, p. 174), cioè che Alessandro e Ossio si abbracciarono subito prima di Nicea, il termine *homoousios*, anche se fino ad allora non usato da Alessandro, circolava ad Alessandria almeno dal tempo di Dionigi e dunque faceva parte del bagaglio delle dottrine alessandrine: cf. M. SIMONETTI, «Aspetti della cristologia alessandrina: Dionigi di Alessandria», in *Bessarione. La Cristologia nei Padri della Chiesa*, Quaderno 7, Herder, Roma 1989, pp. 37-65, ripubblicato in *Id.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 44), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 273-297.

²⁶ P.F. BEATRICE, «The Word 'Homoousios' from Hellenism to Christianity», in *Church History* 71(2002), pp. 243-272, in partic. 243. Fra l'altro, mi lascia alquanto perplessa, per usare un eufemismo, che, in un articolo peraltro ben informato, Beatrice, soffer-

solo una delle ragioni che militano in senso contrario, per me dirimente: il confronto con l'*Oratio ad sanctorum coetum* che Eusebio pone al termine della *Vita Constantini*²⁷, dopo averla preannunciata in v.C. IV,32, evidentemente come la più rappresentativa delle orazioni cristiane dell'imperatore. L'*Oratio* non viene di solito introdotta negli studi sull'operato di Costantino a Nicea e dintorni. Sull'*Oratio* il pendolo degli studiosi ha oscillato tra l'attribuzione a Eusebio medesimo, una falsificazione tarda o una sostanziale autenticità e ora pende a favore dell'autenticità. L'originale testo latino è stato tradotto in greco da Eusebio²⁸; autenticità tuttavia non significa che Costantino non si sia potuto servire di aiuti competenti, significa piuttosto che la sostanza delle idee espresse o è da lui formulata o assunta come propria. Tra gli studiosi che affermano la paternità costantiniana, attualmente, come dicevo, la maggioranza, c'è consenso per collocarla in epoca pre-nicena, di poco precedente il fatidico 325²⁹. Al par. 9 dell'*Oratio* Costantino loda Platone per aver «per primo»³⁰ compreso

mandosi non solo sulla controversia ariana ma sui suoi prodromi, fra cui la questione dei due Dionigi, non citi nemmeno una volta uno degli innumerevoli lavori di Simonetti su tali tematiche. Sul carattere fondamentale delle ricerche di Simonetti su tali temi nell'arco della sua carriera cf. A. CAMPLANI, «Manlio Simonetti e la 'crisi ariana': l'attualità di un metodo di indagine e le nuove prospettive di ricerca», in *I primi secoli cristiani. Il ruolo della filologia e della storia. In ricordo di Manlio Simonetti*. Atti del convegno (Roma 21-22 ottobre 2021) (Atti dei Convegni Lincei 346), Bardi editore, Roma 2022, pp. 213-248.

²⁷ I.A. HEIKEL (a cura di), *Eusebius Pamphili, Werke* (GCS 7), Leipzig 1902, pp. 150-192. Cf. il commento di R. STAATS, «Kaiser Konstantin der Grosse und der Apostel Paulus» in *Vigiliae Christianae* 62(2008), pp. 334-340.

²⁸ R. CRISTOFOLI, «L'*Oratio ad sanctorum coetum*. Un imperatore cristiano alla ricerca del consenso», in MELLONI et alii (a cura di), *Costantino I*, vol. 1, pp. 247-260.

²⁹ I riferimenti ai tiranni persecutori debellati giustamente potrebbero adattarsi a una schiera che va da Massenzio fino a Licinio: per questo e per altri motivi Cristofoli (cf. nota precedente) pensa a una sorta di canovaccio che potrebbe aver avuto la prima elaborazione dopo il 313 e poi sarebbe stato ampliato e adattato fino alla redazione traddotta e trascritta da Eusebio.

³⁰ BEATRICE, «The Word 'Homooousios'» ha il merito di tenere conto e di argomentare sull'*Oratio*, che considera autentica. Ma mi risulta difficile vedere come l'*Oratio* possa supportare la sua tesi secondo la quale Costantino avrebbe proposto l'*homooousios*, nell'accezione degli scritti ermetici, in contrapposizione a un unanime rigetto di ariani e non ariani prima e dopo Nicea. Beatrice considera congruenti con l'*homooousios* le affermazioni di Costantino ai capp. 9 e 11. Costantino al cap. 9 loda Platone per aver per primo precisato in merito al Dio sommo e al Logos: «πρώτον μὲν θεὸν ὑφηγήσατο τὸν ὑπὲρ τὴν οὐσίαν, καλῶς ποιῶν, ὑπέταξε δὲ τούτῳ καὶ δεύτερον, καὶ δύο οὐσίας τῷ ἀριθμῷ διεῖλε, μᾶς οὐσης τῆς ἀμφοτέρων τελειότητος, τῆς τε οὐσίας τοῦ δευτέρου θεοῦ τὴν ὑπαρξίν ἐχούσης ἐκ τοῦ πρώτου» (HEIKEL [a cura di], GCS 7, p. 163). Qui Costantino afferma una *ousia* propria per il Dio sommo e il secondo Dio, dunque due *ousiai*. Sia tale affermazione sia l'affermazione successiva che l'*ousia* del secondo Dio ha la sussistenza (cioè l'esistenza) dalla prima è un modo di esprimersi congruente con la teologia pre-ariana e non vedo come possa far pensare al concetto dell'*homooousios*, come invece afferma Beatrice (p. 266).

il rapporto tra il Dio sommo e il secondo Dio, ciascuno dotato di una sua propria *ousia*, per cui le *ousiai* sono due «di numero», ma «una sola è la perfezione di entrambe». Questa affermazione, che riscrive Platone nel segno del medioplatonismo con una formulazione non lontana da quel versante della teologia del Logos non ariano ma da cui anche Ario deriva, è incompatibile con l'*homoousios* niceno. Di conseguenza Costantino poteva essere stato indotto a sposare l'utilità dell'*homoousios*, ma ben difficilmente avrebbe potuto proporlo.

Di certo, poi, ma qui siamo davvero nel campo delle congetture, qualcosa degli equilibri interni alla cerchia dei consiglieri ecclesiastici di Costantino doveva essere cambiato tra la stesura della lettera ad Alessandro e Ario, che era avversa al vescovo di Alessandria, e la posizione assunta da Costantino a Nicea: in mezzo c'era stata la missione di Ossio che aveva avvicinato il consigliere di Costantino al vescovo alessandrino, al punto che la professione di fede del di poco precedente concilio di Antiochia, gestito da Ossio, ricalcava quanto aveva sostenuto Alessandro nelle lettere inviate prima di Nicea³¹.

Vengo all'ultimo documento costantiniano che qui prendo in considerazione, la lettera alle chiese inviata subito dopo Nicea³². Il fatto che sia quasi interamente incentrata sulla risoluzione in merito alla data della Pasqua non vuol dire, di per sé, che Costantino considerasse tale questione più pressante di quella dottrinale. Innanzitutto, a ben leggere, Costantino presenta l'ordine delle questioni affrontate a Nicea nella successione di come le enuncerà nella *v.C.* (III,4-5) Eusebio, che dunque ha ben capito l'animo dell'imperatore. In apertura di lettera, infatti, Costantino dice di essersi adoperato perché la moltitudine dei fedeli preservasse «una sola fede, un amore puro e un culto unanime riguardo a Dio onnipotente» (ὅπως παρὰ τοῖς μακαριωτάτοις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας πλήθουσι πίστις μία καὶ εἰλικρινὴς ἀγάπη ὁμογνώμων τε περὶ τὸν παγκρατῆ θεὸν εὐσέβεια). Con «una sola fede» (πίστις μία) egli allude all'unanimità raggiunta nel credo niceno, con «un amore puro» (εἰλικρινὴς ἀγάπη) alle disposizioni riguardanti lo scisma meliziano e con il culto unanime (ὁμογνώμων [...] εὐσέβεια) alla celebrazione domenicale della Pasqua³³.

³¹ La lettera sinodale, della cui autenticità a torto in passato si è dubitato, contenente la professione di fede, è conservata in siriano: OPITZ (a cura di), *Urk.* 18, AW 3.1, pp. 36-41. Su questa cf. ora SIMPERL, *Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/325*.

³² Si tratta di un altro documento importantissimo per capire la politica religiosa di Costantino. È trasmesso da EUSEBIO, *v.C.* 3,17,1-20,2, da SOCRATE, *h.e.* 1,9,32-46 e TEODORETO, *h.e.* 1,10,1-12. Testo in H.-G. OPITZ (a cura di), *Urk.* 26, AW 3,1,2, pp. 54-57.

³³ Si potrebbe contro-obiettare che i motivi sono disposti in *climax* ascendente, per cui la retta fede viene ad essere il meno cogente, ma, a parte l'inverosimiglianza stessa

Il motivo per cui poi si diffonde sulla questione pasquale è duplice e del tutto comprensibile. Da un lato è coerente con quanto espresso nella lettera ad Alessandro e Ario: il dettaglio delle dispute dottrinali è negativo per il popolo, che deve essere invece unito in un culto puro, ed è alle plebi della chiesa cattolica a cui Costantino pensa nella lettera alle chiese. Perciò sarebbe inutile e dannoso diffondersi sulla dottrina, mentre è bene spiegare la ricaduta ecclesiale dell'accordo sulla Pasqua. D'altro lato l'aver eliminato (almeno nelle intenzioni) la celebrazione quartodecimana della Pasqua (lo stesso giorno della Pasqua ebraica) si collega all'antigiudaismo che in quello stesso momento storico Costantino attua nella legislazione e che non si perita di mostrare abbondantemente nella lettera piena di espressioni di viva riprovazione nei confronti degli ebrei³⁴.

Come ho già avuto modo di dire in altre occasioni convegnoistiche³⁵, l'intervento di Costantino a Nicea, se silenziò sul brevissimo periodo la questione dottrinale, non fu risolutivo, perché impresse un andamento eccessivamente affrettato a un processo che richiedeva tempi lunghi. Tuttavia in quel momento nessuno degli attori in ballo lo considerò fuori posto perché egli e non altri era il capo di tutte le chiese. Ci vorranno tempo e prese di posizione degli imperatori sfavorevoli ora all'una parte ora all'altra perché si cominciasse a riflettere sui pericoli dell'intervento imperiale nelle faccende dottrinali.

In tutto ciò penso si sia compreso che lo sforzo ecumenico di cui parla il titolo della sessione può essere declinato, se deve essere decli-

della ipotesi, una volta enunciata, e il fatto che Eusebio propone la medesima successione (ma si potrebbe dire che è Eusebio che reinterpreta Costantino), nessuna delle fonti prossime è tale da contraddire l'enfasi sulla questione di fede. Vero è che Atanasio, in *De synodis* 5, *SCh* 563, pp. 192-193, assegna due motivi per Nicea, la questione pasquale e la questione di fede, in questa successione, ma il contesto è retorico, perché deve contrapporre quanto Ursacio, Valente e Germinio scrivono sulla prima questione, cioè «abbiamo deciso», a quanto scrivono sulla seconda, cioè «così crede la chiesa cattolica», arrogandosi di rappresentare l'insegnamento apostolico. Dunque in questo caso la questione di fede è messa per seconda precisamente in *climax* ascendente, per dire l'empietà dei tre.

³⁴ P.F. FUMAGALLI, «Gli ebrei nell'impero romano in età costantiniana», in MEL-
LONI et alii (a cura di), *Costantino I*, vol. 1, pp. 757-767.

³⁵ In particolare cf. E. PRINZIVALLI, «Quadro storico generale di Nicea», in *Studia Patavina* 71(2024)2, pp. 12-33; EAD., «Nicea 1700 anni dopo. Verso una nuova inculturazione dell'immagine di Dio», in *Pensare il Figlio di Dio. 1700 anni dopo Nicea*. Atti del XXVIII Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana, Glossa, Milano 2025, c.d.s.; sulla diversa presentazione della questione pasquale fatta da Eusebio in *h.e.* e in *v.C.* cf. EAD., «La conception de la synodalité chez Eusèbe et ses continuateurs», in E. AYROULET – M.L. CHAIEB (a cura di), *Les Pères de l'Église et la synodalité antique II^e-VII^e siècles*. Colloque international de Patristique et d'Histoire Ancienne de l'UCLY et de l'association *Caritas Patrum*, Lyon 2025, c.d.s.

nato, in un modo molto diverso dall'attuale sentire: nel post-niceno l'ecumenismo della chiesa che si dichiarava cattolica sarà inteso a recuperare con ogni mezzo alle posizioni via via assunte come maggioritarie e ufficiali quanti se ne discostano, rifiutando le maglie larghe ancora vagheggiate dall'ultimo Costantino e invece accettando il braccio secolare dell'imperatore, quando utile.

2. «Ecumenismo» nella legislazione canonica

Passiamo all'altro versante della mia relazione, per il quale mi limiterò a trattare un punto specifico che interseca l'ecumenismo, nel senso che mostra i prodromi di una delle questioni che divideranno l'occidente e l'oriente, cioè la visione, o la pretesa, della chiesa di Roma di piegare il primato d'onore, che nessuno le ha mai negato, in direzione del diritto/dovere di esercitarlo in senso giurisdizionale sulla chiesa universale. Sul lunghissimo periodo questa attitudine spiega anche perché la chiesa cattolica, in età contemporanea, prima delle più mature attuali riflessioni, abbia concepito lo sforzo ecumenico nei termini di un ritorno dei «fratelli separati» a Roma.

Il ruolo di guida di tutte le chiese assunto dall'imperatore, dopo la svolta costantiniana, veniva a ostacolare le aspirazioni da tempo manifestate in questo senso dalla chiesa di Roma e dal suo vescovo. Con la morte di Costantino i giochi si riaprono e la venuta a Roma di diversi vescovi condannati in oriente (soprattutto Marcello di Ancira e Atanasio) offrì a Giulio I l'opportunità di dare un ruolo centrale alla sua chiesa, in quanto gli esuli la consideravano sede di appello, a loro beneficio.

I venti canoni emanati a Nicea (l'unica documentazione pervenuta, insieme al credo, di quel concilio) non dicevano nulla in proposito. Giulio inizia la lenta ma implacabile ritraduzione dei canoni niceni. Ai vescovi orientali (passo riportato da Atanasio nell'*Apologia secunda*) il romano scrive: «perciò anche i vescovi convenuti nel grande sinodo di Nicea convennero, non senza la volontà di Dio, che le decisioni di un sinodo fossero esaminate in un altro sinodo (οὐκ ἄνευ θεοῦ βουλήσεως συνεχώρησαν ἐν ἑτέρᾳ συνόδῳ τὰ τῆς προτέρας ἐξετάζεσθαι), affinché i giudici, avendo davanti agli occhi quel secondo processo che sarebbe seguito, indagassero con la massima cautela, e che le parti coinvolte nella loro sentenza potessero avere la certezza che il giudizio ricevuto era giusto e non dettato dall'inimicizia dei loro precedenti giudici»³⁶.

³⁶ Atanasio, *apol.* II,22,2, AW II, p. 103, ll. 23-24. Ringrazio per l'indicazione il collega Camplani, con cui ho discusso alcuni aspetti di questa parte della mia relazione.

Lo spunto è fornito dal canone V niceno³⁷, il quale dice una cosa molto diversa, proibendo che uno scomunicato in una provincia, sia chierico sia laico, venga accolto in un'altra, ma, allo stesso tempo, tenendo conto che la scomunica promossa da un vescovo può essere avvenuta per bassi motivi, impone che si svolgano due volte l'anno sinodi provinciali in modo che la questione sia riesaminata e la scomunica confermata per giusta causa da un giudizio unanime. Roma dunque non c'entra per nulla: il testo di questo canone è ben diverso dalla lettura che ne fa Giulio. Interviene poi nel 343 il concilio di Serdica (attuale Sofia) con i suoi 21 canoni, che hanno una tradizione testuale complessa, con all'origine, sembra, una doppia redazione, greca e latina, per la circostanza che i numeri dei vescovi grecofoni e latinofoni era quasi pari. Ulteriori modifiche, a volte intenzionali, furono poi apportate a entrambe le redazioni³⁸. Con Serdica siamo nell'ambito di un concilio solo occidentale, dopo che gli orientali si erano allontanati, non accettando la presenza di Atanasio e di Marcello quali membri effettivi del concilio, prevista dagli occidentali nonostante la condanna comminata in oriente a entrambi. Gli occidentali, guidati dal vecchio Ossio di Cordova, imprimono una svolta in senso romanocentrico, con un crescendo: secondo la redazione greca, il canone III prevede che i giudici di una provincia possano ricorrere al vescovo di Roma per la formazione di un nuovo giudizio e nuovi giudici, il canone IV permette a un vescovo deposto dai vescovi di provincia vicina di appellarsi a Roma e il canone V stabilisce i poteri più ampi del vescovo di Roma, in caso di ricorso a lui di un vescovo deposto

³⁷ Riporto il canone V di Nicea nella traduzione italiana di Carla Noce in A. DI BERARDINO (a cura di), *I canoni dei concili della chiesa antica*, vol. 1, *I concili greci* (Studia Ephemeridis Augustinianum 95), a cura di C. NOCE – C. DELL'OSSO – D. CECCARELLI MOROLLI, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2006, pp. 320-321 (il testo greco è a fronte): «*Sulla necessità che gli scomunicati non vengano accolti da altri; sull'opportunità di tenere i sinodi due volte all'anno*. Riguardo agli scomunicati, siano essi appartenenti al clero o laici, sia in vigore la sentenza emessa dai vescovi di ciascuna provincia, secondo la regola che proibisce che coloro i quali sono stati scomunicati dagli uni, vengano invece accolti dagli altri. Si accerti, però, che essi non siano stati espulsi dalla comunità per bassezza d'animo o amore di contraddizione, o per un altro simile sentimento di avversione da parte del vescovo; perché la cosa possa venire esaminata convenientemente, è sembrato opportuno che in ogni provincia abbia luogo, due volte l'anno, un sinodo, affinché tali questioni vengano esaminate da tutti i vescovi della provincia riuniti insieme nello stesso luogo e così appaia chiaro a tutti che, coloro i quali, secondo parere unanime, sono andati contro al proprio vescovo, risultino giustamente scomunicati, fino a quando l'assemblea dei vescovi non ritenga opportuno formulare una sentenza più mite. I sinodi si tengano uno prima della quaresima perché, eliminato ogni spirito di contraddizione, possa venire offerto a Dio un dono puro, l'altro durante l'autunno».

³⁸ Cf. H. HESS, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 120-134.

dai vescovi della sua provincia³⁹. In altri termini Roma è sede universale di appello. Poi la più antica collezione di canoni approntata a Roma unisce i canoni di Nicea a quelli di Serdica in un'unica collezione denominata «Nicena»⁴⁰, intorno alla metà del IV secolo, in circostanze ignote.

A questo punto i vescovi romani potranno appellarsi ai canoni «niceni» che in realtà sono il risultato della conflazione tra Nicea e Serdica. Su questa base papa Zosimo aveva riabilitato Apiario, un prete africano che era stato scomunicato, ma la sua azione si scontrò con l'opposizione dei vescovi africani riuniti in concilio che richiesero il testo dei canoni niceni a diverse sedi orientali (di sicuro ad Alessandria e ad Antiochia) provando al successore di Zosimo, Celestino, che i canoni niceni non contenevano quanto sostenuto da Zosimo⁴¹. L'episodio dimostra come anche in occidente il primato giurisdizionale di Roma

³⁹ Riporto il testo del canone V nella traduzione italiana della redazione greca di C. dell'Ossio, in NOCE – DELL'OSSIO – CECCARELLI MOROLLI (a cura di), *I concili greci*, pp. 320-321: «Il vescovo Ossio disse: "Se un vescovo è stato denunciato e i vescovi della sua regione riuniti in sinodo lo hanno deposto dalla sua dignità ed egli, volendo fare appello, ricorre al beatissimo vescovo della chiesa di Roma e questi volesse ascoltarlo e ritenesse giusto riaprire l'esame della causa, questi (il vescovo di Roma) dovrà scrivere ai vescovi della provincia vicina affinché con cura e verità indaghino ogni cosa ed esprimano il loro voto sulla questione in tutta verità. Se un vescovo ritenesse opportuno che la sua causa debba essere riesaminata e, per la sua richiesta, il vescovo di Roma decidesse di mandare dei presbiteri da parte sua, si deve tenere presente anche questo: che è nel potere dello stesso vescovo di Roma, nel caso lo ritenga opportuno, decidere di dover mandare alcuni suoi inviati con la sua autorità per giudicare la causa con i vescovi del luogo. Se invece ritenesse che è sufficiente quanto è stato fatto per la conoscenza della causa e per il giudizio del vescovo in questione, agisca come sembrerà opportuno alla sua sapientissima volontà». Per la redazione latina (canone IIIc) dello stesso cf. sempre la traduzione di C. dell'Ossio in A. DI BERARDINO (a cura di), *I canoni dei concili della chiesa antica*, vol. 2, *I concili latini. 1. Decretali, concili romani e canoni di Serdica* (Studia Ephemeridis Augustinianum 106), a cura di T. SARDELLA – C. DELL'OSSIO, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2008, pp. 322-323.

⁴⁰ A. CAMPLANI, «Setting a Bishopric/Arranging an Archive: Traces of Archival Activity in the Bishopric of Alexandria and Antioch», in A. BAUSI et alii (a cura di), *Manuscripts and Archives: Comparative Views on Record-Keeping*, De Gruyter, Berlin-Boston 2018, pp. 231-272. In alcuni manoscritti i canoni sono uniti: F. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters*, Leuschner & Lubensky, Graz 1870, pp. 52-63.

⁴¹ Concilio di Cartagine (424/425) (ed. C. MUNIER [CCSL 149], pp. 171-72): «Nam ut aliqui tamquam a tua sanctitatis latere mittantur, in nullo inuenimus patrum synodo constitutum; quia illud quod pridem per eundem coepiscopum nostrum Faustinum tamquam ex parte Nicaeni concilii exinde transmisistis, in codicibus uerioribus [...] tale aliquid non potuimus repperire», citato in A. WECKWERTH, «The Twenty Canons of the Council of Nicaea», in Y.R. KIM (a cura di), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 158-176, in partic. 175.

non fosse agevolmente recepito, quando appariva come una prevaricazione rispetto alle decisioni ritenute ponderate dei concili locali.

Penso che il senso di quanto sopra espresso sia chiaro. L'interpretazione del primato petrino data dalla chiesa di Roma si va configurando, quanto a *desiderata*, come un ecumenismo che fa capo a Roma quale centro decisionale ultimo: un senso assai diverso da quello che di lì a poco il canone XXVIII di Calcedonia esprimerà, allorché, appellandosi esplicitamente al canone III del concilio di Costantinopoli del 381, assegnerà i medesimi privilegi dell'«antica Roma» alla «santissima sede di Costantinopoli, nuova Roma»⁴², prospettando così una sorta di diarchia fra le due sedi. Bisogna, in conclusione, prendere atto che il termine e il concetto di «ecumenismo» hanno vissuto diverse vite e stagioni storiche.



Al concilio di Nicea difficilmente si sarebbe giunti a un accordo senza l'intervento determinante dell'imperatore Costantino: egli, svolgendo i compiti di pontifex maximus (sia pure cristianizzati nel linguaggio), impone una unanimità che comprende il campo dottrinale, disciplinare e cultuale. In parallelo, i canoni niceni, reinterpretati a Serdica (343), diventano, almeno nelle intenzioni della chiesa di Roma, uno strumento per ottenere una unanimità costruita intorno al suo primato.



At the Council of Nicaea, it would have been difficult to reach an agreement without Emperor Constantine's decisive intervention. Acting in the role of pontifex maximus (albeit with Christianized terminology), he imposed a unanimity that covered doctrinal, disciplinary, and liturgical matters. Similarly, the Nicene canons, reinterpreted at Serdica (343), became, at least in the intentions of the Church of Rome, a means to secure unanimity centered around its primacy.

CONCILIO DI NICEA – DONATISTI – COSTANTINO IMPERATORE –
LETTERA AD ALESSANDRO E ARIÒ – CANONI NICENI

⁴² NOCE – DELL'OSSO – CECCARELLI MOROLLI (a cura di), *I concili greci*, pp. 82-83.