

STUDIA PATAVINA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

LXXI | 2 | 2024

FOCUS

Nicea andata e ritorno
Traiettorie di un Concilio

a cura di C. CURZEL-M. GIROLAMI

TEMI E DISCUSSIONI

Ministeri laicali e carismi in Luigi Sartori

A. RICUPERO



FACOLTÀ
TEOLOGICA
DEL TRIVENETO

EDITORIALE

- 215 Nicaea. Testing a new language. *Nicaea, ovvero la fede alla prova del linguaggio*
CHIARA CURZEL–MAURIZIO GIROLAMI

FOCUS Nicaea andata e ritorno. Traiettorie di un Concilio

- 219 *Quadro storico-teologico generale di Nicaea*
EMANUELA PRINZIVALLI
- 243 *Problemi di linguaggio: terminologia e immagini per comunicare la fede trinitaria nei padri cappadoci*
CHIARA CURZEL
- 253 *Processo a Serdica (343): premesse, quadri teologici e istituzionali, esiti*
CRISTINA SIMONELLI
- 261 *Isaia 53,8 contro ὁμοούσιος niceno: il sinodo di Sirmio del 357, radici e reazioni*
ZENO CARRA
- 271 *A solis ortu usque ad occasum. La ricezione di Nicaea nell’Africa cristiana*
DAVIDE FIOCCO
- 281 *«Velut uno cunctorum ore et corde» (Rufino, HE I,5). Il concilio di Nicaea nel racconto di Rufino (HE I,1-6)*
GIUSEPPE LAITI
- 289 *Parresia laicale filonicena: il contraddittorio fra il laico Eracliano e il suo vescovo*
ALESSIO PERSIC

- 299 *Liberale, patrono di Treviso, custode della fede nicena*
TATIANA RADAELLI
- 305 *Predicare dopo Nicea /1. Echi della questione ariana e fotiniana nella predi-
cazione di Zeno di Verona*
PAOLO CORDIOLI
- 313 *Predicare dopo Nicea /2. Echi della questione ariana e fotiniana nella predi-
cazione di Cromazio di Aquileia*
MASSIMO FRIGO
- 321 *Fortunaziano, un protagonista da riscoprire*
MAURIZIO GIROLAMI

TEMI E DISCUSSIONI

- 331 *Ministeri laicali e carismi in Luigi Sartori*
ANTONIO RICUPERO

RECENSIONI

- 345 BOURGINE B., *Così sta scritto. Saggio di teologia biblica* (S. Zeni)
- 347 CAMPOGALLIANI P., *La scienza aperta* (G. Trentin)
- 349 TONIOLO A.-STECANELLA A. (curr.), *Le parrocchie del futuro. Nuove presenze di
chiesa* (G. Giuffrida)
- 351 HALÍK T., *Pomeriggio del cristianesimo. Il coraggio di cambiare* (G. Zambon)
- 353 MARCHETTO M., *Il coraggio della domanda. La questione del senso e la Laudato si'
(M. Dossi)*
- 355 TAGLIAFERRI R., *Catarsi del corpo imperfetto. Malattia, salute e salvezza* (A.
Albertin)
- 358 STOKES R.E., *Satana. Come il giustiziere di Dio è diventato il nemico per eccellenza*
(S. Viaran)
- 360 FLANAGAN B.P., *«Non guardare ai nostri peccati». Pensare una chiesa santa e peccatrice*
(G. Zambon)
- 362 ZUCCARO C., *Le dinamiche del discernimento. Verso la soluzione dei conflitti morali*
(G. Bozza)
- 364 LÊ MINH THÔNG J., *Chi è «il discepolo che Gesù amava»? (A. Albertin)*
- 366 BONELLI M., *Un singolare aspetto della synkrisis nell'opera lucana. Tipologia della
ricerca fra Gesù e la chiesa* (C. Broccardo)
- 369 GASPARRO L., *Gesù e il creato. Parole di ecologia nei Vangeli* (A. Albertin)
- 371 PERRONI M.-SALVARANI B. (curr.), *Guardare alla teologia del futuro. Dalle spalle dei
nostri giganti* (G. Zambon)
- 373 FERRARI M., *Venga il tuo regno. Dalla tirannia dell'istante alla pienezza del tempo*
(G. Bozza)
- 375 SMITH M.S., *La genesi del bene e del male. La (ri)caduta e il peccato originale nella
Bibbia* (A. Albertin)

SEGNALAZIONI

1. FILOSOFIA

- 379 MARCHETTO M., *Scoprire Dio con Husserl* (S. Didonè)
380 MAGLIO G., *La filosofia politica e la sua storia. La riflessione sul senso e il fine della città dell'uomo* (G. Bozza)

2. SCIENZE UMANE

- 382 BIGNARDI P., *Metamorfofi del credere. Accogliere nei giovani un futuro inatteso* (S. Didonè)

3. STORIA DEL CRISTIANESIMO

3.1 Biblico

- 383 COLLIN D., *Credere nel mondo a venire. Lettera di Giacomo ai nostri contemporanei* (A. Albertin)
385 ELLUL J., *Una legge di libertà. Commento alla Lettera di Giacomo* (A. Albertin)

3.2 Patristico e medievale

- 386 D'ANTIGA R., *I Padri della Filocalia. Storia di un libro* (G. Fedalto)

3.3 Moderno e contemporaneo

- 387 BURIGANA R.-PIATTI P. (curr.), *Un concilio di oggi. Memoria, recezione e presente del Concilio di Firenze (1439-2019)* (L. Bertazzo)
389 DOTTA G., *Storia della Congregazione di San Giuseppe (Giuseppini del Murialdo) dal 1873 al 2006* (L. Bertazzo)
391 FEDALTO G., *In cammino tra fede e cultura. Saggi di storia e spiritualità* (E. Contessotto)
392 CESCHIA M., *Parole senza voce. Profilo spirituale di Madre Maria Teresa dell'Eucarestia* (L. Bertazzo)

4. TEOLOGIA

- 393 VEDELAGO L., *Guardini e le figure della fede* (S. Didonè)
395 SILBER S., *Una chiesa che esce da sé stessa. Sulla via della conversione pastorale* (L. Tonello)
396 SEQUERI P., *Iscrizione e rivelazione. Il canone testuale della parola di Dio* (S. Didonè)
397 O'COLLINS G., *Ispirazione. Verso un'interpretazione cristiana dell'ispirazione biblica* (G. Zambon)
399 PASQUALE G., *Introduzione alla teologia e al mistero di Cristo* (S. Didonè)

401 LIBRI RICEVUTI

Nicaea. Testing a new language
Nicea, ovvero la fede alla prova del linguaggio

«Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente [...] e in un solo Signore Gesù Cristo [...]». Le prime parole del simbolo di Nicea, che i cristiani professano nel giorno del Signore, sono già emblematiche della portata rivoluzionaria che la fede condivisa porta con sé. «Crediamo»: la prima persona plurale, il noi ecclesiale, è il soggetto della fede. Celebrare Nicea significa innanzitutto e primariamente questo: ripartire dal considerarsi un noi, lasciando che l'io, tanto seguito da Cartesio in poi, possa essere ricollocato nella *societas* di relazioni e di persone che ne danno pieno significato. La prassi liturgica lungo i secoli ha preferito adattare la formula nicena alla prima persona singolare, per dare massima responsabilità all'individuo credente, senza che la dimensione ecclesiale possa diventare un alibi per nascondere i propri dubbi o il necessario impegno personale. A Nicea, però, il soggetto fu il "noi", quella nuova comunità diversificata per luoghi e culture ma accomunata dalla fede condivisa e da questo momento in poi da un condiviso modo di esprimerla e di trasmetterla. Il cammino sinodale che stiamo compiendo in questi mesi ci riconsegna l'importanza di ripartire da questo assunto fondamentale: la fede è un dono dato a una comunità di discepoli e questi insieme credono, insieme celebrano, insieme testimoniano la loro appartenenza a Cristo.

Dal Dio creatore al Dio Padre. Il primo termine che il simbolo di Nicea sceglie per parlare di Dio è quello di “Padre”. È il cuore della rivelazione cristologica e dunque della novità cristiana: Gesù è venuto per rivelarci questo volto di Dio e per renderci tutti partecipi della sua relazione filiale, figli nel Figlio. Pertanto Dio non è un architetto dell’universo, tantomeno è un creatore anonimo che sa compiere bene il suo lavoro, affidando alla ignota sorte il destino delle sue creature. Egli è Padre perché genera, perché ama, perché dispone e accompagna alla maturità della vita i suoi figli e le sue creature. La vita, infatti, può rimanere per molto tempo allo stadio infantile anche quando l’età avanza: la paternità di cui Dio è capace è spazio di crescita per tutte le sue creature, perché giungano alla «conoscenza della verità» (1Tm 2,4), che è la pienezza di vita di cui Gesù si è fatto rivelatore (Gv 10,10).

Dalla paternità alla figliolanza. Termine chiave di tutta la discussione svolta a Nicea e negli anni successivi fino al Costantinopolitano (381) fu l’*homoousios*, il consustanziale, termine con cui, in funzione antiariana, fu definito il Figlio rispetto al Padre. Proprio il dibattito sull’uso di questo termine, pur con la dovuta distanza culturale che ci separa, può essere di grande attualità per l’“oggi” della fede, sia per il significato stesso del generare, sia per una riflessione più ampia sull’uso del linguaggio, quando si parla di Dio. Generare non significa clonare, fotocopiare, riprodurre, elaborare, emanare. La generazione del Figlio è un atto divino che non comporta decadimenti, diminuzioni o corruzioni. In una società, come quella occidentale, diventata avara di figli, Nicea ricorda che l’atto divino per eccellenza di Dio Padre è generare il Figlio, una generazione eterna senza interruzioni o interposizioni, che non ammette differenze di grado e sa accogliere come pienamente sensata la distinzione tra colui che dona e colui che riceve, senza incorrere in uno schema verticale di superiorità e inferiorità. La cultura contemporanea sembra non riconoscere più il valore della generazione, innamorata della serie ripetitiva degli stessi oggetti, o della produzione in serie, e d’altra parte incapace di cogliere il legame con le generazioni che l’hanno preceduta, di sentirsi “figlia” ed “erede” di un patrimonio a lei affidato. Generare significa riconoscere che ogni generazione ha il suo posto nel piano dell’umanità e che ciascuna sa dare il proprio contributo nel dialogo con chi viene prima e pensando a chi viene dopo. Il dialogo tra generazioni, al quale tante volte richiama papa Francesco, è una vocazione di umanità che attende da tutti attenzione e cura, perché anche così si prende coscienza dell’essere generati e della potenzialità di essere generatori di futuro. Anche la vita ecclesiale, che trova il suo cuore nelle celebrazioni sacramentali, rischia di ridurre la

vita di preghiera alla ripetizione di riti e di privare i sacramenti del potere generativo di rinnovamento della storia; rischia di non conoscere più l'arte del trasmettere la fede, che sta al cuore dell'identità missionaria della comunità cristiana.

Qui si innesta l'altro grande contributo di Nicea che è la riflessione sul linguaggio. Proprio la ricerca di una parola non biblica – *homoousios* – che però potesse esprimere, pur in modo non del tutto inequivocabile, il mistero della generazione, richiama al necessario compito di cercare in ogni epoca e contesto le parole più proprie per esprimere la fede, senza che la ripetizione del già conosciuto possa diventare una coartazione allo spirito creativo che anima la vita di tutta la chiesa. Lo Spirito santo, protagonista del cammino sinodale, accompagna da sempre la vita della comunità dei credenti, perché siano corpo di Cristo che nella storia umana feconda, illumina, rende saporoso il vivere umano (cf. FRANCESCO, *Discorso di apertura dell'Assemblea generale del Sinodo dei vescovi*, 4 ottobre 2023). L'impegno di trovare parole per dire «Gesù è Signore» in questo nostro tempo è la sfida che ci raggiunge da Nicea.

Dalla formula battesimale alla vita immersa in Cristo. La professione di fede nicena è amplificazione della formula battesimale consegnata da Gesù risorto ai suoi discepoli mandati in missione (Mt 28,19). Nel cammino sinodale che si sta vivendo in questi anni, facendo eco al primato del battesimo ben evidenziato dalla *Lumen gentium*, l'essere battezzati non riguarda un rito chiuso nel passato, ma una vita che si rinnova ogni giorno nella certezza della fedeltà di Dio e nell'impegno per esprimere il dono ricevuto, che introduce il cristiano nella vita divina, fatta di paternità, di figliolanza, di comunione. Senza la vita battesimale, il rito in sé resta sterile e muto. Avrà senso allora, ritornando a Nicea, ripartire proprio da questo punto essenziale e vitale per la chiesa: essere immersi nel mistero pasquale di Cristo, il Figlio del Padre e il giudice dei vivi e dei morti, è un dono che ogni battezzato è chiamato a far fruttificare.

Da Nicea la chiesa indivisa. Un ulteriore contributo che viene da Nicea è la memoria di un reticolato di chiese divise e litigiose che trovarono nel simbolo del 325 un punto di convergenza. In duemila anni le chiese hanno conosciuto tante separazioni, troppe e tutte dolorose. A Nicea solo venti canoni furono aggiunti alla professione di fede, quasi a dire che la dimensione istituzionale e organizzativa resta sempre subordinata alla natura dell'essere chiesa. Nel 2025, con felice coincidenza, la Pasqua dei cattolici cadrà nella stessa data delle chiese ortodosse, il 20 aprile. Proprio a Nicea, per volere dell'imperatore Costantino, si propose una soluzione che

uniformasse almeno il tempo della celebrazione pasquale. Per questo «lo stile e le decisioni del Concilio di Nicea devono illuminare l'attuale cammino ecumenico» (FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani*, 6 maggio 2022), perché insieme si ritorni sull'essenziale del vivere in Cristo e si collabori per un mondo più giusto e rispettoso della dignità dell'uomo.

Non ultimo e non meno provocante è ricordare Nicea per il fatto che fu un imperatore a convocare il Concilio, a chiedere con forza ai vescovi di mettersi d'accordo su una formula comune e a farsi carico di applicare le decisioni prese. Costantino riuscì a fare, con le sue forze e la sua prospettiva, quello che non erano riusciti a fare i capi delle chiese: mettersi d'accordo, rimanere uniti, trovare soluzioni comuni. Ogni qual volta i cristiani si sono divisi, sono rimasti sempre perdenti e, in molte zone dove fiorirono, furono spazzati via dal vento della discordia. Ricordare Nicea mette tutti in guardia a vigilare e impegnarsi per vivere l'appartenenza all'unica chiesa, quella apostolica, santa, cattolica, perché destinata a tutte le genti.

I contributi di questo fascicolo vengono dal convegno della Facoltà teologica del Triveneto, organizzato dai docenti dell'area patristica (*Nicea andata e ritorno. Traiettorie di un Concilio*, Treviso 14 ottobre 2023¹). Essi scandiscono un percorso fatto di un primo passo, dedicato alle più generali questioni storiche, teologiche, linguistiche, scritturistiche, e di un secondo passo, che guarda alla ricezione di Nicea nel nostro territorio del Nord Est italiano. Ciascun contributo è un'occasione di approfondimento accademico di queste tematiche, offerto a docenti e studenti, ma anche un invito per tutti a ripensare quella formula di fede che recitiamo la domenica e che costituisce un cibo duro da masticare, per il suo linguaggio e per il suo contenuto, ma che continua a provocare ciascun credente a dire oggi chi è per lui Gesù e a trasmetterlo alle generazioni che verranno.

CHIARA CURZEL
MAURIZIO GIROLAMI

¹ <https://www.fttr.it/da-nicea-la-sfida-di-dire-la-fede-in-ogni-tempo-con-parole-nuove/>. La registrazione della mattinata del convegno si trova in <https://www.youtube.com/watch?v=exT1BqZ4QME> e del pomeriggio in <https://youtube.com/live/u5TBL0RbXog>.

Quadro storico-teologico generale di Nicea

EMANUELA PRINZIVALLI

Al concilio di Nicea si incontrarono e si scontrarono tradizioni differenti che di rado in precedenza avevano avuto modo di interagire. Il conflitto tra il vescovo Alessandro e il prete Ario giunse a compromettere una situazione già critica nella chiesa di Alessandria per il perdurare dello scisma meliziano. L'appoggio che Ario aveva avuto da parte di vescovi importanti come Eusebio di Cesarea ed Eusebio di Nicomedia mise Alessandro e i suoi alleati in una situazione difficile. Fallito il tentativo di riconciliazione da parte di Costantino, Alessandro e la sua parte arrivarono a Nicea decisi a vincere. Così, l'*homoousios*, un termine che Alessandro in precedenza non aveva usato, fu proposto e poi imposto da Costantino come distintivo del simbolo di fede. Il saggio studia i prodromi di Nicea, le poche fonti disponibili sul suo andamento, l'innovazione costituita dal Credo niceno, per concludere che la questione dottrinale ebbe un peso decisivo nella convocazione.

General historical-theological context of Nicaea. At the Council of Nicaea different traditions which seldom previously met and interacted could confront. The dispute between Bishop Alexander and priest Arius worsened an already critical situation due to the persisting Melitian schism in the church of Alexandria. Arius was supported by important bishops such as Eusebius of Caesarea and Eusebius of Nicomedia who put Alexander and his allies in a difficult situation. When Constantine's attempted reconciliation failed Alexander and his party reached Nicaea determined to win. Here the term *homoousios* – never uttered by Alexander before – was proposed and then imposed by Constantine as the symbol of faith. This essay analyses the Nicene origins, the few sources informing on its development and on the novelty of the Nicaea Creed. The essay concludes that the doctrinal question had a decisive weight for its convocation.

Status quaestionis: alcuni cenni

Del concilio di Nicea abbiamo il Credo e venti canoni, ma non gli atti, che non si sa neppure se furono mai approntati. È passato alla storia come il primo “ecumenico”, termine già usato da Eusebio di Cesarea nel resoconto circa il suo svolgimento contenuto nella *Vita Constantini*¹.

La storiografia, per quanto riguarda i deliberati del concilio, ha dato costantemente, tranne qualche correttivo negli ultimi tempi, massima attenzione al Credo. Questo ebbe, non in prima battuta ma sul lungo periodo, un tale *Fortleben* che il concilio di Calcedonia (451) chiamò “niceno” il Credo stabilito al primo concilio di Costantinopoli (381). Nonostante le modifiche e le integrazioni fatte a Costantinopoli rispetto al Credo stabilito a Nicea, i padri calcedonesi riconobbero il Credo costantinopolitano identico al niceno sul piano dottrinale², anche se non su quello letterale: tuttora esso costituisce la fede condivisa da tutte le chiese, almeno nell’originale greco privo del *Filioque*.

Ciò di per sé basta a dire l’importanza di Nicea. Lo storico, però, è obbligato a scavare per indagare le ragioni più profonde per cui Nicea ha rappresentato qualcosa di inedito rispetto alla pur complessa e travagliata storia precedente dei cristiani. Come vedremo, c’è ben di più del proposito, già di per sé nuovo, di far convergere in una unica assemblea i capi delle chiese dell’orbe conosciuto, anche se l’attuazione non fu pari alle intenzioni, dato che i vescovi della parte occidentale dell’impero furono pochi.

Per secoli si è inteso che a Nicea si fosse celebrata la vittoria di una fede già saldamente stabilita sull’eresia. Un radicale cambio di paradigma storiografico è stato elaborato nel secolo scorso con accelerazione negli ultimi cinquant’anni. In Italia non possiamo non rendere omaggio a Manlio Simonetti il quale, forte di una profonda conoscenza della grande storiografia tedesca e di una eccezionale capacità critica, nel 1975, con il suo *La crisi ariana nel IV secolo*³ ha mostrato come a Nicea non fu questione di difendere

¹ Eusebio usa proprio la dizione “sinodo ecumenico” (σύνοδον οἰκουμένην συνεκρότει) in *v.C.* III,6,1. Per le citazioni della *v.C.* seguo il testo greco e la traduzione di L. FRANCO (cur.), *Eusebio di Cesarea. Vita di Costantino*. Testo greco a fronte, BUR Rizzoli, Milano 2009.

² V. PERI, *Risonanze storiche e contemporanee del secondo concilio ecumenico*, in *Annuario Historiae Conciliorum* 14 (1982) 13-57.

³ M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 23), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975. Per un bilancio degli studi

la fede “semplice” contro le speculazioni dialettiche – il paradigma invalso con Rufino⁴, ma non certo in Eusebio di Cesarea – o il ripristino di un comune sentire contro la novità ariana: al contrario, a Nicea, per la prima volta in un agone comune e numeroso si confrontarono tradizioni diverse le quali solo occasionalmente avevano avuto modo in precedenza di interagire. Non a caso Richard Hanson ha intitolato il suo volume *The Search for the Christian Doctrine of God*⁵ e Lewis Ayres, concentrandosi in modo specifico su Nicea e la sua eredità, ha riconosciuto che entrambi questi autori, Simonetti e Hanson, rimangono un «essential point of reference»⁶. Ayres ha poi puntualizzato una riflessione che è bene tenere presente: come in altri casi della storia del cristianesimo, il fenomeno dell’arianesimo risulta unitario perché costruito dagli avversari⁷. Parallelamente anche le teologie che nel corso del IV secolo accettarono l’*homoousios*, termine distintivo di Nicea, non erano uniformi e i contenuti dei tentativi di appropriazione reinterpretativa differivano. Bisogna anche superare la semplicistica divisione tra est e ovest: è significativo, in tal senso, che Khaled Anatolios, nella sua monografia⁸, preferisca soffermarsi su tre autori rappresentativi del campo “niceno” e molto diversi tra loro quali Atanasio, Gregorio di Nissa e Agostino.

Luci e ombre dell’informazione su Nicea

Su Nicea grava un cono d’ombra. Non stupiamoci: quasi sempre nella ricostruzione della storia antica larga parte del quadro complessivo rimane ignota ed è oggetto di ipotesi, anche per quanto riguarda eventi considerati

suscitati da quest’opera si veda: 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 dei Convegni Lincei, 346), Bardi editore, Roma 2022, 213-248.

⁴ Sull’interpretazione del paradigma della ‘semplicità’ vedi però il saggio di G. LAITI, *Velut uno cunctorum ore et corde. Il concilio di Nicea nel racconto di Rufino* (*HE I, 1-6*), in questo stesso fascicolo.

⁵ R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian doctrine of God: the Arian Controversy, 318-381*, T.&T. Clark, Edinburgh 1988.

⁶ L. AYRES, *Nicaea and its Legacy: an Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2004, 12.

⁷ *Ibid.*, 2.

⁸ K. ANATOLIOS, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Baker Academy, Grand Rapids, MI, 2011.

fondamentali. Le incertezze su Nicea concernono sia il suo effettivo svolgimento sia gli immediati antecedenti e ricadute. Ho già accennato alla mancanza di atti: dunque non si conosce con certezza la data di inizio⁹, non sappiamo il nome del primo allocutore¹⁰, né l'andamento del dibattito, se non per indizi. Probabilmente presiedette Ossio di Cordova. Della presenza di Ario al concilio nessuno parla sino a Rufino. Del resto Ario era stato condannato dal suo vescovo e tanto bastava per escluderlo, ma chi può negare che Costantino avesse tutta l'autorità per convocarlo? Il numero dei vescovi partecipanti si accrebbe fino alla cifra simbolica di 318¹¹. In realtà Eusebio di Cesarea ed Eustazio di Antiochia, protagonisti dei lavori, danno numeri abbastanza vicini, 250 e 270: sulla base poi del confronto delle liste antiche, ci si attesta intorno ai 220 vescovi¹², senza escludere altri partecipanti accompagnatori. Le motivazioni stesse che indussero Costantino a indire il concilio sono state oggetto in tempi recenti di riconsiderazione¹³. Tornerò più avanti su questo punto.

Lo sguardo dei posteri su Nicea fu certamente determinato dalla visione retrospettiva fornita da un lato da Atanasio, che reinterpretò la propria vicenda personale, nei suoi alti e bassi, sotto il segno della difesa della fede nicena, dall'altro da Epifanio e dagli storici post eusebiani, che scrivono a

⁹ Socrate (*h.e.* I,13) fissa l'inizio dei lavori al 20 maggio del 325. L. AYRES, *Nicaea and its Legacy*, cit., 18, accetta la data, ma altri la revocano in dubbio: cf. D.M. GWYNN, *Reconstructing the Council of Nicaea*, in Y.R. KIM (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, 90-110: 96-97. H. PIETRAS, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, G&BP, Roma 2021, 131-132, argomenta ampiamente per l'inizio al 19 giugno 325.

¹⁰ Eusebio in *v.C.* mantiene il silenzio sul nome. Gli storici antichi si dividono. Secondo D.M. GWYNN, *Reconstructing*, cit., 97, il candidato più probabile è Eusebio di Nicomedia. Già così D. DE DECKER, *Eusèbe de Nicomédie, pour une réévaluation historique critique des avatars du Premier Concile de Nicée*, in *Augustinianum* 45 (2005) 95-170, qui 159-161.

¹¹ M. AUBINEAU, *Les 318 serviteurs d'Abraham et le nombre des Pères au Concile de Nicée*, in *RHE* 61 (1966) 5-43.

¹² H. GELZER-H. HILGENFELD-O. CUNTZ (hrsg.), *Patrum Nicaenorum nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1995.

¹³ Soprattutto Pietras ritiene che una convocazione conciliare fosse già stata programmata da Costantino per i suoi *vicennalia*, anche perché argomenta che i tempi, tra *mare clausum* e data di pasqua, sarebbero stati troppo stretti per una convocazione dopo il fallimento del tentativo di riconciliazione effettuato da Ossio ad Alessandria: H. PIETRAS, *Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande. Un'investigazione storico-teologica*, in *Gregorianum* 82/1 (2001) 5-35.

distanza di un secolo e sono tutti filonicensi. L'unica voce, sempre tardiva, che potrebbe fare da contraltare, Filostorgio, è giunta solo in frammenti. Tutti gli storici post eusebiani, compreso l'eunomiano Filostorgio, sono condizionati da due fattori: 1) la sconfitta dottrinale dell'arianesimo in Oriente, con il Costantinopolitano I, sotto Teodosio il Grande (ma non certo la fine della sua espansione che proseguirà in Occidente, diventando l'arianesimo un elemento identitario per molti popoli migranti), che li porta ad adottare un linguaggio teologico anacronistico, e 2) la dipendenza su punti cruciali da Eusebio di Cesarea, anche quando vogliono prenderne le distanze.

Un'altra circostanza è da tenere presente: mentre l'opera in cui Eusebio parla di Nicea è la *Vita Constantini*, di carattere encomiastico, pertanto incentrata sull'imperatore, gli storici successivi, ispirandosi piuttosto alla sua *Historia ecclesiastica*, avevano uno sguardo per così dire pluralista, giovandosi di una serie di fonti, anteriori e immediatamente posteriori a Nicea, soprattutto di carattere epistolare, ma non solo, prodotte dai vari protagonisti, ciascuna da un determinato punto di vista e con una particolare intenzione, la cui cronologia però sfuggiva loro, sicché ognuno fa intravedere una differente successione degli eventi. Il fondamentale lavoro di Opitz¹⁴, di conseguenza, assegna una cronologia delle fonti credibile ma ipotetica, che può essere variamente revocata in dubbio e infatti lo è stata: persino a proposito della lettera di Ario a Eusebio di Nicomedia, che da Opitz in poi viene considerata il primo documento attestante la controversia, precedente dunque la lettera di Ario e dei suoi ad Alessandro, si potrebbe argomentare a favore della posteriorità rispetto a quest'ultima¹⁵. Il fatto che Epifanio (*Pan.* 69,6) inserisca la lettera di Ario a Eusebio prima dell'altra non è conclusivo, dati gli errori che Epifanio fa nella sua ricostruzione, a partire dal considerare Ario morto prima di Nicea (*Pan.* 69,10,3).

¹⁴ H.-G. OPITZ ET AL., *Athanasius Werke* (=AW) III/1. *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, De Gruyter, Berlin 2007 (ed.orig. 1934).

¹⁵ Così è stato fatto, si veda la seguente discussione: R. WILLIAMS, *Arius. Heresy and Tradition*, Darton, Longman and Todd, London 1987, 48-61; W. LÖHR, *Arius Reconsidered* I-II, in *ZAC* 9 (2006) 524-560; 553-554; H.C. BRENNECKE-U. HEIL-A. VON STOCKHAUSEN-A. WINTJES (hrsg.), *Athanasius Werke* III, 1. *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites. Lfg. III: Bis zur Ekthesis Makrostichos*, De Gruyter, Berlin 2007, XXIX-XXX. Buono l'argomento con cui S. FERNÁNDEZ, *Who Accused Whom of What? The Outbreak of the "Arian" Controversy*, in *J ECS* 31.4 (2023) 431-458 conferma la datazione di Opitz e cioè che nella *Thalia*, scritto posteriore alla prima fase, manca la creazione del Figlio dal nulla, per cui sembra più probabile che Ario abbia attenuato il precedente divisamento. Ringrazio l'autore per avermi fatto leggere in anticipo il suo lavoro.

Il problema non è solo cronologico: questi autori ci hanno dato e ci hanno tolto, perché il materiale a loro disposizione, un secolo e oltre dopo Nicea, era più ricco di quanto hanno tramandato e a volte si tratta di pezzi trascelti da un contesto più ampio: caso esemplare il fondamentale e breve frammento, trasmesso da Teodoreto, di una omelia (*In illud: Dominus creavit me*) di Eustazio di Antiochia¹⁶, che fornisce una delle tre sole testimonianze dirette (le altre sono la lettera di Eusebio di Cesarea alla sua chiesa e il *De decretis* di Atanasio) sulle discussioni dottrinali tenutesi a Nicea. In questo caso possiamo solo sperare che Eustazio nel resto dell'omelia non abbia detto di più.

Dunque della vera e propria guerra epistolare dei vescovi, come efficacemente la chiama Pietras¹⁷, che precedette Nicea, le fonti sunnominate ci restituiscono una parte. Addirittura solo dagli atti del secondo concilio di Nicea (siamo nel 787) veniamo a conoscere frustoli di due delle lettere di Eusebio di Cesarea precedenti il concilio, la prima delle quali, indirizzata ad Alessandro di Alessandria, lo accusa apertamente di aver calunniato Ario, in quanto costui, come prova la sua lettera ad Alessandro, non aveva mai detto che il Figlio è creatura come le altre creature, mentre il vescovo di questo lo accusa. C'è però da dire che Atanasio di Anazarba, uno dei sostenitori di Ario, invece lo afferma, in una lettera che sembra una risposta ad Alessandro¹⁸. Da ciò si deduce che lo scoppio della controversia aveva avuto come risultato di unire su entrambi i fronti, ben prima di Nicea, personaggi e visioni non del tutto coincidenti, confermando così l'affermazione di Ayres, che ricordavo all'inizio.

I prodromi

Non è affatto evidente se fu Ario a reagire all'insegnamento di Alessandro o viceversa e non si sa a che anno risale l'inizio della contesa (318, 320, 323?). La fonte più antica sul suo avvio è Costantino stesso, nella lettera ad Alessandro e Ario (in Eusebio, *v.C.* II,64-72): l'informazione ricevuta

¹⁶ TEODORETO, *h.e.* I,81-5; *Eustathii Antiocheni Opera quae supersunt omnia*, fr. 79, J.H. DECLERCK, CChG 51, 149-150.

¹⁷ PIETRAS, *Concilio di Nicea*, cit., 29.

¹⁸ Per il fr. eusebiano: *Concilium Nicaenum secundum*, Actio VI, E. LAMBERZ, ACO II, 734-736; *Urk* 7, AW III/1, 14-15; il fr. di Atanasio di Anazarba è citato da Atanasio di Alessandria, *syn.* 17,4; *Urk* 11, AW III/1,1, 18.

dall'imperatore è manifestamente avversa ad Alessandro, giacché a lui fa carico di aver iniziato la *querelle* rivolgendo una sconsiderata domanda ai suoi presbiteri su un punto della Legge (da Epifanio, *Pan.* 69,12,1, ricaviamo che si riferiva a Prv 8,22-25), e, altrettanto sconsideratamente, Ario avrebbe risposto invece di scegliere un saggio silenzio. È del tutto improbabile che questo sia stato davvero l'inizio, tuttavia la notizia arrivata a Costantino riguardava un evento che doveva aver costituito ad Alessandria un *turning point*, come confermano Socrate e Sozomeno, che pur ne danno spiegazioni diverse¹⁹: a un certo punto ci fu un pubblico confronto, forse neppure l'unico, tra le diverse posizioni all'interno del collegio presbiterale e alla presenza dei fedeli più influenti e interessati, sotto la presidenza di Alessandro, in cui le parti si irrigidirono e si estremizzarono. Probabilmente in tali contesti pubblici vennero espresse posizioni che andavano oltre quella di Ario. La scomunica di Ario e di quelli considerati suoi compagni fu il passo successivo.

Poteva Alessandro agire diversamente? Poteva lasciare tempo al tempo, facendo decantare la questione? Poteva fare appello al carattere misterioso della generazione del Figlio, come ripete nelle sue lettere e su cui gli scritti di quelli che saranno i suoi principali avversari, i due Eusebii²⁰, concordavano? Fu dominato dal desiderio di portare il collegio presbiterale di Alessandria a una maggiore coesione intorno al vescovo? Se è vero che la storia non si fa con i 'se', è altrettanto vero che nella storia c'è sempre un'altra scelta a disposizione degli uomini, non dico una scelta migliore o peggiore, dico una scelta diversa. Mettendo a confronto le lettere di Ario a Eusebio di Nicomedia e quella di Alessandro ad Alessandro di Bisanzio²¹ ricaviamo non solo le principali accuse ma anche che entrambi, Ario e Alessandro, si sentirono reciprocamente aggrediti, salvo il fatto che il vescovo aveva il coltello dalla parte del manico. Ario presenta in maniera caricaturale l'insegnamento di Alessandro riguardante la coeternità del Figlio

¹⁹ Socrate (*h.e.* I,5) dice che Ario si oppose a un'affermazione di Alessandro che considerava sabelliana; per Sozomeno (*h.e.* I,15,3-6) tutto inizia dalla dottrina di Ario sulla creazione del Figlio dal nulla, a seguito della quale Alessandro indice un confronto pubblico, resta a lungo incerto, e alla fine condanna Ario.

²⁰ Eusebio già l'aveva manifestata in *dem. ev.* IV, 3, 13. Il passo fondamentale era Is 53,8: cf. il saggio di Z. CARRA, *L'uso di Isaia 53,8 tra preniceni e crisi ariana*, in questo stesso fascicolo.

²¹ Il lettore italiano ha a disposizione testo e traduzione, con commento, di queste lettere nel volume di PIETRAS, *Concilio di Nicea*, cit., 41-51; 56-84.

come se Alessandro parlasse di due ingenerati, e afferma di essere accusato per aver detto che il Figlio ha un principio e che deriva dal nulla, ma precisa di aver sostenuto questa seconda proposizione per evitare che si pensasse al Figlio come parte di un tutto o come derivante da un sostrato. In maniera altrettanto caricaturale Alessandro presenta l'insegnamento di Ario e dell'altro prete Achilla cominciando dall'accusa che essi negano la divinità del Figlio. La lettera è lunghissima e non può essere qui analizzata. Alcune imputazioni, sulle quali i moderni²² si sono soffermati per cercarvi la chiave di originalità di Ario, come l'idea che il Figlio-Logos sia di natura mutevole e dunque il suo aderire alla volontà del Padre sia un merito imitabile dagli esseri umani, non possono essere provate sulla base di quanto resta di Ario, ma potrebbero essere deduzioni di altri riconducibili alla sua parte: stando a quanto ci rimane di pugno di Ario, invece, se tutto dipende dalla volontà del Padre, questi può ben stabilire/generare/creare il Figlio donandogli l'immutabilità divina. A leggere la lettera di Alessandro si ha la netta impressione che le varie imputazioni rivolte ad Ario siano in larga parte deduzione dall'accusa che, per essere ripetuta più volte, risulta la primaria, cioè che il Figlio è «dal nulla». A un certo punto Alessandro specifica che i corni del dilemma per Ario sono precisamente questi: o si dice che il Figlio è dal nulla o si ammette che è ingenerato, confermando dunque che Ario interpreta la coeternità del Figlio come implicante un secondo principio ingenerato.

Dietro la disputa è evidente che ci sono esiti diversi dell'insegnamento di Origene, o meglio del modo in cui questo insegnamento, conosciuto dai più per sentito dire o per frammenti, interagiva con diversi contesti culturali. Alessandro tiene per ferma la generazione eterna del Figlio; Ario, per vie intermedie che non conosciamo bene, forse attraverso Luciano di Antiochia, risente delle critiche che erano state mosse a Origene proprio su tale punto. L'accusa di Ario ad Alessandro ricalca infatti quella a Origene riportata come prima nell'*Apologia* di Panfilo ed Eusebio: «quod dicunt eum innatum dicere Filium Dei»²³.

Origene aveva proposto la generazione eterna per superare una delle non poche aporie della cosiddetta teologia del Logos, che prospettava due momenti distinti del Figlio-Logos, uno interno al Padre e uno esterno, il

²² R.C. GREGG-D.E. GROH, *Early Arianism: A View of Salvation*, SCM Press, London 1981. Vero è che la cristologia *Logos-sarx*, che del resto gli ariani condividevano con la maggioranza dei teologi alessandrini, predisponneva a scaricare sul Logos le debolezze proprie dell'anima, come rilevò Eustazio di Antiochia, *fr.* 6, J.H. DECLERCK, CChG 51, 67.

²³ *Apologia pro Origene*, 87, SCh 464, 154.

che, a ben riflettere, comportava un mutamento nella condizione del Figlio. Per Ario e per un fronte più ampio, però, la coeternità del Figlio metteva in questione la priorità logica di Dio Padre, derivante appunto dalla paternità, cioè il suo essere principio assoluto. D'altra parte Ario non voleva neppure arretrare sull'idea tradizionale dei due momenti nella vita del Figlio-Logos: ecco perché pensa a una creazione/generazione intemporale, istantanea diremmo, del Figlio: l'accusa di Alessandro, che Ario abbia introdotto un intervallo temporale tra il Padre e il Figlio, tira una conseguenza che Ario avrebbe negato con tutte le forze: per Ario, al contrario di quanto sostiene il suo accusatore, non c'è un *quando* non c'è il Figlio, ma c'è un *archè* del Figlio che lo distingue dall'eternità o dall'ingenerazione del Padre.

È anacronistica rispetto a Nicea la posizione di chi pensa che gli avversari di Ario intesero salvaguardare la salvezza portata da Gesù Cristo²⁴. Dal punto di vista degli ariani, invece, solo un dio capace di sussumere in sé intimamente la debolezza umana poteva riscattarla.

Se non attribuiamo serietà al problema sollevato da Ario, se non restituiamo la sua figura allo sfondo assai complesso della teologia orientale, se non capiamo che il suo considerare il Figlio *ktisma* non significa negarne la divinità, bensì assumere il linguaggio biblico di Prv 8,22-25 per stabilirne la generazione in termini diversi dalle modalità umane, non comprendiamo perché tanti vescovi autorevoli intrapresero la difesa di un prete scomunicato dal suo vescovo: i dubbi verso la posizione dottrinale di Alessandro, pur non necessariamente espressi alla maniera di Ario, erano i loro. Per quanto rivalità, ricerca di prestigio, impegno di ciascuno a rafforzare la propria autorità e a respingere qualsiasi delegittimazione abbiano influenzato gli schieramenti, anzi siano stati il motivo fondamentale per il prolungarsi della disputa, il fondamento di questa è dottrinale.

Iniziata la suddetta guerra epistolare la situazione divenne irrecuperabile. A questo punto Costantino, che si sente impegnato, come *pontifex maximus*, sul versante religioso non meno che su quello militare, interviene e invia ad Alessandro e Ario la lettera cui ho già accennato, per mezzo di un uomo fidato, Ossio di Cordova. Lo scopo era tanto lodevole quanto impossibile a realizzarsi perché essa era costruita sul livellamento paritetico di Alessandro e Ario, che avrebbero dovuto perdonarsi reciprocamente, con indubbia

²⁴ Su questo punto rimando al mio contributo: *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, c.d.s.

deminutio del vescovo. Difficile pensare che Costantino e i suoi consiglieri non se ne siano resi conto, anche se forse avevano sovrastimato il potere del biasimo dell'imperatore su Alessandro. Penso che anzi poteva essere già stato ventilato un piano b, cioè l'idea di convocare un grande concilio (ad Ancira, in prima battuta).

La lettera non dimostra affatto l'incompetenza dottrinale di Costantino, su cui a volte si insiste: tutt'altro. La minimizzazione dei motivi della disputa, ripetutamente ribadita, fa parte della costruzione retorica del testo. Costantino, in un passo rivelativo²⁵, dice anzi che l'argomento è troppo alto e sottile per poter essere definito in termini umani: nel mistero la mente umana non può penetrare, se non come esercizio filosofico, che di per sé non raggiunge l'unanimità, mentre non bisogna mettere a rischio l'unità dei fedeli con dispute pubbliche. L'aver scatenato una lotta tra vescovi per Costantino è cosa gravissima. Eusebio non fa nessuna fatica a concordare, in quanto già in *h.e.* VIII, I, 7-8 aveva attribuito la persecuzione di Diocleziano alle dispute dei vescovi, una tragedia provocata dal diavolo.

Alessandro prima di Nicea: il silenzio sull'*homoousios*

Il confronto tra due lettere di Alessandro precedenti Nicea e il Credo niceno mostra un dato incontrovertibile, che ci dà la misura del suo cambiamento di linea: in entrambe Alessandro non menziona mai l'*homoousios*. I limiti di spazio di questo intervento mi impediscono di commentarle adeguatamente. Solo pochi cenni, dunque: nella lettera ad Alessandro di Bisanzio l'Alessandrino definisce il Figlio «immagine senza differenze del Padre e impronta indelebile del prototipo» (par. 38: ἀπαράλλακτος εἰκὼν τοῦ πατρὸς τυγχάνων καὶ τοῦ πρωτοτύπου ἔκτυπος χαρακτήρ), negando contestualmente che siano una sola ipostasi, al contrario sono due. Nella sinodale Ἐνὸς σώματος, forse scritta da Atanasio²⁶, si introduce il termine *ousia*, mai menzionato nell'altra lettera, per negare (par. 11) che il Figlio sia dissimile per sostanza (ἀνόμιος τῇ οὐσίᾳ) dal Padre. Alessandro afferma così indirettamente che il Figlio è simile per sostanza al Padre, dunque intende *ousia* in senso individuale, come prima *ousia* aristotelica, sinonimo di ipostasi: il

²⁵ Costantino (Eusebio, *v.C.* II, 69, 3) parla dell'impossibilità di scrutare «argomenti così grandi e molto difficili» (ὡς πραγμάτων οὕτω μεγάλων καὶ λίαν δυσχερῶν).

²⁶ X. MORALES, *Athanase a-t-il rédigé l'encyclique d'Alexandre d'Alexandrie?*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 114 (2019) 541-589.

suo vocabolario, in questo momento, è incentrato sul concetto tradizionale di immagine del Figlio rispetto al Padre, immagine perfetta, senza differenze. Straordinaria è poi la convergenza, certo non voluta, con la lettera di Eusebio di Nicomedia a Paolino di Tiro sul rifiuto di una terminologia non scritturistica: Alessandro dice che l'espressione «dal nulla» è empia e non scritturistica (*ep. ad Alessandro di Bisanzio*, par. 44: ἀσεβῆ καὶ ἄγραφον), come è anche importante l'altra involontaria convergenza fra i due circa l'indicibilità della generazione del Figlio dal Padre²⁷.

Si è obbligati a concludere che l'Alessandro della prima fase della controversia è un origeniano di stretta osservanza, assai lontano dal linguaggio della consustanzialità. Del resto Ario, nella lettera al suo vescovo, cercando una conciliazione, attribuisce l'*homoousios*, per condannarlo, innanzitutto a Mani, il pericolo più serio in Egitto, e poi, sul finale dello scritto, ai τινές che lo intendono come parte di Dio consustanziale e come emanazione, cioè materialisticamente. Non lo avrebbe fatto, se Alessandro in persona avesse promosso l'*homoousios*. Ma la presenza nel testo degli innominati τινές che sostenevano il consustanziale conferma che ad Alessandria, decenni dopo gli oppositori di Dionigi, c'era chi, all'interno della chiesa, promuoveva tale termine e ciò spiega la facilità con cui Alessandro poté a Nicea sostenere l'*homoousios*: si trattava di assumere un altro versante della sua tradizione.

La professione di fede adottata al sinodo di Antiochia²⁸, pochi mesi prima di Nicea, sotto la presidenza di Ossio, rispecchia lo stadio della riflessione di Alessandro precedente l'assunzione dell'*homoousios*; è il concetto di immagine il fondamento dell'argomentazione, oltre alla già menzionata ineffabilità della generazione divina. Il concetto di immagine rimane fondativo anche nell'unico punto in cui compare un'espressione essenzialista, laddove si dice che il Figlio «è immagine non della volontà e neppure di qualcos'altro, se

²⁷ Alessandro, nella lettera ad Alessandro di Bisanzio (par. 20 e 21; Urk. 14, AW III/1, 23), afferma che nessuno può indagare sull'ipostasi del Figlio e che la sua generazione è indicibile, con citazione di Is 53,8. Eusebio di Nicomedia, nella lettera a Paolino di Tiro (par. 3, Urk 8, AW III/1, 16), parla di un inizio inesprimibile e inconcepibile del Figlio. Cf. l'articolo di Carra, citato alla nota 20.

²⁸ La lettera sinodale, contenente la professione di fede, è conservata in siriano: Urk. 18, AW III/1, 36-41. Difende l'autenticità L. ABRAMOWSKI, *The Synod of Antioch 324/5 and its Creed*, in EAD., *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought*, Ashgate, London, 1992 (no. III), originariamente pubblicato in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975) 356-366; cf. anche A.H.B. LOGAN, *Marcellus of Ancyra and the Councils of 325: Antioch, Ancyra, and Nicaea*, in *JThS NS* 43 (1992) 428-46.

non del suo proprio *qnāmā* paterno» (la lettera sinodale è rimasta in siriano), che può tradursi con *ousia* (o con ipostasi).

La verbalizzazione del mistero

Veniamo finalmente al Credo niceno. Fino a Nicea o, meglio, sino all'immediato antecedente rappresentato dal sinodo di Antiochia di pochi mesi prima, non c'erano stati simboli di fede sinodali. C'erano formulazioni sintetiche di fede, formule kerygmatiche. Nel III secolo si comincia a parlare di simboli di fede collegati principalmente alla preparazione per il battesimo. Ebbene, in nessuna di queste formulazioni, che di solito contengono articoli sul Padre, sul Figlio e sullo Spirito santo, si arriva a gettare uno sguardo, e a enunciare qualcosa, in merito all'immanenza divina o riguardo le modalità della generazione del Figlio dal Padre. Questi simboli presentano una visione "economica", cioè unicamente interessata a come Dio si rivela in rapporto alla salvezza degli esseri umani. Le speculazioni sulla relazione intradivina tra Padre e Figlio abbondavano nelle opere di carattere teologico, nei dibattiti orali di cui siamo a conoscenza, non nei simboli di fede.

La diversità tra i simboli in uso e il simbolo niceno è quindi di proporzioni enormi: al di là dell'inserimento del contestato *homoousios* niceno, l'essenziale della svolta sta nella circostanza che, per la prima volta in un Credo promulgato dai vescovi della cristianità, si getta uno sguardo all'interno del mistero di Dio e lo si descrive. Ad Antiochia si era trattato di un concilio circoscritto e non indetto dall'imperatore. Inoltre da Antiochia a Nicea c'è una progressione: mentre al sinodo di Antiochia ancora si fa appello al carattere inesprimibile e inconcepibile della generazione del Figlio, a Nicea le espressioni sono solo positive e mirano a una definizione, anche se poi, come la storia successiva si incaricherà di provare, i contenuti della definizione erano interpretati diversamente. Una precisazione: anche in trattazioni recenti²⁹, probabilmente per influsso dell'autorità di Kelly³⁰, si scrive che Eusebio di Cesarea presentò a Nicea il simbolo di fede della sua chiesa, che contiene l'espressione, a proposito del Logos: «generato dal Padre prima di tutti i secoli», il che sembrerebbe negare quanto ho appena sostenuto. In

²⁹ M.J. EDWARDS, *The Creed*, in *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, cit., 133-157, qui 143.

³⁰ J.N.D. KELLY, *I simboli di fede nella chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del Credo*, EDB, Bologna 2009 (ed.orig. 1972), 239.

realtà l'equivoco nasce da una lettura errata della premessa con cui Eusebio introduce il suo simbolo. Egli dice di aver presentato a Nicea un credo sulla base di quanto predicato dai predecessori, di quanto ricevuto nel battesimo, di quanto appreso dalle Scritture e di quanto aveva sempre predicato³¹. È evidente che sta parlando di una sua composizione in parte derivante dal simbolo battesimale ma con le aggiunte necessarie per difendere la propria ortodossia, visto che ad Antiochia era stato condannato in via provvisoria insieme con Narcisso di Neroniade e Teodoto di Laodicea.

Ciò detto, torniamo al Credo niceno. Cosa aveva reso possibile concepire l'idea di un simbolo che tutti i vescovi della cristianità conosciuta dovessero sottoscrivere? La risposta sta nell'incrocio di un fenomeno annoso con un fattore di novità: il fenomeno annoso sono i conflitti tra vescovi che nella crisi ariana arrivarono al parossismo: Eusebio di Nicomedia nella lettera a Paolino di Tiro nemmeno nomina Ario per concentrarsi su Alessandro, e questi, nella lettera enciclica ai vescovi, prima ancora di menzionare Ario, stigmatizza Eusebio di Nicomedia, per l'illegittimo trasferimento da Berito (una circostanza che, nonostante i canoni, era frequente, tanto è vero che poco dopo Eustazio effettuerà il trasferimento da Berea ad Antiochia). In epoca precedente i dissidi tra sedi influenti erano destinati a rimanere tali (prova ne sia il perdurare delle differenze sulla celebrazione della pasqua) o a sopirsi in presenza di mali peggiori come una persecuzione. Con Costantino, ecco il fattore di novità, le cose cambiano: adesso l'imperatore si fa arbitro di una disputa ecclesiale e guida le modalità di risoluzione. Del resto egli aveva già indetto nel 314 ad Arles un concilio (il primo dunque convocato da un imperatore) per cercare di sanare la controversia che sarà chiamata donatista.

Il Credo niceno discende dunque dalla volontà dell'imperatore: anche ammettendo che più d'una fossero le motivazioni che portarono al concilio, l'accordo dottrinale fu raggiunto per volontà di Costantino, come

³¹ Presento il passo di Eusebio (e le successive citazioni della lettera) nella traduzione di M. SIMONETTI, *Il Cristo. II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Fondazione Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1986, 105: «Il testo da me presentato, che alla presenza del nostro imperatore carissimo a Dio fu letto e riconosciuto andar bene e che fu dichiarato come si conviene, è di questo tenore. «Come abbiamo ricevuto dai vescovi che ci hanno preceduto e nella prima istruzione e quando abbiamo ricevuto il battesimo, come abbiamo appreso dalle Sacre Scritture, e come abbiamo creduto e insegnato sia da preti sia da vescovi, così anche ora crediamo e presentiamo a voi la nostra fede»» (*n.b.* segue la professione di fede).

espressamente dice Eusebio di Cesarea nella testimonianza più antica su Nicea, la lettera alla propria chiesa. Ma, se il volere di Costantino fu determinante per l'esito dottrinale, le sue intenzioni e quelle dei vescovi più rappresentativi divergevano in partenza e in arrivo. Costantino voleva a tutti i costi una pacificazione e dunque stimolò la convergenza sulla posizione promossa dalla parte che riuscì a presentarsi a lui come capace di ottenere il massimo consenso. Nella sua prospettiva, il Credo niceno, che egli pure non smentì mai, era lo strumento per la pacificazione auspicata e forzata: comminò l'esilio agli unici due vescovi, Secondo di Tolemaide e Teona di Marmarica, che si opposero alla sottoscrizione del Credo, perché non sottoscrivere equivaleva a compiere un crimine (anche questa era una novità non da poco), però non chiamò più in causa il Credo niceno quando iniziò il suo tentativo di recupero degli ariani. Dal canto dei promotori del Credo, la loro coesione – che sia vero o no l'episodio narrato da Filostorgio³², cioè che Alessandro si era abboccato subito prima di Nicea con Ossio a favore dell'*homoousios* – era stata creata in funzione della vittoria sugli avversari e la vittoria ottenuta fu anche il loro collante futuro: le posizioni teologiche di partenza non coincidevano e alcuni scontavano debolezze interne. Gli Occidentali erano estranei alla problematica alessandrina; quanto agli Orientali, Marcello di Ancira stava elaborando una geniale visione teologica opposta a quella alessandrina; l'autorità di Alessandro, sfidata internamente dalle tendenze centrifughe dello scisma meliziano³³ cui, sia pure per poco, si era aggiunto quello di Colluto, era ora stata messa in questione all'esterno a causa della condanna di Ario. Per non parlare di Eustazio, a capo di una Antiochia cristiana profondamente divisa: egli era stato appena eletto in sostituzione del defunto Paolino, trasferito da Tiro ad Antiochia per pochi mesi³⁴ e militante sul fronte dei due Eusebii, opposto cioè a quello di Eustazio, che invece si riallacciava a Filogonio, il vescovo di Antiochia che

³² FILOSTORGIO, *h.e.* 7, *SCh* 564, 174.

³³ A. CAMPLANI, *Il cristianesimo in Egitto prima e dopo Costantino*, in A. MELLONI ET AL. (CURR.), *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*, Treccani, Roma 2013, I, 863–882; ID., *L'impatto istituzionale dello scisma meliziano sulle diocesi della Valle del Nilo: il contributo delle recenti scoperte in etiopico*, in I. AULISA ET AL. (CURR.), *Esegesi, vissuto cristiano, culto dei santi e santuari: studi di storia del cristianesimo per Giorgio Otranto*, Edipuglia, Bari 2020, 129–140.

³⁴ R.W. BURGESS, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1999, 184–188.

Ario aveva definito «un eretico ignorante»³⁵. Ma proprio questa somma di debolezze fece sì che a Nicea questo fronte prevalse. Al concilio – questo è uno dei punti assolutamente chiari di tutta la vicenda – i protagonisti della fase precedente non si recarono per cercare una riconciliazione, secondo quelli che erano stati gli auspici di Costantino, ma per prevalere sul fronte avversario, mentre la gran parte dei vescovi non aveva nessuna idea del merito della questione dottrinale e dunque era facilmente influenzabile. Tra tutti, colui che doveva assolutamente vincere, pena la perdita della posizione di vantaggio in Oriente della sua Sede, era proprio Alessandro.

Ci si può chiedere, visto che prima di Nicea il *focus* della discussione era la coeternità del Figlio, come mai non figurò nulla a riguardo nel Credo, nemmeno quel «prima di tutti i tempi» che Eusebio aveva inserito nella sua professione e che poi figurerà nel Credo costantinopolitano. Atanasio (*decr.* 19) dice che anche davanti alla proposta del «da sempre esistente» detto del Figlio gli ariani trovavano il modo di accettarlo piegandolo alla loro mentalità. D'altra parte il concetto poteva suonare ancora esoterico per molti vescovi convenuti, mentre c'era pronta una espressione che si sapeva per certo risultare ostica al fronte filoariano: l'*homoousios*. In un frammento di lettera, riportato da Ambrogio di Milano³⁶ intorno al 380, che lo attribuisce a Eusebio di Nicomedia³⁷, anch'esso risalente a prima di Nicea, lo scrivente condanna l'*homoousios*. Secondo Ambrogio siffatta missiva fornì la motivazione per l'inserimento del termine nel simbolo niceno: venuti a conoscenza dell'ostilità manifestata da uno dei massimi rappresentanti del fronte avversario, i membri di quello che sarebbe stato il partito niceno avevano in mano la parola giusta per rendere impossibile l'accordo e vincere.

Sotto questo aspetto misuriamo in pieno la differenza con ciò che avvenne al concilio di Costantinopoli I. Lì Teodosio I all'inizio non convocò nemmeno i vescovi occidentali, dato che la questione in gioco era dare una successione cattolica nella sede di Costantinopoli. Il rappresentante del vescovo di Roma, Acolio di Tessalonica, giunse dopo, come dopo giunsero gli egiziani, pertanto almeno all'inizio non erano previsti fattori di turbolenza. Quando poi si aggiornò il credo niceno con l'articolo sullo Spirito santo,

³⁵ Al pari di Ellanico di Tripoli di Siria e di Macario di Gerusalemme, come Ario dice nella lettera al Nicomediese.

³⁶ AMBROGIO, *De fide*, 3, 15, 125 (ed. O. Faller, CSEL 78, 151, 15-20).

³⁷ Invece S. FERNÁNDEZ, *Eusebio de Cesarea y desarrollo del sínodo de Nicea*, in *Anuario de Historia de la Iglesia* 32 (2023) 97-122, argomenta per l'identificazione con Eusebio di Cesarea.

si evitò di chiamarlo Dio e di definirlo *homoousios*, anche se i vescovi erano convinti di entrambe le cose, optando per una formulazione indiretta che potesse recuperare i macedoniani.

La forzatura fatta a Nicea spiega perché la vittoria ottenuta non fu messa a frutto come alcuni dei protagonisti niceni avrebbero voluto e tentarono di fare: essa non corrispondeva all'effettiva situazione dei rapporti di forza in Oriente e ciò spiega la reazione che si generò dopo Nicea. D'altra parte, sia Costantino sia, a maggior ragione, tutti i vescovi non intesero il simbolo niceno come sostitutivo dei propri simboli battesimali e questo, oltre alla volontà da parte degli sconfitti di precisare e modificare, spiega perché per lungo tempo nessuno tirò più in mezzo l'*homoousios*, il termine non scritturistico oggetto del contendere³⁸.

Il concilio: quale ricostruzione?

Il concilio di Nicea, oltre al Credo, decreta sulla data pasquale e produce venti canoni. Di questi ultimi, che pure sono importantissimi, non posso occuparmi³⁹. Sulla parte dottrinale del concilio abbiamo tre testimonianze di protagonisti, come già detto: in ordine cronologico, la lettera di Eusebio alla sua chiesa; poi un frammento di Eustazio conservato da Teodoreto (*h.e.* 1,8) e il *De decretis Nicaenae Synodi* di Atanasio. Invece per un racconto sommario dell'intero concilio ci dobbiamo affidare alla *Vita Constantini* di Eusebio, anche se qualcosa si può trarre dagli altri storici.

Eusebio doveva giustificare davanti alla sua chiesa il comportamento acquiescente verso il Credo conciliare: il primo a tramandarne la lettera è stato Atanasio, nel *De decretis*, a cui questa fa gioco perché la considera una sconfessione dell'errore. La lettura di Atanasio è ovviamente *pro domo sua*, perché la lettera, a una attenta analisi, rivela la perdurante perplessità di Eusebio. Il racconto è autocentrato, con enfasi sull'approvazione generale della sua professione di fede. Questa presentazione da parte di Eusebio sarà avvenuta all'inizio del concilio, perché egli doveva ristabilire la propria posizione rispetto alla condanna interlocutoria subita ad Antiochia. In effetti si tratta di una professione impeccabile, che integra i simboli tradizionali

³⁸ In Occidente poi la sua conoscenza si diffuse tardi: J. ULRICH, *Die Anfänge der Abendländischen Rezeption des Nizänums*, De Gruyter, Berlin 1994.

³⁹ Rimando ad A. WECKWERTH, *The Twenty Canons of the Council of Nicaea*, in Y.R. KIM (ed.), *The Cambridge Companion*, cit., 158-176.

in uso con alcune espressioni riguardanti il rapporto intradivino tra Dio Padre e il Figlio, secondo quanto era già stato fatto ad Antiochia, usando però un numero maggiore di espressioni scritturistiche ed esprimendo solo in termini positivi quello che ad Antiochia si era precisato con espressioni oppostive verso Ario. Eusebio elimina peraltro dal suo Credo la venatura apofatica di Antiochia e aggiunge il ruolo del Figlio nella creazione. Così il suo articolo sul Figlio risulta: «E [crediamo] in un solo signore Gesù Cristo, il Logos di Dio, Dio da Dio, luce da luce, vita da vita, Figlio unigenito, primogenito di tutta la creazione, generato dal Padre prima di tutti i tempi, per mezzo del quale sono state create tutte le cose» (θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζῶην ἐκ ζωῆς, υἰὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα). L'articolo avrebbe potuto essere sottoscritto senza alcun problema da tutti i partecipanti, nessuno escluso: proprio per questo non andava bene. Eusebio ci tiene a dire che l'imperatore stesso l'approvò, proponendo 'soltanto' l'aggiunta dell'*homoousios*, interpretato e spiegato (Eusebio usa per Costantino i verbi ἐρμηνεύω e φιλοσοφῶ) in senso antimaterialistico, in un modo che sarebbe stato approvato da ogni origeniano. Né la proposta dell'*homoousios* né l'uscita dell'imperatore, se le cose sono effettivamente andate come descrive Eusebio, furono estemporanee, bensì preparate con cura⁴⁰. Del resto che nulla sia stato semplice lo fa capire immediatamente dopo Eusebio, allorché contrappone all'imperatore (ὁ μὲν) altri personaggi (οἱ δέ) che, «col pretesto» dell'*homoousios* compongono il testo del Credo che Eusebio riporta per intero, anatematismi compresi. Tutte le modifiche all'articolo sul Figlio introducono un linguaggio essenzialista in partenza inaccettabile per lui ed è a questo punto che Eusebio rivela progressivamente il suo *animus* e le sue difficoltà, affermando di aver instaurato un contraddittorio su ciascuna proposizione prima di accoglierla, spiegandola poi in modo compatibile con le proprie idee, attestando infine di non aver respinto il consustanziale per amore di pace e per seguire il volere dell'imperatore (par. 9 e 13) fino all'accorata affermazione conclusiva di aver resistito μέχρις ἐσχάτης ὥρας su ciò che gli pareva inaccettabile. Dunque, a proposito del consustanziale, l'impressione iniziale che Eusebio aveva voluto dare, cioè di una semplice aggiunta proposta dall'imperatore e accolta subito, era ben lungi da

⁴⁰ P.F. BEATRICE, *The Word 'Homoousios' from Hellenism to Christianity*, in *Church History* 71 (2002) 243-272, attribuisce la proposta proprio a Costantino. Quanto ho argomentato finora porta invece alla conclusione che Costantino abbia assunto la proposta da Ossio che l'aveva concordata con Alessandro e la sua parte.

corrispondere alla realtà dei fatti. Eusebio non fa l'elenco completo delle aggiunte e delle spiegazioni (per esempio, tace su «Dio vero da Dio vero» e sappiamo che, sempre in base alle Scritture, per lui l'unico Dio vero è il Padre⁴¹). Anche nella seconda parte della lettera egli distingue fra i promotori delle aggiunte e l'imperatore. Le spiegazioni soddisfacenti sono a preferenza attribuite all'imperatore e ricalcano le preoccupazioni antisabelliane del fronte eusebiano. La derivazione del Figlio dalla sostanza o ipostasi del Padre è derubricata come equivalente alla formula «dal Padre» (par. 9: ἐκ μὲν τοῦ πατρὸς εἶναι). Significativo quanto ora Eusebio aggiunge (ma non era già tutto chiarito?) a proposito dell'*homoousios*, ovvero che è «simile in tutto al Padre» e che era stato usato anticamente da «alcuni dotti e illustri vescovi e scrittori». In base a quanto giunto a noi l'unico a cui Eusebio avrebbe potuto appellarsi per un senso positivo era Dionigi di Alessandria, a sua volta costretto ad accettare l'*homoousios* per difendersi di fronte a Dionigi di Roma.

Ma le frasi più rivelative dell'effettivo stato d'animo di Eusebio sono quelle riguardanti gli anatematismi, introdotte dall'affermazione programmatica che li aveva accettati perché proibivano di usare «termini non attestati nella Scrittura, a causa dei quali suole nascere quasi ogni occasione di disordine e confusione nella chiesa» (par. 15). Ovviamente chi avesse ascoltato questo passaggio, a meno di non essere stupido o distratto, avrebbe dedotto che lo stesso si poteva, a maggior ragione, affermare dell'*homoousios*⁴². Caratteristica poi è la spiegazione sui singoli anatematismi. Eusebio non ha difficoltà a consentire che «dal nulla» e «c'era un quando non c'era» sono espressioni inaccettabili. Lo stesso Ario avrebbe negato la seconda (che era un travisamento della sua posizione) e aveva probabilmente abbandonato la prima, di cui si giustifica nella lettera a Eusebio di Nicomedia. Diverso il discorso per l'anatematismo che condanna la frase «non esisteva prima di essere stato generato», necessaria all'impostazione di Ario per non mettere sullo stesso piano il Padre e il Figlio. Per fare accettare questo anatematismo Eusebio dice che l'imperatore aveva spiegato che il Figlio «prima di essere generato in atto, esisteva in potenza nel Padre senza generazione»: in altri termini

⁴¹ EUSEBIO, fr. della *ep.* a Eufrazione: *Concilium Nicaenum secundum, Actio V, VI*, E. LAMBERZ: ACO II, 560-562; 736); *Urk.* 3; AW III/1, 5.

⁴² In *decr.* 18 (H.G. Opitz AW II/1, 15) decenni dopo, Atanasio ritorcerà l'accusa contro gli ariani: essi criticano le formule non scritturistiche di Nicea e allora perché usano espressioni come «dal nulla» etc.? Si potrebbe però rispondere che gli ariani non le avevano messe in un simbolo di fede.

viene recuperata, dietro il linguaggio aristotelico, l'impostazione più tradizionale della teologia del Logos, quella dei due stadi. Indirettamente, a mio parere, ciò dimostra quanto accennavo in precedenza: la coeternità del Figlio, sostenuta da Alessandro, oltre a essere avversata dal fronte "ariano", doveva risultare esoterica o sospetta a molti dei vescovi presenti, donde il ripiegamento sulla spiegazione tradizionale, fornita, secondo Eusebio, dallo stesso Costantino.

Abbiamo visto come Eusebio costruisce la sua difesa, distinguendo nello stesso tempo l'operato dell'imperatore, sempre visto in positivo, da quello degli innominati il cui agire, a conti fatti, è connotato negativamente. Si ha, insomma, l'impressione che Eusebio sia stato colto di sorpresa da un'iniziativa che era stata preparata con cura dagli avversari.

Possiamo ora volgerci a quanto dice Eustazio nel frammento omiletico riportato da Teodoro⁴³, già più lontano dall'evento, perché scritto quando era iniziata la riscossa di quelli che egli chiama, per primo, "Ariomaniti". Il punto in comune con Eusebio di Cesarea è l'impressione di un'azione precoce degli avversari delle posizioni ariane e dunque concertata in precedenza: Eustazio dice che quando si discusse della fede si portò come prova della bestemmia un *gramma*, termine generico per indicare un testo, una lettera, un'operetta (Eusebio lo usa all'inizio della lettera alla sua chiesa per dire la sua professione di fede) appartenente a Eusebio e che questo sconvolse tutti al punto da rendere manifesta la sua vergogna, furono scoperte le trame di «Eusebio e dei suoi», si strappò lo scritto. Alcuni, come convenuto, dissero parole di pace così da far tacere «quelli che di solito parlavano meglio». Il dettaglio, non da poco ma fondamentale, che rimane oscuro in Eustazio è chi sia l'Eusebio di cui si sta parlando. Se confrontiamo questo resoconto con quanto dice Ambrogio dovrebbe essere il Nicomediese⁴⁴. Di certo il *gramma* in questione non può essere la professione di fede presentata da Eusebio di Cesarea, che non conteneva assolutamente nulla di riprovevole, ma uno scritto precedente a Nicea e riesumato a bella posta sì da costituire una sorta di *praescriptio* (del tipo: "come si fa ad accogliere qualsiasi cosa da costoro, che hanno osato dire...", ecc.) contro la parte avversa.

La testimonianza di Atanasio nel *De decretis*, scritto venticinque anni dopo, quando apertamente gli eusebiani lamentavano il carattere non scritturistico dell'*homoousios*, mette in scena un coro unanime di vescovi che avrebbero

⁴³ Cf. *supra* nota 16.

⁴⁴ Cf. *supra* note 36 e 37.

richiesto con «mitezza e umanità» (3,1) agli avversari di giustificare le proprie posizioni, al che questi si sarebbero contraddetti e accusati a vicenda e infine sarebbero rimasti muti. Si riconosce nella descrizione il solito schema della molteplicità dell'eresia rispetto all'unanimità della retta fede; la differenza più significativa rispetto ai resoconti di Eusebio ed Eustazio sta nel fatto che qui sembrerebbe che gli oppositori degli ariani avrebbero prima proposto altre formule (*decr.* 20), e soltanto dopo aver constatato che su queste poteva esserci accordo, usarono l'*homoousios*. Risulta così provato il punto sul quale vado insistendo: la volontà di *non* raggiungere una conciliazione, bensì una vittoria sull'altra parte. Risulta altresì confermata (*decr.* 19) la circostanza che l'iniziativa delle proposte venne da quello che Atanasio chiama «il concilio» contro «gli eusebiani».

In effetti i cosiddetti eusebiani non avevano nessun interesse a prendere iniziative: se la professione di fede di Eusebio di Cesarea è stata fra le azioni preliminari, non avevano motivo di spingersi oltre un testo che andava loro sicuramente bene. Viceversa è ben chiaro che Alessandro muta decisamente la sua posizione rispetto alla fase precedente: da una impostazione origeniana per quanto riguarda la generazione eterna ma anche per quanto riguarda l'ammissione del mistero insondabile della generazione divina, peraltro vulgata nel medioplatonismo con conseguente sospetto, se non rifiuto, verso i composti del termine *ousia*, e dalla scelta di attenersi a un linguaggio scritturistico, basato per quanto riguarda il rapporto Padre e Figlio sul concetto di immagine, egli passa ad accogliere il linguaggio extrascritturistico in uso già da lungo tempo da una parte dei teologi alessandrini. Con Nicea si apriva una traiettoria dottrinale che lasciava il campo aperto a una sempre maggiore ricerca di definizioni. In questo senso, a mio avviso, non si può affermare che Nicea salvaguardi il mistero, al pari di come non lo avrebbero salvaguardato le formule attribuite ad Ario e condannate negli anatematismi niceni, se mai fossero entrate in un Credo. Visto alla giusta distanza, un Credo comune a tutta la cristianità è cosa buona, ma va anche ricordato il portato di intolleranza che prese sempre più spazio dopo Nicea.

Le motivazioni della convocazione

Nella *v.C.* c'è uno schema chiaro, ripetuto due volte, circa il cammino che porta al concilio niceno. Appena tornata la pace nell'impero, dopo la sconfitta di Licinio, Costantino viene a sapere delle liti dei vescovi, «con il pretesto della discussione sui dogmi divini» (*v.C.* II,61,4: θεῶν προφάσει

δογμάτων): l'epicentro è Alessandria, ma il conflitto si allarga velocemente. Eusebio aggiunge (*v.C.* II,62), senza dettagliare, che c'era anche «un'annosa questione» che turbava l'Egitto e la Libia, specificata nel libro terzo come scisma (meliziano). I cristiani diventano lo zimbello dei pagani nei teatri (*v.C.* II,61,5). Allora Costantino scrive la lettera ad Alessandro e Ario, inviata per mezzo di un illustre confessore (Ossio). Con il testo della medesima e la notizia del fallimento della missione si chiude il secondo libro. Il terzo libro si apre dove il secondo era terminato, cioè dall'invidia demoniaca che causa il disaccordo nelle chiese. Dopo la retorica contrapposizione tra gli imperatori persecutori e Costantino, Eusebio torna sulle liti ad Alessandria e lo scisma della Tebaide. Solo a questo punto inserisce come terzo il problema della data pasquale. A questo proposito c'è un notevole cambio di registro tra l'esposizione della *h.e.* e quella della *v.C.*: mentre nella trattazione fatta in *h.e.* V,23-25 l'intento ultimo di Eusebio era stato quello di minimizzare le conseguenze del disaccordo scatenatosi alla fine del II secolo, esaltando l'opera mediatrice di Ireneo contro le intemperanze di Vittore di Roma, e lasciando il lettore con l'impressione di un accordo maggioritario che preservava la pace, qui (*v.C.* III,5,1) parla del disaccordo sulla data pasquale come di una gravissima malattia (νόσος ἀργαλεωτάτη) che turbava da lungo tempo le chiese, con una stoccata ulteriore, assente nella *h.e.*, rivolta agli ebrei, «estranei alla grazia del vangelo» e ispiratori dell'uso quartodecimano. Francamente tale enfattizzazione della questione pasquale suona sospetta in quanto strategica. Nessun dubbio che gli inconvenienti derivanti dalle diverse tradizioni c'erano (del resto la differenza delle date della pasqua è una costante nella storia del cristianesimo), ma erano appunto secolari: neppure dopo Nicea i quartodecimani scomparvero, tanto è vero che ne parla ancora Beda nella *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (II,19,3).

La sottolineatura degli inconvenienti mi sembra quindi funzionale all'elogio di Costantino, così come l'accento negativo sugli ebrei, non nuovo in Eusebio, ma su cui non aveva calcato la mano nella *h.e.*; il sincronismo con Nicea è perfetto, giacché proprio nel 324 Costantino aveva iniziato una legislazione sfavorevole agli ebrei⁴⁵ e nella lettera dell'imperatore alle chiese, inviata dopo Nicea, questa antipatia balza in primo piano. Enunciati nell'ordine i tre problemi l'imperatore pensa di sanare tutto con il concilio niceno. Eusebio trascura *pour cause* di menzionare il passo intermedio che era stato

⁴⁵ P.F. FUMAGALLI, *Gli ebrei nell'Impero romano in età costantiniana*, in A. MELLONI ET AL. (curr.), *Costantino I*, cit., I, 757-767.

fatto ad Antiochia, nel quale proprio lui era stato condannato. Insomma: per Eusebio, l'ordine dei problemi da affrontare vede costantemente al primo posto la questione dogmatica. Di conseguenza Costantino convoca il concilio (*v. C.* III,6,1).

Eusebio è l'unica fonte che dettaglia il percorso per giungere a Nicea e la motivazione della causa principale non è smentita da nessun'altra fonte antica⁴⁶. Non si può escludere che Costantino avesse pensato in precedenza per i suoi *vicennalia* a qualche grande manifestazione. Ma si trattava di un concilio?⁴⁷

Quanto detto sinora già conduce il mio discorso a confermare che la controversia alessandrina fu il motivo fondamentale della convocazione. La spiegazione per cui la questione pasquale sembra assurgere a grande importanza sta nella convinzione di fondo dell'imperatore circa la pericolosità estrema dovuta all'esotericità delle dispute dottrinali, mentre sul concreto e corretto svolgersi del culto popolo e capi potevano trovarsi unanimi e mostrare pari devozione, se non fossero turbati da altre cause.

⁴⁶ Il motivo per cui Atanasio in *De synodis* 5, dopo il concilio di Rimini favorevole agli omei (359), assegna doppia motivazione al concilio niceno, cioè stabilire la data della pasqua e debellare l'eresia ariana, è al fine di sottolineare che Ursacio, Valente e Germinio per la questione della pasqua avevano scritto «sembrò bene dare tali disposizioni» mentre per la questione di fede «così crede la chiesa cattolica», arrogandosi di esprimere la tradizione apostolica: insomma, è un argomento *ad hominem*.

⁴⁷ Le argomentazioni di PIETRAS, *Concilio di Nicea*, cit., 112-114 e *supra* nota 13, sui tempi ristretti non sono incompatibili con l'idea di un concilio pensato per risolvere la controversia ariana, con convocazione necessariamente fatta dopo il sinodo di Antiochia, visto che lì si parla sì di un futuro concilio, ma da convocare ad Ancira (a questo riguardo S. FERNÁNDEZ, *Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Ossius?* in *JhS* 71 (2020) 196-211, pensa che l'idea di una convocazione di un successivo sinodo sia stata di Ossio, ma questo non mi sembra sposti il problema dei tempi), sede poi cambiata con Nicea. Già ho ipotizzato che Ossio, al momento di recarsi ad Alessandria, aveva a disposizione 'il piano b' di un concilio. Ammesso che Ossio sia stato inviato verso la fine del settembre 324 ad Alessandria, poteva fare ancora un viaggio per mare da Nicomedia ad Alessandria in circa nove giorni e da lì, constatato il fallimento della missione, recarsi ad Antiochia per il sinodo, sempre per mare, in circa undici giorni: cf. H.A. DRAKE, *The Elephant in the Room: Constantine at the Council*, in Y.R. KIM (ed.), *The Cambridge Companion*, cit., 111-132, 120, n. 30. Supponendo che il sinodo si sia tenuto alla fine di ottobre o a novembre c'era il tempo, almeno due mesi, di tornare via terra, essendo il *mare clausum* da novembre a marzo, a Nicomedia e poi il tempo per le convocazioni, sia pure ristretto (Eusebio infatti dice in *h.e.* III,6,1 che l'organizzazione fu impegnativa).

Eusebio corrisponde con la sua narrazione a questo convincimento, che è anche il suo. Così si spiega perché nella *v.C.*, a fronte dell'enunciazione della gravità della questione riguardante i dogmi, non si fa parola dei contenuti della disputa e neppure della soluzione (peraltro non interamente gradita, come abbiamo visto), mentre si danno informazioni sul contenuto della questione pasquale.

È peraltro la medesima logica che governa la lettera di Costantino alle chiese, subito dopo il concilio: a ben vedere, le tre questioni che si presumono risolte nel concilio sono elencate da Costantino nello stesso ordine che darà Eusebio: l'imperatore infatti dice in apertura di essersi adoperato perché si preservasse «una sola fede, un amore puro e un culto unanime riguardo a Dio onnipotente» (*v.C.* III,17,1: πίστις μία καὶ εὐκρινῆς ἀγάπη ὁμογνώμων τε περὶ τὸν παγκρατῆ θεὸν εὐσέβεια), alludendo così alla dottrina, alle disposizioni sullo scisma e alla risoluzione della questione pasquale.

EMANUELA PRINZIVALLI
docente di Storia del cristianesimo e delle chiese
Sapienza Università di Roma
Istituto Patristico Augustinianum

Problemi di linguaggio: terminologia e immagini per comunicare la fede trinitaria nei padri cappadoci

CHIARA CURZEL

La Scrittura predilige la forma narrativa e sapienziale per parlare di Dio, ma la fede ha bisogno anche di formule e concetti, come è accaduto nel concilio di Nicea. Guardando al dibattito del IV secolo, la trattazione di Gregorio di Nissa sull'uso del termine "generato" e le considerazioni di Gregorio di Nazianzo sulla incapacità delle immagini nell'esprimere Dio ci richiamano ad alcune attenzioni nell'uso di parole e concetti in ambito teologico. Ogni espressione nasce in un contesto con l'intenzione di essere compresa, ma ha bisogno di essere spiegata e purificata, come anche di essere riformulata per essere recepita. Alcuni criteri sono necessari non solo per leggere la Scrittura, ma anche per comporre, comprendere e trasmettere le formule di fede.

Problems of language: terminology and images to communicate the Trinitarian faith in Cappadocian Fathers. The Scripture prefers the narrative and wisdom form to speak of God, but faith also needs formulas and concepts as it happened at the Council of Nicaea. In the 4th century debate, Gregory of Nissa's use of the term "begotten" and Gregory of Nazianzus's remarks on images were unable to convey God's idea. Therefore, we must remind a certain caution when using words and concepts in theological matters. Each expression is rooted in a context and needs to be explained, purified as well as reformulated in order to be understood. Further criteria are needed to read the Scripture as well as compose, understand and transmit the formulas of faith.

La formula di fede elaborata a Nicea doveva esprimere nella maniera più coerente ed esplicita possibile chi è (e chi non è) Dio, quali sono i rapporti intratrinitari (tra Padre e Figlio, nello specifico), come l'uomo è fatto oggetto della azione salvifica divina. Lo fa naturalmente attraverso le parole umane, una determinata lingua, scegliendo prima di tutto le espressioni che trova nella Scrittura, ma anche osando inserire concetti (prima di tutto l'*homoousios*) che provengono dal retroterra del tempo e della cultura in cui gli stesori sono inseriti.

Ma quanto è lecito all'uomo utilizzare la propria lingua e i propri concetti per parlare di Dio, pretendendo addirittura di definire i rapporti intratrinitari?

Ci sono dei limiti da rispettare, delle attenzioni da avere e cosa i padri del IV secolo ci insegnano in questo campo?

Questo contributo prende avvio dalla stesura della formula di fede di Nicea per riflettere più ampiamente sulle possibilità e i limiti del linguaggio teologico come strumento di comunicazione e ricezione della propria fede, proponendo attraverso l'analisi di due testi dei padri cappadoci alcuni criteri ancora degni di attenzione in relazione al "dire Dio" e alla trasmissione del simbolo lungo i secoli fino al contesto odierno.

Credere è (anche) una questione di linguaggio

La riflessione sul linguaggio aveva interessato già i filosofi antichi, nel tentativo di comprendere se e quanto il parlare umano inerisca alla realtà delle cose, anche quelle divine. In epoca cristiana alla riflessione filosofica si affianca l'utilizzo e l'interpretazione del dato biblico: non si può parlare di Dio al di fuori della Scrittura, che testimonia la volontà di Dio stesso di rivelarsi attraverso la mediazione di una cultura, di una lingua, di una storia e in maniera eminente attraverso l'incarnazione del Figlio.

Questo argomento influenza in maniera significativa anche la ricezione di Nicea, in quanto gli ariani della seconda ora, attivi a partire dalla seconda metà del IV secolo, mettono al centro della loro riflessione proprio una particolare concezione del linguaggio. Eunomio, uno dei loro *leader* di cui abbiamo maggiori notizie, sosteneva infatti di poter conoscere – proprio definendola – l'essenza divina, contestando la formula della "stessa sostanza" proprio a partire dal fatto che la sostanza divina consiste nel suo essere ed essere chiamato "ingenerato" (perché Dio non può venire da qualcun altro), con la conseguente differenza e inferiorità anche ontologica del Figlio, in quanto generato.

Questo provoca in risposta una serie di considerazioni che certo affondano le radici nei secoli precedenti ma che in questo frangente trovano l'esigenza di essere definite con maggior chiarezza (e che per necessità devo sintetizzare): la certezza di non poter mai esprimere in pienezza l'indicibile con le parole e i concetti umani, pena cadere nell'empietà; la consapevolezza di non poter dire "chi è" o "cosa è" Dio, ma solo ciò che lo caratterizza e di cui possiamo fare esperienza per analogia; la necessità di moltiplicare i nomi di Dio, in base a ciò che opera per noi, e la differenza tra quelli che hanno valore assoluto (come eterno, immortale...) da quelli che hanno valore relativo (come Padre, che richiede la relazione con un

figlio, o soccorritore, che presuppone qualcuno a cui venire incontro).

Per credere correttamente è necessario avere a disposizione le parole adatte e sapere a quali condizioni è possibile pronunciarle. Due esempi tratti dagli scritti dei padri cappadoci ci permettono di rilevare come i teologi antichi ne fossero consapevoli e attenti¹.

Gregorio di Nissa: linguaggio analogico e pluralità dei significati

Al centro della formula nicena c'è proprio il tentativo di gettare uno sguardo nelle relazioni intradivine e di comprendere e definire il rapporto tra Padre e Figlio attraverso il concetto di generazione. A esso Gregorio di Nissa dedica una particolare attenzione, sentendo la necessità di precisarne le risorse e i limiti.

Siamo nel terzo libro del *Contro Eunomio*, tomo VI; Gregorio parte dalla considerazione che il termine “generazione” implica in generale che una cosa deriva da un'altra cosa, ma questo può avvenire in diversi modi ed è necessario passarli in rassegna per non fraintendere il senso del concetto quando viene attribuito a Dio².

Nel campo della derivazione materiale alcune cose vengono dalla materia e dall'arte (le case e le opere), altre dalla materia e dalla natura (gli esseri animati), altre ancora da un flusso di materia (il raggio dal sole, il profumo dall'unguento); c'è poi una generazione di tipo immateriale, come quella della parola che proviene dall'intelletto.

¹ Cf. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (Collection des études augustinienes. Série Antiquité, 99), Études augustinienes, Paris 1983; G. FERRO GAREL, *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Il Leone Verde, Torino 2004; S. DOUGLASS, *Theology of the Gap. Cappadocian language Theory and the Trinitarian Controversy* (American University Studies, 235), Peter Lang, New York 2005; M. DELCOGLIANO, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 103), Brill, Leiden-Boston 2010; C. CURZEL, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa* (SEA, 144), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2015.

² Per il testo e la traduzione di queste pagine del *Contro Eunomio*: GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2014, 1551-1561. Lo stesso ragionamento viene svolto, in maniera più concisa ma in modo pressoché eguale e con gli stessi termini, in GR. NYS., *Refut.* 93-96.

Applicando questo stesso concetto a Dio, dobbiamo prima di tutto tener conto che il punto di partenza è inevitabilmente quello dell'esperienza umana e quindi il concetto è solo in parte sovrapponibile: ci sono aspetti che vanno "lasciati", perché non conformi alla vera fede e non adatti a Dio, e altri che vanno mantenuti, perché dicono effettivamente qualcosa di importante su di lui. È in fondo – dice Gregorio – quel che accade con gli antropomorfismi divini, che non possono essere presi alla lettera: Dio tende l'orecchio perché ascolta, non perché ha un padiglione da avvicinare a noi.

Quando parliamo del generare attribuito a Dio, ciascuno degli esempi sopra portati ha dunque bisogno di essere purificato, perdendo alcune caratteristiche e mantenendone altre.

Se consideriamo la generazione delle cose materiali (case e opere) non dobbiamo nel caso di Dio pensare al luogo, al tempo, alla struttura della materia, alla collaborazione degli strumenti, alla fatica, ma mantenere il rapporto di derivazione da un'origine: ciò che è generato (il Figlio) viene dal Padre³.

Nel paragone con la generazione degli esseri animati vanno omesse le passioni, il tempo, il luogo, la materia, mentre va mantenuta l'uguaglianza della natura (φύσις), che porta con sé la familiarità (τὸ οικεῖον) tra i due, e la verità, la legittimità (τὸ γνήσιον) del provenire del Figlio dal Padre⁴.

Se consideriamo la generazione come flusso materiale (ὕλη ἀπόρροια), come nelle espressioni scritturistiche «splendore della gloria» (Eb 1,3), «profumo dell'unguento» (Ct 1,3) e «soffio di Dio» (Sap 7,23), il significato va purificato da ogni accezione materiale e mantiene soltanto la caratteristica di derivare da chi lo genera e rimanere nello stesso tempo con lui (τὸ ἐξ αὐτοῦ τε καὶ μετ' αὐτοῦ), senza alcuna dimensione intermedia, come fanno la luce, il profumo, il soffio⁵.

Infine se prendiamo come esempio il venire della parola (λόγος) dall'intelletto non si deve pensare al Figlio come il suono della voce del Padre, ma ascoltare l'evangelista Giovanni che ci indica come il Logos sia "nel principio", e quindi «è anche lui tutto quello che è il principio»⁶.

Gregorio prosegue contestando infine a Eunomio la spiegazione che egli faceva del termine "unigenito": se detto del Figlio di Dio essa non indica uno scarto cronologico tra Padre e Figlio, per cui prima di essere generato

³ Cf. GR. NYS., *Eun.* 3/6, 35.

⁴ *Ibid.*, 37 (ed. Moreschini, 1556-1557).

⁵ *Ibid.*, 38-39 (ed. Moreschini, 1556-1557).

⁶ *Ibid.*, 40-41 (ed. Moreschini, 1556-1559).

(benché in maniera unica) il Figlio non c'era, ma piuttosto la sua unicità, cioè il suo «non avere nulla in comune» (ἀκοινότητον) e nell'essere «del tutto particolare» (ιδιάζον)⁷ rispetto a ogni altra generazione.

Gregorio di Nazianzo: il limite delle immagini

Un secondo esempio riguarda la scelta di usare delle immagini nel parlare di Dio, e in particolare alcuni rilievi di Gregorio di Nazianzo a partire da una metafora dalla lunga storia trinitaria e contenuta nel Credo niceno: «luce da luce» (φῶς ἐκ φωτός)⁸.

Nel Nuovo Testamento⁹ e poi nel pensiero patristico (basti pensare a Giustino, Tertulliano, Origene, Atanasio e Gregorio di Nissa)¹⁰ le caratteristiche della luce sono utilizzate per spiegare le relazioni tra Padre e Figlio, dal momento che la trasmissione della luce a partire da una fonte luminosa consente di rappresentare l'origine del Figlio dal Padre e di conservare la priorità del Padre, l'unità tra i due e una diversità che non implica separazione. L'immagine arriva dunque a Nicea già collaudata, e ha la prerogativa di essere, all'interno del credo niceno, l'unica espressione propriamente metaforica che utilizza un elemento naturale e un'esperienza per parlare della relazione tra Padre e Figlio.

Voce fuori dal coro, ma particolarmente significativa, è quella di Gregorio di Nazianzo, che alla fine dell'Orazione 31 afferma: «Ho cercato un'immagine per una così grande realtà, ma non riuscivo a capire a quale cosa terrena si potesse paragonare (παραβαλεῖν) la natura divina. Se riesco a trovare qualche somiglianza, il più sfugge, lasciandomi a terra con il mio esempio (ὑπόδειγμα)»¹¹. Anche l'immagine del sole, del raggio e della luce sono per lui fuorvianti, perché si può essere indotti a pensare a una composizione mentre si parla invece di una natura non composta, oppure ad attribuire la sostanza solo al Padre perché il raggio e la luce sono emanazioni e

⁷ *Ibid.*, 43 (ed. Moreschini, 1558-1559).

⁸ Per il testo e la traduzione dell'Orazione 31 di Gregorio di Nazianzo: GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2012, 746-779.

⁹ Cf. 1Gv 1,5; Eb 1,3.

¹⁰ Cf. JUST., *dial.* 128, 3; TERT., *apol.* 21, 12; *adv. Prax.* 8, 5-7; OR., *Prin* 1, 2, 7; 1, 2, 11; 4, 4, 1; *Hier* 9, 4; *Clo* 13, 25; 32, 28. In Atanasio le immagini riguardanti la luce sono "onnipresenti".

¹¹ GR. NAZ., *Or.* 31,31 (ed. Moreschini, 776-777).

qualità che ineriscono alla sostanza. In conclusione, il Nazianzeno afferma che «nulla ferma il mio pensiero sugli esempi [...]. La cosa migliore è lasciar stare le immagini e le ombre, come ingannatrici e discoste dalla verità, e tenere il pensiero più pio, rimanendo su poche parole»¹².

Da una parte abbiamo dunque Gregorio di Nissa che fa un uso potremmo dire catafatico del linguaggio, moltiplicando le immagini e le spiegazioni, perché sa che ciascuna di esse può essere solo approssimativa; dall'altra Gregorio di Nazianzo, che in maniera apofatica rinuncia all'uso stesso dell'immagine in quanto troppo difficile trovare qualcosa di umano che eviti fraintendimenti pericolosi quando si parla di Dio.

Le sfide di sempre del linguaggio teologico

A partire da questi due esempi, possiamo fare alcune considerazioni utili anche al nostro obiettivo di non rinunciare a parlare di Dio utilizzando anche le parole che la Tradizione – nel nostro caso la professione di fede nicena – ci consegna.

In via preliminare non dobbiamo mai dimenticare che il nostro “oggetto” rimane per definizione stessa avvolto nel mistero. Non si può pretendere che il linguaggio (sia dogmatico che narrativo che metaforico) dica Dio, perché Dio rimane indicibile e le parole e i concetti umani sono sempre incapaci di contenerlo.

Questo non significa che non possiamo parlare di Dio, anzi. Grazie all'analogia, che prevede un punto di contatto tra Dio e l'uomo attorno al quale ruota la possibilità di usare termini omonimi, benché di portata ontologica diversa¹³, noi parliamo di Dio.

Quando però usiamo parole e immagini, dobbiamo fare molta attenzione, perché non pretendano di definire Dio e perché non portino a un'idea che, per quanto ci è possibile conoscere dalla rivelazione, sia errata di lui. Per questo, parafrasando proprio il ragionamento di Gregorio di Nissa sopra esposto, possiamo esplicitare qualche indicazione interessante, che riguarda sia chi comunica che chi accoglie il messaggio.

¹² *Ibid.*, 31,33 (ed. Moreschini, 778-779).

¹³ Cf. GR. NYS., *Eun.* 1, 622 ricorda che vi è una certa omonimia tra le nostre cose e quelle di Dio; però questa omonimia mostra, pur con nomi identici, una grande differenza nelle realtà significate.

Chi comunica deve imparare dallo Spirito santo, che nella Scrittura, per condiscendenza e amore per gli uomini, sceglie di parlare «attraverso elementi per noi comprensibili (διὰ τῶν ἡμῖν χορηγῶν)», guida verso un insegnamento che sia per noi «facile da abbracciare con lo sguardo (εὐσύνοπτον)», usa «parole tritate (τετριμμένα φωναί)», cioè consumate, sminuzzate, nella familiarità, nella «consuetudine (συνήθεια)» degli uomini¹⁴. Inoltre, siccome non c'è definizione adeguata e naturale per Dio, è costretto a ricorrere a molti e differenti nomi¹⁵, e a spiegarli per purificarli al fine di conservare solo «ciò conviene a Dio (τὸ θεοπρεπές)»¹⁶ ed è coerente con il dato di fede.

Chi riceve la comunicazione deve allo stesso modo mantenere la consapevolezza che il linguaggio umano è sempre limitato, non può essere compreso «secondo la nozione più immediata (κατὰ τὴν πρόχειρον ἔννοιαν)», non esprime l'essenza di Dio ma soltanto ciò che si può dire a proposito di lui e solo «impiegando l'analogia (ἀναλογικῶς)» si può salire a un pensiero più elevato¹⁷.

Di qui la necessità per chi parla di scegliere le immagini e le parole con attenzione, essere consapevole della loro portata simbolica, vigilare perché non trasmettano idee fuorvianti di Dio, correggerle e perfezionarle sempre, perché fa parte del linguaggio teologico non poter essere definitorio e definitivo, moltiplicarle a seconda delle circostanze, distinguere dichiarazioni ufficiali e con valore dogmatico da esempi e parole dette in contesti informali e narrativi, non utilizzare le formule come un recinto chiuso di carattere meramente concettuale, ma come occasione per aprire a un'esperienza di avvicinamento personale, relazionale eppure custodita dalla Tradizione della fede della chiesa.

Alcuni presupposti per un'ermeneutica della Tradizione

Se riandiamo alle formule contenute del simbolo niceno, possiamo notare come i padri siano consapevoli della necessità di parlare del mistero di

¹⁴ GR. NYS., *Eun.* 3/6, 32 (ed. Moreschini 1552-1555).

¹⁵ Cf. GR. NYS., *Eun.* 2, 577 (ed. Moreschini, 1248-1249). La dottrina delle *epinoiai*, dei nomi di Cristo, è molto usata da Origene per mostrare qual è l'agire di Dio nei nostri confronti e cosa possiamo conoscere di lui.

¹⁶ GR. NYS., *Eun.* 3/6, 38 (ed. Moreschini 1556-1557).

¹⁷ *Ibid.*, 32 (ed. Moreschini 1552-1555).

Dio adoperando prima di tutto le parole della Scrittura perché è il modo in cui «l'economia filantropica dello Spirito santo ci ha consegnato i divini misteri»¹⁸, ma questo non annulla il problema, perché anch'esse sono limitate, in quanto umane, e condizionate, in quanto appartengono a un tempo, un luogo, una cultura. La teologia nasce come esegesi, e non può prescindere dalla Scrittura come fonte di rivelazione, ma la Scrittura è sempre parola incarnata e non esiste se non all'interno di un processo costante di interpretazione. C'è dunque sempre bisogno di avere dei criteri di interpretazione, per decontestualizzare e ricontestualizzare continuamente la Parola divina: è il compito della Tradizione, che mantiene viva la rivelazione lungo i tempi, passando continuamente dalla narrazione alla concettualizzazione e dando così la forma della professione di fede al dato rivelato. Questo Nicea ha cercato di fare, consegnando alla storia un credo che porta naturalmente il segno del suo tempo, eppure si propone di non tradire il dato scritturistico e di poter essere termine di riferimento sicuro anche per ogni lingua, cultura e contesto successivo.

La letteratura immediatamente successiva a Nicea, che porterà poi con grande fatica alle precisazioni e agli ampliamenti necessari esplicitati nel Credo niceno-costantinopolitano e nei dibattiti che lo accompagnano, ci insegna però anche che ogni formula ha bisogno di essere recepita, accolta, se necessario spiegata e che alcuni criteri interpretativi possono essere utili non solo per leggere la Parola, ma anche per leggere e comprendere le formule di fede. C'è una *ratio hermeneutica* non solo della Scrittura ma anche della Tradizione, come ci richiama questo anniversario del simbolo niceno.

La questione del linguaggio torna dunque centrale, perché il nostro modo di portare la fede attraverso il simbolo ecumenico deve continuare anche oggi a essere espressivo, comprensibile e rispettoso sia del contesto di partenza che di quello di arrivo.

Mentre affrontiamo questa sfida, ci possono tornare utili le indicazioni del Nissen: su imitazione dello Spirito che ispira la Parola, siamo invitati a iniziare proprio dal linguaggio comune, "tritato" dalla vita e dalle abitudini¹⁹, non per banalizzare il mistero che ci è stato rivelato, ma per rispettare

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Le linee guida del sinodo chiedono di muovere dei passi verso «un linguaggio che incroci i vissuti e le ricerche di senso delle persone», chiedendo non tanto di «trovare linguaggi più efficaci, ma entrare in nuovi paradigmi. La comunicazione, infatti, per essere credibile, ha bisogno di attingere alla vita coerentemente vissuta di chi si esprime attraverso di essa» (Linee guida per la seconda fase "Sapienziale" del cammino

e nello stesso tempo ridare significato e possibilità di trasmissione a un linguaggio contestualizzato che ci arriva attraverso la Parola rivelata e la Tradizione costitutiva, mettendo ogni attenzione per evitare, oggi come allora, derive che possono condurre a posizioni non ortodosse, ma anche a conclusioni semplicemente banalizzanti e sbrigative, sia perché troppo ansiose di andare incontro al nuovo, sia perché troppo preoccupate di conservare l'antico.

Chiara Curzel
docente di Patrologia
Istituto superiore di Scienze religiose "Romano Guardini"
Trento

Processo a Serdica (343): premesse, quadri teologici e istituzionali, esiti

CRISTINA SIMONELLI

Il Sinodo convocato nel 343 a Serdica, in zona di confine fra le parti occidentale e orientale, ebbe un esito fallimentare, perché i due gruppi non si riunirono neppure insieme, a causa di premesse inconciliabili sul piano ecclesiologico e istituzionale, ancora prima che trinitario. Considerare attentamente il processo di mancato consenso e le modalità discorsive di costruzione dell'altro come eretico e nemico – di fatto speculari – è importante contributo sia per la storiografia nicena, volta a considerare l'intero processo più che l'evento puntuale, che per la contemporanea sfida sinodale.

Serdica debate (343): premises, theological and institutional contexts, results. The synod held in Serdica in 343 on the border between western and eastern area failed because the two groups did not even meet as they had irreconcilable premises at ecclesial and institutional level even before the Trinitarian question. The analysis of this failure and the mutual consideration of the other as an enemy is an important contribution both to Nicene historiography – tending to consider the whole process rather than the single event – and to the contemporary synod challenge.

Un anniversario sarebbe solo un monumento funebre se non intercettasse istanze contemporanee, rispettando certamente differenze e distanze. In questa prospettiva l'*Istrumentum laboris* della XVI assemblea sinodale¹ ricorda proprio Nicea, domandando, nel contesto della riflessione sulla dimensione ecumenica della *comunione*: «in che modo una commemorazione comune del 1700° anniversario del concilio di Nicea (325-2025) potrebbe fornire un'occasione a riguardo [del cammino ecumenico]».

¹ Ricordiamo che il convegno promosso dalla Facoltà teologica del Triveneto, *Nicea andata e ritorno*, nel quale nascono queste note, si è svolto proprio in concomitanza della Assemblea sinodale dell'ottobre 2023.

In tale ottica prendere in considerazione un momento di mancato consenso quale quello registrato a Serdica (343) contribuisce a una lettura ampia del processo sinodale, per più aspetti. In primo luogo, infatti, contribuisce a passare da una lettura limitata all'evento in sé all'attenzione ai tempi lunghi del processo, recepiti in modo programmatico da *Episcopalis communio*², ma certo ben noti in sede storiografica. In secondo luogo, poi, proprio mentre si ragiona sulle modalità sinodali è utile considerare anche i momenti di stallo, le antitesi e le forme del dissenso, per non lasciarsi irretire da una tanto facile quanto deleteria retorica del consenso³. Il lemma del processo, infine, vuole parafrasare la ben più nota costellazione del “processo a Calcedonia”, che mostra la rilevanza dei dibattiti antichi anche per la riflessione sistematica recente e forse contemporanea. In questo senso ne percorriamo alcune tappe, interessati a questo approccio generale, pur senza escludere alcuni elementi di località, quali la presenza fra i firmatari occidentali di Lucio di Verona e Fortunaziano di Aquileia⁴, nonché la custodia presso la Capitolare veronese di uno dei documenti antichi, la *Collectio Theodosiana* del VII secolo.

Un sinodo sul confine: premesse e attese

Serdica, dove oggi sorge Sofia di Bulgaria, si trovava sotto la giurisdizione dell'occidentale Costante ma in posizione prossima ai territori orientali, sui quali governava Costanzo. La sede rappresenta dunque un confine geografico e politico, ma il *limes* che vi si viene a configurare è ben più ampio, perché rappresenta lo spazio di contatto fra mondi linguistici, culturali e teologici diversi. La differenza macroscopica fra chiese occidentali e

² Così Fabio Del Bene, in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/09/18/0654/01387.html>). Cf. G. CANOBBIO, *Un nuovo volto della chiesa? Teologia del Sinodo*, Morcelliana, Brescia 2023, 115-118.

³ Ringrazio della suggestione Emanuele Curzel, che l'ha presentata nel Seminario fra docenti di area storica della Facoltà teologica del Triveneto a margine dei due *focus* di *Studia patavina* 1-2/2021 su Sinodi e sinodalità, rispettivamente nel primo e nel secondo millennio.

⁴ Rispettivamente ventesimo (*Lucius ab Italia de Verona*) e trentasettesimo (*Fortunatianus ab Italia de Aquileia*) secondo il testo occidentale inviato a Giulio di Roma, riportato da Ilario (ora *Collectanea Antiariana Parisina*, serie B in CSEL 65, A. Feder ed, Vienna-Lipsia 1916, ristampa 1966: di qui in avanti *Fragments*).

orientali nasce ben prima della convocazione serdicense e perdura a lungo, se si prendono sul serio le parole sconsolate di Basilio (*ep* 293,3, fra le altre). Anche se sarebbe ingenuo pensare che le due parti siano omogenee, sia nell'impostazione teologica che nell'atteggiamento generale, si possono comunque evidenziare alcune caratteristiche che contrassegnano le rispettive attese, in particolare, ancora prima che sul piano del pensiero trinitario, su quello ecclesiologico e giurisdizionale, raccolto soprattutto attorno al caso di Atanasio, deposto a Tiro per motivi disciplinari e riabilitato dagli occidentali, cui si aggiungono i casi di Marcello di Ancira⁵ e Asclepa di Gaza. Gli antefatti prossimi vanno dunque rintracciati negli eventi successivi alla morte di Costantino nel 337 con i nuovi assetti politici ed ecclesiastici e più immediatamente nei sinodi del 341, di Roma e Antiochia, seguiti dalla morte di Eusebio di Nicomedia, leader dell'episcopato orientale.

Su tutto, non è superfluo ricordarlo, incombe la sollecitudine, per così dire, degli imperatori Costante e Costanzo, verso quella che forse negli intenti avrebbe potuto essere la *nuova Nicea*. Simile protezione politica connota pesantemente la prassi sinodale: la esige, infatti, allo scopo, peraltro per nulla disprezzabile, di una concordia fra le parti, ma di fatto forzando anche gli interessati, non convinti dell'impresa, e contribuendo, dunque, anche in questo round al fallimento dell'evento. Del resto, solo un quadro di fiducia reciproca può rendere le prospettive differenti almeno comunicabili e poi forse comprensibili.

I fatti: narrazioni divergenti e retoriche convergenti

La documentazione riferibile a Serdica è relativamente abbondante, essendo costituita da fonti di prima mano, specialmente quelle riportate da Atanasio e largamente da Ilario non solo in *de synodis* ma anche in una raccolta verosimilmente destinata alla redazione di un'opera storica rimasta incompiuta e che qui abbiamo già citato stralciandone la firma dei vescovi

⁵ Introducendolo come "Un teologo da riscoprire" Emanuela Prinzevalli cura la pubblicazione italiana delle Opere di Marcello (*Lettera a Giulio e Frammenti sulla santa chiesa*, in collaborazione con Samuel Fernández [Nuovi testi patristici], Città Nuova, Roma 2022). Importante osservare che fra la teologia o, meglio, le diverse prospettive teologiche, di un autore e il posto che viene a occupare nelle modellizzazioni ecclesiastiche si crea sempre un notevole *gap*, che lo studio pacato ha la possibilità di affrontare, se non del tutto ripianare.

di Verona e Aquileia. Rispetto a questi due autori le successive narrazioni dei “continuatori di Eusebio” – Socrate Sozomeno, Teodoreto e Rufino – pur non aggiungendo molto, mostrano a propria volta l’importanza del plesso serdicense.

Certamente molto lavoro è stato fatto su questi testi ma, come osservava recentemente anche Alberto Camplani, l’opera di Manlio Simonetti, *La crisi ariana* (1976), resta esemplare a cinquant’anni dalla sua pubblicazione, proprio per l’acribia con cui esamina le fonti unendo rigore filologico, accuratezza storica e competenza teologica⁶. Avere posto, tra l’altro, la questione trinitaria nell’orizzonte della “crisi” è operazione di acuta comprensione storica e teologica, che è enfatizzata, più che negata, dallo sviluppo successivo degli studi, sia per quanto riguarda altri contesti linguistici e culturali, sia per lo scavo più accurato dei meccanismi di costruzione dell’avversario⁷. Ai sistemi ecclesiali e dunque anche agli eventi conciliari in senso sia evenemenziale che processuale ben si adatta il concetto di crisi, specie se si mettono in evidenza i meccanismi di *blocage* e *deblocage* e gli esiti possibili, configurabili sia come emergenza di novità e di energie impreviste, sia come ripristino delle condizioni precedenti di equilibrio, sia perfino come dissoluzione di un sistema⁸. In questo quadro verificiamo nella crisi serdicense elementi opposti che finiscono paradossalmente per convergere: due narrazioni divergenti dello stesso fatto utilizzano infatti un identico meccanismo retorico/politico, quello della costruzione dell’altro come nemico, ben noto nelle scienze sociali ma anche nella storiografia più avvertita⁹.

Per una rapida disamina privilegio la già citata raccolta di Ilario sicuramente per l’ampiezza e dei documenti riferibili a entrambe le assisi sinodali e ora reperibili nei *Frammenti*, ma anche per l’ottica messa in atto dallo

⁶ A. CAMPLANI, *Manlio Simonetti e la ‘crisi ariana’: l’attualità di un metodo di indagine e le nuove prospettive di ricerca*, in *Atti dei convegni lincei 346. I primi secoli cristiani: il ruolo della filologia e della storia. In ricordo di Manlio Simonetti*, Bardi edizioni, Roma 2022, 211–236.

⁷ CAMPLANI, *Manlio Simonetti e la crisi ariana*, cit., 235–236.

⁸ Così Pietro Silanos applica la *crisologia* di Edgar Morin al pontificato di Pasquale II nelle prime decadi del XII secolo: P. SILANOS, *Pro temporis necessitate. Crisi, spazio conciliare e riforma al tempo di Pasquale II*, in G. CARIBONI ET ALII, *Dopo l’Apocalisse. Rappresentare lo shock e progettare la rinascita (secoli X-XIV)*, Vita e Pensiero, Milano 2023, 87–111.

⁹ Ci si può riferire a D.M. GWYNN, *The Eusebians. The polemic of Athanasius of Alexandria and the construction of the Arian controversy*, Oxford University Press, Oxford–New York 2006, ma anche a V. BURRUS, *The Making of a Heretic. Gender authority and the Priscillianist Controversy*, University of California Press, Berkley 1995, sulla scorta degli studi di Peter Brown.

stesso autore che nel *De synodis* indica in termini positivi alcune strategie utili per affrontare le crisi, su cui torneremo in conclusione.

Svolgimento dei fatti

La convocazione da parte dei *clementissimi imperatores* non solo non sortì l'auspicato effetto di un consenso generale né sul versante ecclesiologico e disciplinare dei vescovi deposti né su quello dottrinale delle tematiche trinitarie, ma non riuscì neppure a ottenere il minimo, ossia una assise comune. Infatti gli Occidentali, guidati dall'anziano Ossio di Cordova, mentre Giulio di Roma veniva rappresentato dai suoi legati, giunsero a Serdica nel 343 (datazione che resta la migliore nonostante la leggera differenza proposta da Socrate e Sozomeno). Con loro c'erano gli "esuli" d'Oriente, fra i quali emergevano Atanasio e Marcello. Gli Orientali si avvicinarono, fermandosi dapprima a Filippopoli (oggi Plovdiv in Bulgaria) e poi raggiungendo Serdica, dove tuttavia si riunirono in un luogo diverso da quello che ospitava gli Occidentali.

La questione/blocco era di tipo ecclesiologico e disciplinare ben prima che teologico/trinitaria ed era cifrata, appunto, dagli esuli, condannati e deposti in Oriente e riabilitati nel Sinodo romano del 341: per gli Occidentali dovevano essere presenti, almeno per discutere la propria causa; per gli Orientali accettarli in sinodo avrebbe voluto dire negare la legittima autorità che li aveva già esaminati e subire così un'indebita imposizione. Hamilton Hess, che studia Serdica come esempio della produzione canonica¹⁰, dedica anche alcune pagine alla ricostruzione dell'evento.

Retoriche speculari

Basterà, data la sinteticità che qui si impone, un semplice schema per mostrare come, tuttavia, la divergenza radicale dei punti di vista si sia espressa attraverso retoriche almeno comparabili, sullo sfondo di una annosa assenza di fiducia reciproca, che non sembra essere stata incrinata neppure dall'ombra del fallimento del sinodo. Più pesante nel testo occidentale

¹⁰ H. HAMILTON, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford University Press, Oxford 2002.

la costruzione dell'altro come nemico: al gruppo degli Orientali si allude non troppo velatamente come ad Ariani (*scelera Arrianorum*), apostrofati poi come falsi e codardi (*falsitate sua / fugierunt*). Dall'altra parte viene comunque sottolineato che in Oriente si trova l'unità della fede, della disciplina e la pienezza del rispetto della tradizione e oltre a ribadire le condanne già comminate, si scomunicano anche Ossio e i "suoi". Nella colonna di sinistra stralci del testo occidentale, a destra dell'orientale¹¹:

[...] ad universas ecclesias [...] scelera Arrianorum	ai vescovi [...] in ecclesia sancta catholica
[...] venerunt ab Oriente episcopi [...] ostendentes falsitatem suam [...] Fugierunt enim (3)	noi riuniti a Serdica [...] per unità della fede e regula ecclesiae /traditio parentum
[...] fu provata la retta fede di Marcello	Marcello è già stato indicato come eretico, non si può comunicare con chi lo approva [...] il concilio condanna anche Ossio, Protogene [...] (28)

Come si può vedere anche così, gli argomenti teologici di cui trattare ci sarebbero stati eccome: in primo luogo attorno all'impianto di Marcello, per il quale le accuse e le difese si sono sempre collocate su un piano teologico e non disciplinare. Per quanto poi riguarda il linguaggio trinitario della professione di fede, in calce al testo orientale si ripropone, accentuandone l'aspetto antimonarchiano, una delle formule di Antiochia 341, che utilizza il linguaggio delle ipostasi. Quanto agli Occidentali, se si accetta la versione posteriore della *Collectio Theodosiana* riproposta anche da Socrate (II,20) e Sozomeno (III,12) (ma ignorata da Ilario e "rinnegata" da Atanasio nel 362) una loro formula di fede parla addirittura di «un'unica ipostasi che gli eretici chiamano anche ousia».

¹¹ Rispettivamente: *Incipit decretum Synodi orientalium episcoporum apud Serdicam a parte arrianorum, quod miserunt ad Africam*: in ILARIO, *Fragmenta*, cit., Series A. IV, 48-78; *Incipit exemplum epistulae synodi sardicensis ad universas ecclesia*, Series B. II, 103-126.

Un magistero esigente

Quale può essere dunque il suggerimento, addirittura l'insegnamento, che proviene da un processo conflittuale e sospeso? Si può collocare, credo, su almeno due traiettorie, una delle quali è però previa, così che la sua assenza rischierebbe di annullare la possibilità della seconda. In primo luogo, si può ribadire, è necessario uscire dall'irenismo e sospendere la retorica di un consenso troppo facile. Lo spazio intermedio del dissenso chiede di essere investigato con rigore: diverse impostazioni teologiche, diversi quadri ecclesiologici, diversi contesti politici conducono ad avere attese differenti nonché linguaggi a fatica traducibili, anche rispetto a quello che appare il cuore della fede professata. La prima lezione, dunque, consiste nell'uscita dalla superficialità delle analisi e dalla apparente ingenuità delle letture, che spesso nasconde semplicemente un impianto apologetico e una incapacità ermeneutica. Nella stessa direzione le considerazioni di tipo dottrinale sono inutili, più spesso dannose, se sono avulse dai quadri complessi nei quali sono formulate.

Solo in seconda istanza, si possono accogliere e fare proprie le indicazioni presentate da Ilario nel *De synodis*, ben tradotte da Fernandez nel linguaggio contemporaneo: si tratta di considerare il contesto delle formule dottrinali, mantenere pervia la differenza fra il contenuto e la sua formulazione, tentare di comprendere l'interlocutore e infine evitare l'unilateralità¹². Già il semplice fatto che Ilario proprio nel mezzo del conflitto e della crisi sia riuscito a immaginare e suggerire simili modalità è decisamente confortante, perché testimonia che, fatti i conti con la complessità già sottolineata, è possibile assumere uno sguardo diverso e dunque trovare vie di comprensione reciproca.

CRISTINA SIMONELLI

docente di Patrologia

Istituto superiore di Scienze religiose "San Pietro martire"

Studio teologico "San Zeno"

Verona

¹² S. FERNÁNDEZ, *Actitudes para el diálogo teológico en tiempos de crisis, según el de synodis de Hilario de Poitiers*, in *Path: Pontificia academia theologiae* 16 (2017) 67-86.

Isaia 53,8 contro l'ὁμοούσιος niceno: il sinodo di Sirmio del 357, radici e reazioni

ZENO CARRA

Ireneo di Lione utilizza Is 53,8 a difesa epistemologica della generazione del Verbo da Dio, contro le speculazioni gnostiche in materia. Questo utilizzo epistemologico del versetto si ritrova nel secolo IV sui vari versanti della controversia ariana. Qui ci focalizziamo sulla sua comparsa nel sinodo antinicensino di Sirmio del 357 e sulle risposte latine, di parte nicena, a esso: Febadio di Agen, Ilario di Poitiers e Mario Vittorino. Ilario, a differenza degli altri, risponde all'uso omeo dell'argomento esegetico ireneano recuperandone la fondamentale istanza apofatica. La risposta di Ilario può offrire tuttora alla teologia delle distinzioni utili per una postura sana e rispettosa del mistero trinitario.

Isaia 53,8 against Nicaea homoousios. The Sirmio synod in 357: roots and reactions. Irenaeus of Lyons uses Is 53,8 as an epistemological defence of the generation of the Word from God, against Gnostic speculations on the subject. We find this epistemological use of the verse again in the 4th century on the various sides of the Arian controversy. Here we focus on its presence in the anti-Nicene synod of Sirmium in 357 and on the Latin responses, on the Nicene side, to it: Febadius of Agen, Hilary of Poitiers and Marius Victorinus. Hilary, unlike the others, responds to the Homoean use of the Irenean exegetical argument by recovering its fundamental apophatic instance. Hilary's response can still offer theology useful distinctions for a healthy posture that respects the Trinitarian mystery.

Le deliberazioni dogmatiche di Nicea in materia trinitaria non furono recepite subito e con facilità. Del mezzo secolo abbondante che conduce da Nicea al Costantinopolitano primo, la fase in cui il fuoco delle discussioni divampò da oriente a occidente fu caratterizzata anche dalla lotta attorno al termine niceno di ὁμοούσιος / *consubstantialis*. La sua accettazione, il suo rifiuto o le proposte di parole sostitutive (ὁμοιοούσιος: *simile quanto alla sostanza* / ὅμοιος: *simile*) polarizzano i vari schieramenti in campo¹.

¹ Sulle vicende di questa fase, cf. R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Clark, Edimburgh 1988, 315-386; CH. PIETRI-L.

Nei vari passaggi della controversia, ci soffermiamo sul sinodo di Sirmio nel 357² in cui si volle imporre di astenersi totalmente dall'utilizzo del termine niceno: ὁμοούσιος, pomo della discordia, ma anche il suo correttivo ὁμοιούσιος, non si sarebbero più dovuti utilizzare:

«Poiché c'è sobbuglio per alcuni o per molti attorno al concetto di “sostanza”, che in greco si dice *ousia*, cioè – per parlare chiaro – la parola *omoousion*, o ciò che si dice *omeusion*, è opportuno che non se ne faccia assolutamente menzione; né che alcuno ne faccia uso nella predicazione a motivo del fatto che non sono termini contenuti nelle divine Scritture, e che è qualcosa al di sopra della conoscenza umana, e che nessuno può raccontare la nascita del Figlio, sulla quale è scritto: “Chi racconterà la sua generazione? (*Generationem eius quis enarrabit?*)” (Is 53,8). È chiaro che solo il Padre sa come ha generato il suo Figlio e il Figlio come è stato generato dal Padre»³.

Di questa deliberazione sinodale ciò che ci interessa è l'argomento addotto per sostenere la proibizione di ὁμοούσιος e ὁμοιούσιος: accanto a quello per cui non sono termini scritturistici, balza all'occhio la citazione biblica di Is 53,8: *Generationem eius quis enarrabit?*, traduzione latina di τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται (LXX).

Il ragionamento è il seguente: il profeta, con questo versetto inteso come domanda retorica, proibisce alla mente umana di spingersi a investigare e raccontare il mistero della generazione del Figlio dal Padre; esso è al di là della portata conoscitiva umana. I termini extrabiblici incriminati, di matrice filosofica, osando fare affermazioni positive sulla sostanza divina del Padre e del Figlio e sul loro reciproco rapporto (uguaglianza / somiglianza), infrangono – secondo gli estensori del simbolo sinodale – tale divieto, avventurando il linguaggio umano in quella zona del mistero ove esso non può penetrare.

PIETRI-A. DI BERARDINO (curr.), *Storia del cristianesimo*, 2, *La nascita di una cristianità (250-430)*, Borla-Città Nuova, Roma 2000, 301-324; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Istituto patristico Augustinianum, Roma 1975, 211-349.

² Sui protagonisti di questa assise, cf. M. SIMONETTI, *Germínio*, in *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane* [abbr.: NDPAC], vol. 2, Marietti, Genova-Milano 2007, 2106-2107; ID., *Valente*, *Ibid.*, vol. 3, Marietti, Genova-Milano 2008, 5525-5527; M. MESLIN, *Les ariens d'occident (335-430)*, Seuil, Paris 1967, 67-84.

³ HILARIUS PICT., *De synodis* 11 (ed. S. Fernández, BAC, Madrid 2019, 22).

L'argomento non è banale, anche perché esso ripropone gli stessi termini con cui quasi due secoli prima Ireneo di Lione si opponeva all'ardire teologico degli gnostici valentiniani. A quei dotti cristiani che con sottigliezza speculativa cercavano di dire la fede servendosi ampiamente di strutture filosofiche del tempo, e che provavano a capire il mistero di Dio rappresentandoselo in una complicatissima mitologia di eoni divini tra loro "consustanziali"⁴, Ireneo rispondeva invitando alla sobrietà del pensiero: a riconoscere Dio e il suo Verbo, il Padre e il Figlio, senza pretendere di concepire come il secondo provenga dal primo. Laddove i valentiniani – adagiati come anche tanti ortodossi sul preconconcetto greco/platonico per cui divino = intellettuale – cercavano di spiegare l'emergere del Figlio, Intelletto / Verbo di Dio, dal Padre secondo i processi con cui una mente umana genera pensieri e parole, Ireneo si scagliava contro di loro rimproverandoli di voler conoscere gli inenarrabili misteri di Dio che nemmeno agli angeli è possibile scrutare. È proprio in tale contesto che Ireneo cita il versetto isaiano, brandendolo contro i suoi avversari quale ammonimento epistemologico a rispettare il mistero divino: «*Generationem eius quis enarravit?* dice il profeta, e voi invece scrutate la sua nascita dal Padre e lo fate trasferendo i dinamismi della mente umana sul Verbo di Dio! [...]»⁵. Egli rincalza la dose ricorrendo a un argomento probabilmente desunto dalla scuola scettica: come esseri umani non conosciamo esaustivamente nemmeno questo mondo in cui siamo collocati, e quelli pretenderebbero di conoscere i misteri della natura divina! Riformandolo in chiave cristiana invita quindi a rimettere a Dio la conoscenza di quanto avviene al Suo interno, e ad attenersi a quanto, dalle Scritture e dall'esperienza del mondo di quaggiù, è a nostra disposizione⁶.

Con questa sua risposta alle pretese teologiche dei valentiniani, Ireneo – a quanto ci consta – è l'unico tra i preniceni a utilizzare in senso epistemologico il versetto isaiano⁷; con i rimproveri ai suoi avversari che cuce attorno al versetto, inoltre, egli conia una struttura, un *pattern* argomentativo

⁴ Cf. IRENAEUS, *Adversus haereses* 1,11,3 (ed. J.J. Ayán Calvo *et alii*, Fuentes Patristicas 37, 466: n. 66).

⁵ Cf. IREN., *Haer.* 2,28,5-6.

⁶ Cf. IREN., *Haer.* 2,28,2-3.7-9.

⁷ Sulla storia dell'esegesi di Is 53,8, cf. J.A. DE ADALMA, *María en la patrística de los siglos I y II*, BAC, Madrid 1970, 103-128; G.M. DE DURAND, *Sa génération qui la racontera? Is 53,8b: l'exégèse des Pères*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 53 (1969) 638-657; Z. CARRA, *Generationem eius quis enarrabit? (Is 53,8). L'uso del versetto da Ireneo alla questione ariana*, in *Augustinianum* 64 (2024) in pubblicazione.

facilmente riconoscibile⁸ e che permette di individuare, nella letteratura successiva, una linea di tradizione che ha in lui il suo punto sorgivo. Assente tra la fine del secondo secolo e la crisi ariana, tale linea emerge significativamente tra le pagine degli autori implicati in questa controversia. Tra gli avversari di Ario della prima ora, il *pattern* argomentativo ireneano si trova solo in Alessandro di Alessandria⁹, mentre è più in *auge* tra gli autori non o anti-niceni: Eusebio di Nicomedia¹⁰; Eusebio di Cesarea¹¹ e il suo discepolo Eusebio di Emesa¹². È sicuramente da questi ultimi che l'uso epistemologico di Is 53,8 arriva agli estensori del simbolo sirmiese del 357: nel breve spazio della formula sinodale si possono riconoscere alcuni tratti stilizzati delle antiche reprimende ireneane contro gli gnostici: naturalmente l'uso del versetto in chiave epistemologica e la sua applicazione materiale al mistero intra-trinitario; il richiamo alla limitazione scritturale della conoscenza teologica umana e la riserva a Dio e al Verbo della conoscenza a noi preclusa. Inserendo in questo modo tale citazione isaiana nel simbolo, i suoi estensori si allineano a una tradizione antica e di tutto rispetto, richiamando i niceni e gli omeusiani alla stessa umiltà gnoseologica e apofatismo teologico cui Ireneo richiamava gli gnostici.

Come risposero i filonniceni?

Una risposta significativa ci è giunta da parte di Febadio di Agen¹³. Strenuo avversario di quanto suonasse anti-niceno, nel suo *Contra Arianos* analizza e confuta passo a passo il documento di Sirmio. Nei capitoli 9-11

⁸ Il versetto di Isaia è riferito alla nascita del Verbo da Dio; viene usato come blocco epistemologico per l'indagine teologica ed è accompagnato dal divieto di descrivere la natura divina secondo il funzionamento della natura creata. Il limite alla conoscenza che si pone non è solo per gli uomini, ma anche per gli angeli; esso chiede all'uomo di rimettere a Dio con serenità le questioni che lo sorpassano. La conoscenza teologica umana, contenuta da tale limite, si volge alla creazione, all'economia come suo luogo proprio; ivi ha la scrittura come guida sicura. Sulla gnoseologia teologica di Ireneo, cf. Z. CARRA, *Veritas de terra orta est. Fondamenti di gnoseologia teologica nell'Adversus Haereses di Ireneo di Lione*, Glossa, Milano 2022, 705-853.

⁹ Cf. ALEXANDER AL., *Epistula ad Alexandrum* in THEODORETUS, *Historia ecclesiastica* 1,4,16-23.46-47.

¹⁰ Cf. EUSEBIUS NIC., *Epistula ad Paulinum* 3.

¹¹ Cf. EUSEBIUS CAES., *Demonstratio evangelica* 4,3,13; 4,15,51-54; 5,1,6-27; ID., *Historia ecclesiastica* 1,2,1-3.

¹² Cf. EUSEBIUS EM., *Sermo* 2,12.15-16; 3,25-30; 4,4-7; 5,9-10; 9,8; 13,9; [14,25].

¹³ Cf. M. SIMONETTI, *Febadio*, in NDPAC 2, 1916-1917; HANSON, *The Search*, cit., 516-519.

risponde all'utilizzo di Is 53,8. La sua argomentazione si può riassumere nei seguenti passaggi:

- l'uso che ne viene fatto è incongruente: da un lato, si esige l'apofatismo quanto alla generazione del Figlio dal Padre e, dall'altro, non si teme di affermare che il Figlio conoscerebbe un inizio¹⁴. Non costituisce questa tesi una contravvenzione del blocco epistemologico invocato?¹⁵

- Il passo va piuttosto inteso come proclamazione dell'eternità divina del Figlio: non poterne narrare la nascita significa non poterne conoscere un inizio, per il fatto che il Figlio non ha inizio, ma è sempiterno come e con il Padre¹⁶. In questo Febadio recupera un'altra linea interpretativa del nostro versetto, questa sì più diffusa tra gli autori preniceni¹⁷, che lo utilizza come affermazione positiva della divinità di Gesù Cristo, del suo essere pienamente Dio da Dio Padre.

- Concomitantemente a questo utilizzo catafatico del versetto isaiano, ogni pretesa apofatica invocata dagli avversari viene disattivata: Febadio cita una serie di passi scritturistici che mostrino come ai credenti, per rivelazione, il mistero di Dio, *de jure* inaccessibile, *de facto* sia stato fatto conoscere. Spiccano in particolare Mt 11,27 e 1Cor 2,10-11. Sul primo, se la formula sirmiense parafrasa i primi due stichi del versetto («Nessuno conobbe il Padre se non il Figlio, né alcuno conobbe il Figlio se non il Padre») per riservare al Padre e al Figlio la conoscenza del nesso tra loro, Febadio ne invoca invece il terzo stico («e quello a cui il Figlio volesse rivelarlo») a dimostrazione che nella rivelazione i penetrali della divinità si sono dischiusi anche a noi per opera dello stesso Verbo divino¹⁸. Lo stesso fa con 1Cor 2,10-11 dal punto di vista pneumatologico: quella conoscenza delle profondità di Dio (2,10b), dei suoi segreti (2,11) che solo lo Spirito detiene, sono state a noi rivelate appunto per comunicazione di quello stesso Spirito (2,10a)¹⁹.

¹⁴ Il tenore del testo sinodale, a onor del vero, non è così esplicito al riguardo: «Patrem initium non habere [...] Filium autem natum esse ex Patre, Deum ex Deo, lumen ex lumine. Cuius Filii generationem, ut ante dictum est, neminem sciri nisi Patrem suum» (Fernández, 24).

¹⁵ Cf. PHOEBADIUS, *Contra Arrianos* 9,1.

¹⁶ Cf. PHOEB., *C. Ar.* 9,4; 11,7-8.

¹⁷ Cf. JUSTINUS, 1 *apologia* 51,1; ID., *Dialogus cum Triphone* 68,4-5; *Acta Petri primigenia* 24; IREN., *Haer.* 3,19,2; 4,33,11; ID., *Demonstratio* 70.

¹⁸ Cf. PHOEB., *C. Ar.* 10,3-6.

¹⁹ Cf. PHOEB., *C. Ar.* 11,1-3.

Febadio adotta quindi una linea bellica di contrapposizione su tutti i fronti: quanto al contenuto dottrinale vuole smascherare le tendenze ariane degli estensori del simbolo sirmiese; quanto alla loro postura epistemologica la nega risolutamente, capovolgendo in deciso catafatismo l'apofatismo da loro invocato.

Più articolata, oserei dire più sottile, invece, la risposta di Ilario di Poitiers († 367 ca.). Nel tempo del suo esilio, avendo avuto modo di conoscere il pensiero dei non-niceni d'Oriente (omeousiani²⁰), e avendo appurato che non tutti i non-niceni erano ariani – come invece la volgata occidentale voleva – sperò nella convocazione dei sinodi di Rimini-Seleucia (359) come occasione di reciproco chiarimento tra le parti non ariane. A tal fine scrisse il *De synodis* per spiegare ai vescovi d'Occidente le istanze genuine dei sinodi orientali celebrati dopo Nicea. Nel tenore generalmente benevolo con cui li approccia, risaltano invece la durezza e le parole di condanna per la nostra formula sirmiese del 357. Anche per Ilario, come per Febadio, essa va confutata; ciononostante, a differenza del vescovo di Agen, pur nella severità della confutazione, egli non può non raccogliere e custodire alcune istanze invocate dagli avversari. Su ciò che ci interessa, l'utilizzo epistemologico-apofatico di Is 53,8, Ilario procede per sottili distinzioni²¹.

1. Anzitutto vanno distinti gli oggetti in questione: i termini che i vescovi illirici vogliono proscrivere (ὁμοούσιος e ὁμοιούσιος) perché lesivi di un dovuto apofatismo, non coincidono con quanto Is 53,8, inteso come barriera epistemologica, proibisce di indagare, cioè la generazione del Figlio, la sua nascita da Dio Padre.

2. Focalizzandosi quindi sull'oggetto proprio della proibizione isaiana, la generazione, Ilario prosegue: «Posto che essa è inenarrabile (*inenarrabilis*), forse per questo è anche inconoscibile (*ignorabilis*)?»²². Ilario stempera il veto epistemologico accampato dagli avversari ricorrendo a una distinzione del platonismo medio: Dio non può essere conosciuto per mezzo della ragione discorsiva, ma soltanto per intuizione intellettuale²³. Il nesso di origine tra Padre e Figlio, dunque, seppur inadeguabile dai nostri ragionamenti e dal

²⁰ Cf. SIMONETTI, *La crisi ariana*, cit., 259-266.

²¹ Cf. HIL., *Syn.* 79.

²² *Ibid.*, (Fernández, 166).

²³ Cf. ALCINOOS, *Didaskalikos* 10,165,5-16 (ed. J. Whittaker, *Les Belles Lettres*, Paris 2002, 23): «Dio è indicibile (ἄφρητος) e afferrabile dal solo intelletto (νῶ μόνῳ ληπτός)».

nostro linguaggio, è tuttavia totalmente inattingibile per l'intelletto umano?

3. Se si fosse fermato qui, Ilario avrebbe compiuto per via filosofica la stessa operazione fatta da Febadio per via biblica: disattivare il blocco epistemologico di antica tradizione accampato dalla formula sirmiense. Ma Ilario fa un passo avanti: apertosi momentaneamente la via per ragionare oltre quel blocco invocato in modo generale dagli avversari sul tema, egli introduce una terza distinzione nell'oggetto teologico, quella tra il *modo* e il *dato* della generazione divina: «Se si ignora come (*quomodo*) è nato, forse che si può ignorare anche questo, cioè che (*quod*) il Dio Figlio, non da un'altra sostanza ma nato da Dio, non ha diversa essenza?»²⁴. La conoscibilità della generazione divina non consiste in un possesso totale dell'oggetto da parte dell'intelletto umano: questo accede al “fatto che” il Figlio è generato dal Padre, ma non può scrutarne il “modo”. L'intelletto umano, cioè, possiede come dato certo il nesso di generazione del Figlio dal Padre, ma riconosce la sua incapacità di spiegarne il dinamismo.

Con questa terza distinzione Ilario risale alla sorgente della tradizione epistemologica utilizzata dalla formula di Sirmio, Ireneo, e ne recupera un altro elemento. Il vescovo di Lione, infatti, aveva utilizzato Isaia 53,8 contro la pretesa valentiniana di spiegare il *modo* della generazione del Verbo²⁵; in tale sede, però, egli non aveva distinto esplicitamente tra *modo* e *dato*; lo aveva invece fatto in una questione limitrofa, quella sulla creazione della sostanza materiale del cosmo: noi sappiamo dalle Scritture “che” la materia è creata da Dio; sul “come” e sul “da dove” non possiamo però investigare²⁶. Ilario, probabilmente rifacendosi a Eusebio di Emesa, autore da lui letto²⁷ e che compie un'operazione simile²⁸, trasferisce la distinzione ireneana dalla questione cosmologica alla questione trinitaria, operazione che gli permette di ottenere un duplice risultato:

a. mantiene in vigore la veneranda tradizione ireneana di umiltà epistemologica, che gli avversari avevano fatto loro, dettagliandone però con più precisione l'oggetto;

²⁴ HIL., *Syn.* 79 (Fernández, 166-168).

²⁵ Cf. IREN., *Haer.* 2,28,6 (SC 294, 282): «Se allora uno ci dicesse: Come (*quomodo*) dunque il Figlio è stato emesso dal Padre? Gli risponderemo che tale emissione nessuno la conosce».

²⁶ Cf. IREN., *Haer.* 2,28,7.

²⁷ Cf. P. SMULDERS, *Eusébe d'émèse comme source du De Trinitate d'Hilaire de Poitiers*, in *Hilaire et son temps*, Études Augustiniennes, Paris 1969, 175-212.

²⁸ Cf. EUS. EM., *Serm.* 2,16; 3,26.29; 4,6; 13,9.

b. mantiene il termine niceno di consustanziale, assegnandogli uno statuto ben preciso, proprio grazie alla tradizione apofatica che ha recuperato e precisato: esso non costituisce una tracotante pretesa di descrivere positivamente il modo della relazione tra Padre e Figlio, come gli avversari accusavano che facesse, ma costituisce l'espressione concettuale di quel dato che l'intelletto umano conosce: "che" il Figlio è generato dal Padre e non da altro che dal Padre.

Questa soluzione, qui condensata in poche righe, costituisce la chiave interpretativa per le ben più ampie sezioni del *De Trinitate* sul tema²⁹, ove il vescovo di Poitiers si dice combattuto tra il rispettoso silenzio che l'uomo deve custodire sul mistero di Dio e le parole che, come teologo, è costretto a pronunciare per il fatto che su quell'arcano mistero sono state poste delle questioni che non si possono disattendere³⁰. La risposta di *De synodis* 79 all'uso sirmiense di Is 53,8 offre a lui e a molta tradizione successiva³¹ una postura equilibrata e sicura: nell'ambito di quella che oggi chiamiamo la trinitaria immanente, la speculazione teologica, servendosi anche di strumenti, parole, idee della filosofia del proprio tempo, è conscia di non poter adeguare conoscitivamente e descrittivamente il dinamismo interno della vita divina, ma fa il proprio dovere di affermare quei nessi strutturali del mistero che l'eresia di volta in volta mette a repentaglio.

Abbiamo infine una terza risposta al simbolo di Sirmio del 357: quella di Mario Vittorino (290-364), celebre retore e filosofo convertito in età matura al cristianesimo. In un suo scritto a difesa dell'ὁμοούσιος³², compone e riformula le due risposte appena analizzate.

1. In primo luogo, come Febadio, egli disattiva la portata epistemologica negativa di Is 53,8: il versetto, infatti, letteralmente non nega la conoscenza della generazione divina del Figlio, ma chiede "chi" possa raccontarla. E a ciò risponde che lo Spirito santo lo può fare, ragion per cui, nell'azione dello Spirito, l'uomo è autorizzato da Dio Padre e dal Figlio a parlare di tale mistero.

²⁹ Cf. HIL., *De Trinitate* 2,9-13.21.25; 3,18.20; 3,3; 6,21; 6,35; 7,22; 10,7.

³⁰ Cf. HIL., *Trin.* 2,2.5.7.

³¹ Sulla posterità della posizione di Ilario, cf. CARRA, *Generationem eius*, cit.

³² Cf. MARIUS VICTORINUS, *De homoousio recipiendo* 4 (SC 68, 614).

2. In secondo luogo, Mario riprende, sovrapponendole, due delle distinzioni di Ilario³³: il versetto isaiano ha come oggetto il modo della generazione del Figlio; il concetto in questione è invece il fatto della consustanzialità tra il Padre e il Figlio. Questa va confessata, conformemente al simbolo niceno. Quanto al primo, se Ilario vi manteneva il blocco epistemologico, Mario opera una significativa variazione: il modo della generazione del Figlio dal Padre è molto difficile, ma non per questo impossibile, a conoscersi. Rifacendosi forse a una linea del medioplatonismo latino che impostava in termini simili la conoscenza di Dio³⁴, Mario non esita a dire che in quella sede non si addentra nella difficile indagine, ma che lo ha fatto in altri suoi scritti a cui rimanda chi volesse approfondire!³⁵

La ripresa di Mario delle distinzioni di Ilario resta quindi meramente formale e ne disattiva la portata, piegando, come Febadio, verso un risoluto catafatismo teologico.

Delle tre soluzioni, quelle di Febadio e di Mario sovvertono con troppa disinvoltura, a mio parere, l'umiltà epistemologica di ireneana memoria in nome della conoscenza rivelata e/o della conoscibilità speculativa. La posizione di Ilario, invece, permette all'ala nicena di riappropriarsi a pieno titolo di quell'antica cautela epistemologica che la formula sirmiense, avendo fatto sua, rischiava di trascinare con sé nella sua prossima sconfitta. Al contempo la posizione di Ilario non disattende, in nome di una tradizione pur veneranda, i vantaggi che il concetto filosofico di "consustanziale" avrebbe arrecato al progresso del dogma, ma li si contempera con la prudenza che quella tradizione continua a suggerire all'inchiesta dell'uomo su Dio.

ZENO CARRA
docente di Patrologia
Studio teologico "San Zeno"
Verona

³³ HIL., *Syn.* è scritto entro il 359; il *De hom. recip.* è successivo ai sinodi di Rimini-Selucia: il secondo scritto dipende quindi dal primo.

³⁴ Cf. APULEIUS, *De Platone* 1,5,190-191, ove il filosofo latino commenta PLATO, *Timaeus* 28C.

³⁵ Cf. MARIUS VICTORINUS, *De generatione divini Verbi* 20-22; ID., *Adversus Arium* 1,18.

A solis ortu usque ad occasum
La ricezione di Nicea nell’Africa cristiana

DAVIDE FIOCCO

I risultati di un concilio e il significato che assumono nella storia della chiesa sono necessariamente collegati a un processo di ricezione. È un fatto di cui siamo tuttora testimoni per quanto riguarda l’ultimo concilio. Fu processo di ricezione anche quanto accadde negli anni successivi al primo concilio ecumenico. Significative e talora curiose sono alcune situazioni vissute nell’antica Africa cristiana, dove le comunità cristiane erano attanagliate dal problema dello scisma donatista, più urgente e immediato. Le deliberazioni di Nicea – passando da Oriente a Occidente, *a solis ortu usque ad occasum* – in Africa videro una ricezione varia e particolare, sia per la divisione interna delle comunità africane, sia per l’autonomia che anche i vescovi cattolici africani sempre rivendicarono di fronte alle pretese primaziali della Sede apostolica romana. E lo fecero proprio appellandosi ai canoni del concilio di Nicea.

A solis ortu usque ad occasum. Nicaea acknowledgement in Christian Africa. In the church history the Council results and meaning are necessarily connected to an acceptance process as we have witnessed in the last Council. Some situations in the old Christian Africa are significant and curious. Here Christian communities were involved in the Donatist schism which was considered more urgent and immediate. Passing from East to West – *a solis ortu usque ad occasum* – Nicaea decisions saw various and particular acknowledgements in Africa due both to the division of the African communities and to the autonomy African catholic bishops have always held versus the primacy pretences of the Roman Holy See. In so doing they appealed to the canons of the Nicaea Council.

I decreti di un concilio e il significato che essi assumono nella storia della chiesa richiedono un processo di ricezione¹. Ne siamo testimoni e attori per quanto riguarda l’ultimo concilio. Lo si vide anche negli anni successivi

¹ Cf. Y. CONGAR, *La “réception” comme réalité ecclésiologique*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 56 (3/1972) 369-403.

al primo concilio. Lo si vide anche nell’Africa cristiana², che della cristianità di allora era l’estremo Occidente (*occasum*), ma nondimeno fu coinvolta nella crisi iniziata ad Alessandria (*a solis ortu*).

Da Cartagine a Nicea

Tuttavia, mentre la crisi ariana agitava la chiesa universale, le comunità cristiane africane erano lacerate soprattutto dallo scisma donatista, pressate dai grandi temi dell’identità ecclesiale – *Ubi est ecclesia*³ – ma anche dal più prosaico dettaglio di non trovare fornai disponibili a cuocere il pane per i cattolici⁴.

Le vicende sono note. Quando nel 311 morì il vescovo di Cartagine, l’elezione del successore fu segnata dal contrasto tra le popolazioni indigene e i filoromani. Questi in tutta fretta elessero Ceciliano, mentre la controparte fece consacrare vescovo Maiorino, al quale poco dopo subentrò Donato: «un altare venne eretto contro l’altro»⁵. Ceciliano ottenne la conferma di papa Milziade nel 313, del sinodo di Arles nel 314 e dello stesso imperatore nel 316. Ma non riuscì a ottenere in patria il favore della maggioranza.

Sappiamo che tra i padri di Nicea furono soltanto sei gli occidentali presenti e tra di essi figura Ceciliano. La comunità *Catholica* africana aveva bisogno di credito internazionale, perché – notava Girolamo – il donatismo aveva irretito (*decepit*) «quasi tutta l’Africa e soprattutto la Numidia»⁶. La condizione minoritaria è stigmatizzata da un inciso del concilio di Cartagine del 345-348, laddove un vescovo lamentava di essere considerato in città come un patrigno, mentre il rivale donatista era considerato come vero padre⁷.

² Per la bibliografia secondaria cf. D. FIOCCO, «*Spiritualis amoris vinculum*». *Testimonianze di collegialità episcopale nell’epistolario agostiniano*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2020, 85-148.

³ Cf. *Epistula ad catholicos de secta donatistarum* 2.2, M. PETSCHENIG (hrsg.), *CSEL* 52, Wien-Leipzig 1909, 232.

⁴ «[...] catholicorum ibi paucitas erat, ut nullus eis panem coqueret [...]» (AUGUSTINUS, *Contra litteras Petiliani* 2.83.184, *CSEL* 52, 114).

⁵ OPTATUS MILEV., *De schismate donatistarum* I.19.4, M. LABROUSSE (éd.), *SC* 412, Du Cerf, Paris 1995-1996, 214.

⁶ HIERONYMUS, *De viris illustribus* 93, *PL* 23, 734.

⁷ Cf. CONC. CARTHAGINENSE SUB GRATO a. 345-348, *can.* 12, C. MUNIER (ed.), *CCL* 149, Brepols, Turnhout 1974, 9.

La *défaillance* del primate Restituto

La *Catholica* africana ricompare sulla scena internazionale nel giugno 359, quando il vescovo Restituto di Cartagine rappresentò gli africani al sinodo occidentale di Rimini e ne fu il presidente. In questa veste dovette mettersi in cammino verso la corte di Costantinopoli, dove però la delegazione occidentale fu preceduta dalla controparte antinicena. Tradotti in Tracia, Restituto e gli altri furono indotti a sottoscrivere la formula di Nike, che proscriveva il termine οὐσία e definiva il Figlio ὁμοιος κατὰ τὰς γραφάς⁸. La *défaillance* di Restituto, taciuta nella storia ecclesiale africana⁹, non passò inosservata: Atanasio chiese agli africani di tornare al *Credo* niceno¹⁰.

In seguito due africani, Felice e Numidio, vennero delegati al concilio di Aquileia del 3 settembre 381, dove condannarono «coloro che dissentono contro la verità del sinodo niceno»¹¹. E, quasi a scusare la caduta di Restituto, Felice asserì:

«Se qualcuno negherà il Figlio di Dio, e negherà che egli è sempiterno e coeterno, non lo condanno soltanto io legato di tutta la provincia d’Africa, ma lo condanna anche tutto il *chorus* dei vescovi, che mi ha mandato a questo santissimo concilio, come anche prima lo ha condannato»¹².

A Restituto successe Ciro, che nel 382 fu a Roma insieme all’arcidiacono Aurelio, il futuro vescovo della rinascita cattolica: la notizia – data da

⁸ Cf. SULPICIOUS SEV., *Chronica* 2.41-44, G. DE SENNEVILLE-GRAVE (éd.), SC 441, Paris 1999, 319-329; HILARIUS PICT., *Fragmenta historica*, A.V.2, A. FEDER (hrsg.), CSEL 65, Wien-Lipsia 1916, 85-86.

⁹ Cf. A. PINCHERLE, *L’arianesimo e la chiesa africana nel IV secolo*, in *Bilychnis* 25 (3/1925) 105-106.

¹⁰ Cf. ATHANASIOS, *Epistula ad Afros*, H.G. OPITZ (cur.), *Athanasius Werke* II, Berlin-New York 2002, 322-339.

¹¹ «Felix et Numidius legati Afrorum dixerunt: Arrianae haeresis secta, in qua Palladius in Aquileiensi synodo declaratus est, anathema. Sed et eos qui contra ueritatem Nicaeni synodi repugnant condemnamus» (*Gesta episcoporum Aquileia aduersum haereticos arrianos* 58, R. Gryson [cur.], *SCh* 267, Du Cerf, Paris 1980, 372).

¹² «Felix episcopus et legatus dixit: Si qui Filium Dei negauerit sempiternum et coaeternum negauerit, non solus ego legatus totius Africanae prouinciae damno, sed et cunctus chorus sacerdotalis qui ad hunc coetum me sanctissimum misit etiam ipse ante damnauit» (*Gesta episcoporum Aquileia aduersum haereticos arrianos* 16, *SCh* 267, 340).

Girolamo in una lettera scoperta nel 1975, confluita nella raccolta agostiniana¹³ – lascia ipotizzare che la trasferta sia coincisa con il sinodo romano, convocato da Damaso dopo il concilio di Costantinopoli. Allora «l’Africa ritrovò concretamente ed esplicitamente la comunione romana dopo la scomparsa di Restituto [...] Ciro è il vescovo della riconciliazione»¹⁴.

Il 16 giugno 390 il vescovo Geneclio radunò a Cartagine un concilio plenario, che si aprì con la proclamazione della fede nicena: «Ut Trinitas et credatur et praedicetur»¹⁵.

Il concilio di Ippona del 393

Il successivo concilio africano si tenne a Ippona l’8 ottobre 393. Nell’occasione il discorso inaugurale venne affidato al presbitero Agostino: il vescovo Valerio rinunciava alla sua prerogativa in favore del collaboratore, che propose una rilettura del *Credo* niceno, poi pubblicata come *De fide et symbolo*. Di questa *disputatio* – com’è indicata dall’autore nelle *Retractationes*¹⁶ – colpisce la nitida coscienza del problema che tormentò la chiesa tra i due primi concili, l’equidistanza dall’errore ariano come dalla deriva monarchiana; ma non è gran cosa, trattandosi di un testo del 393. Dice Agostino:

«Da questa fede cattolica [...] sono esclusi anche coloro che dicono che il Figlio è il medesimo del Padre (*qui eundem dicunt Filium esse qui Pater est*). [...] Sono esclusi anche coloro che dicono che il Figlio è una creatura, sebbene non come le altre. Per quanto eminente concepiscano questa creatura, se è una creatura, è stata fatta e prodotta. Noi invece crediamo in colui per mezzo del quale tutte le cose sono state fatte e non in colui per mezzo del

¹³ «[...] cum sancto episcopo ac beatae memoriae Cyro, Carthaginiensis Ecclesiae [nunciauit] sacerdotem Romam legatum fuisse directum» (AUGUSTINUS, *Epist.* 27*.I.2, J. DIVJAK [cur.], CSEL 88, Wien-Leipzig 1981, 131).

¹⁴ CH. PIETRI, *Les lettres nouvelles et leurs témoignages sur l’histoire de l’Église romaine et des ses relations avec l’Afrique*, in C. LEPELLEY (éd.), *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak: communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982*, Ét. Augustiniennes, Paris 1983, 349.

¹⁵ CONC. CARTH. a. 390, can. 1, CCL 149, 12.

¹⁶ AUGUSTINUS, *Retractationes* I.17, A. MUTZENBECHER (ed.), CCL 57, Brepols, Turnhout 1984, 52.

quale sono state fatte le altre cose (*in eum credimus per quem facta sunt omnia, non in eum per quem facta sunt cetera*)»¹⁷.

Di questo concilio ci sono pervenuti 37 canoni, poco dopo raccolti nel *Breviarium Hipponense*, che si apre così: «Nicaeni concilii professio fidei recitata et confirmata est quae ita se habet. Credimus in unum Deum...»¹⁸.

L'ordinazione irregolare di Agostino

Due o tre anni dopo, il vescovo Valerio designò Agostino come *coepiscopus*, una sorta di coadiutore con diritto di successione. Fu un'ordinazione irregolare, perché il predecessore era in carica; il biografo Possidio, pur soggiungendo che Agostino «recusabat», riconosce che questo avveniva «contra morem Ecclesiae suo vivente episcopo»¹⁹. Trent'anni dopo, il 26 settembre 426 – sapendo che «dopo la morte dei vescovi le chiese sono abitualmente turbate da individui ambiziosi e litigiosi»²⁰ – l'anziano Vescovo di Ippona fece designare come suo successore il presbitero Eraclio, senza farlo consacrare. Ammetteva di essere stato «ordinato vescovo quando era ancora vivo il vegliardo Valerio, padre e vescovo mio di santa memoria, e occupai la cattedra insieme con lui; ma né io né lui sapevamo che questo era proibito dal concilio di Nicea»²¹.

Stricto sensu il concilio proibiva che vi fossero «due vescovi nella stessa città»²²; il divieto di ordinare un nuovo vescovo, vivente il predecessore, era logica conseguenza. Fu il sinodo antiocheno del 327 a vietare a un vescovo

¹⁷ «Hac igitur fide catholica et illi excluduntur qui eundem dicunt filium esse, qui pater est [...] excluduntur etiam illi qui creaturam esse dicunt filium, quamvis non talem, quales sunt ceterae creaturae. quantacumque enim creaturam dicant, si creatura est, condita et facta est [...] nos autem in eum credimus per quem facta sunt omnia, non in eum per quem facta sunt cetera» (ID., *De fide et symbolo* 4.5, J. ZICHA [hrsg.], CSEL 41, Wien-Leipzig 1900, 8-9).

¹⁸ *Breviarium Hipponense, Symbolum*, CCL 149, 30.

¹⁹ «[...] omnibusque audientibus gratulantibus, atque id fieri perficique ingenti desiderio clamantibus, episcopatum suscipere contra morem Ecclesiae suo vivente episcopo presbyter recusabat» (POSSIDIUS, *Vita Augustini* 8.3, W. GEERLINGS [hrsg.], *Augustinus Opera-Werke* n. o, Schönningh, Paderborn 2005, 40).

²⁰ AUGUSTINUS, *Epist.* 213.1, A. GOLDBACHER (hrsg.), CSEL 57, Wien 1911, 373-374.

²¹ ID., *Epist.* 213.4, CSEL 57, 376.

²² CONC. NICAENUM I, *can.* 8, COD 10.

di consacrare il suo successore²³. Ma è lecito dubitare che questi canoni fossero noti in Africa.

Per esempio, in una lettera del 400 ca., Agostino accenna all'usanza di pregare in piedi durante la cinquantina pasquale, ma ignora se sia o meno usanza universale²⁴; non ha quindi presente il ventesimo canone di Nicea²⁵. Anche la trasmissione degli atti sinodali – come vedremo – soggiaceva a qualche criticità.

L'approccio dei donatisti

E i donatisti stavano a vedere? È singolare un episodio narrato da Agostino, relativo al periodo in cui l'episcopato cattolico cercava di incoraggiare il rientro dei donatisti tramite dispute pubbliche. Nell'estate del 395, il vescovo di Ippona e l'amico Alipio furono a Thubursicu Numidarum, a una giornata di cammino da Tagaste. Qui si indisse un incontro con il vescovo donatista Fortunio, davanti a spettatori «accorsi alla discussione come si va a teatro, come per assistere a uno spettacolo piuttosto che a un dibattito religioso sulla salvezza cristiana»²⁶. Nella lettera si intravedono le strategie di dialoghi interconfessionali, contrassegnati da reciproca diffidenza, mentre i presuli tentavano di moderare gli spettatori e il dibattito assumeva le sfumature di un *talk-show*²⁷.

Con la soddisfazione di chi aveva messo in scacco il contendente, Agostino racconta di come Fortunio decantasse l'estensione della comunione donatista. Gli chiesero di esibire le «epistulas communicatorias»²⁸ e Fortunio annunciò un documento comprovante la comunione con le chiese

²³ Cf. CONC. ANTIOCHENUM a. 341 [327?], *can. 23*, in *Mansi II*, 1317.

²⁴ Cf. AUGUSTINUS, *Epist.* 55.17.32, A. GOLDBACHER (hrsg.), *CSEL 34/2*, Wien-Leipzig-Praga 1898, 207; ID., *Epist.* 55.19.35, *CSEL 34/2*, 209.

²⁵ Cf. CONC. NICAENUM I, *can. 20*, *COD 16*.

²⁶ «[...] magis ad spectaculum quasi altercationis nostrae prope theatrica consuetudine quam ad instructionem salutis Christiana deuotione conuenerant» (AUGUSTINUS, *Epist.* 44.1.1, *CSEL 34/2*, 110).

²⁷ Cf. ID., *Epist.* 44.1.1, *CSEL 34/2*, 110.

²⁸ «Hic primo adserere conatus ubique terrarum esse communionem suam. Quaerebam, utrum epistulas communicatorias, quas formatas dicimus, posset, quo uellem» (ID., *Epist.* 44.2.3, *CSEL 34/2*, 111).

orientali e altre dell'orbe²⁹: era un *volumen* del concilio di Serdica del 343, in cui era dichiarata la comunione dei sinodali con «i vescovi africani che erano della comunione di Donato»³⁰. Alipio e Agostino ricordavano come il fronte antinicensino avesse tentato di unirsi ai donatisti³¹: infatti figurava anche la condanna di Atanasio e di papa Giulio tra i decreti di quel concilio³², che per Agostino «apud nos constitit Arrianorum fuisse concilium»³³.

Canoni da verificare

Nella ricezione del concilio si posero anche dubbi sull'autenticità dei documenti³⁴. Nel 418 un anonimo vescovo della Bizacena, accusato di malversazione, venne inquisito in un sinodo provinciale, durante il quale i prelati interpellarono anche laici esperti di questioni finanziarie. Il condannato, anziché appellarsi al «plenarium totius Africae Concilium»³⁵, ricorse a Roma.

Simile è il caso di Apiario, prete che era stato scomunicato dal vescovo per imprecisati misfatti e che papa Zosimo assolse e rinviò in Africa, scortato da prelati italici³⁶. Forse irritato per lo scacco subito pochi mesi prima, quando fu costretto a promulgare l'*Epistula Tractoria* che metteva un punto sulla dottrina di Pelagio³⁷, Zosimo voleva una rivincita: rimproverò i vescovi Bizaceni per la procedura adottata nell'inquisizione dell'anonimo

²⁹ «[...] saltem probaretur usque ad illa tempora Donatistas cum orientalibus ecclesiis ceterisque orbis partium in unitate mansisse» (ID., *Epist.* 44.3.5, *CSEL* 34/2, 113).

³⁰ ID., *Epist.* 44.3.6, *CSEL* 34/2, 113-114.

³¹ «[...] audieramus Arrianos, cum a communione catholica discrepassent, Donatistas in Africa sibi sociare tentasse, ad aurem mihi hoc ipsum frater Alypius suggestit» (ID., *Epist.* 44.3.6, *CSEL* 34/2, 114).

³² «[...] accepto ipso uolumine eiusdem concilii statuta considerans legi Athanasium episcopum Alexandrinum catholicum [...] et Iulium ecclesiae Romanae episcopum nihilo minus catholicum illo concilio Serdicensi fuisse inprobatos» (ID., *Epist.* 44.3.6, *CSEL* 34/2, 114).

³³ ID., *Epist.* 44.3.6, *CSEL* 34/2, 114.

³⁴ Si riprende e integra parte di un precedente studio: D. FIOCCO, *Autonomia e comunione negli antichi sinodi africani (secoli III-V)*, in *Studia patavina* 68 (2021) 39-51.

³⁵ AUGUSTINUS, *Retractationes* I.17, *CCL* 57, 52; cf. ID., *Epist.* 215.2, *CSEL* 57, 389-390.

³⁶ Cf. CONC. CARTH. a. 419, *Commonitorium papae Zosimi*, *CCL* 149, 90-91.

³⁷ Cf. *DH* 231.

vescovo, giudicato da un collegio in cui sedevano laici³⁸; pretese che fosse riconosciuto il diritto di appello a Roma nelle *causae maiores* dei vescovi; a sostegno di ciò, invocava canoni che riteneva scaturiti da Nicea, ma che non figuravano nelle raccolte degli africani³⁹. Questi transitoriamente accettarono, riservandosi però di richiedere alle chiese orientali i testi autentici del concilio⁴⁰.

Nel concilio plenario del 25 maggio 419, si risolse la questione di Apiario con il compromesso di passare in un'altra diocesi. E vennero inviati emissari in Oriente a richiedere copie autentiche dei canoni di Nicea⁴¹. Così fu evidente che le norme prodotte dalla legazione romana erano state interpolate con testi del concilio di Serdica⁴². A fine novembre del 419 gli africani inviarono a papa Bonifacio una nota:

«Noi crediamo, con l'aiuto della misericordia del Signore Dio nostro, che mentre la tua Santità presiederà la chiesa di Roma, noi non dovremo più patire siffatte angherie e che verso di noi saranno usate quelle maniere che sarebbero dovute anche se non le reclamassimo; con la fraterna carità che ti donò l'Altissimo pure tu stesso comprendi che vanno osservate, se non altrimenti prevedano i canoni del concilio di Nicea»⁴³.

Qualche anno dopo Apiario, nuovamente scomunicato, riparò ancora una volta presso papa Celestino.

³⁸ Cf. ZOSIMUS, *Epistula episcopis per Byzacium constitutis*, PL 20, 683–686.

³⁹ «cum inspiceremus graeca exemplaria huius synodi Nicaeni, ista ibi nescio qua ratione minime inuenimus» (CONC. CARTH. a. 419, *Commonitorium*, CCL 149, 91).

⁴⁰ «nos seruatuos profitemur quod in Nicaeno concilio constitutum est [...] Ista nos tamen paulisper seruatuos [...] donec integra exemplaria ueniant, profitemur» (CONC. CARTH. a. 419, *Commonitorium*, CCL 149, 91).

⁴¹ «[...] uenerabilibus uiris Antiochenae et Alexandriae sed et Constantinopolitanae ecclesiarum episcopis scribere uestra beatitudo dignetur, ut exemplaria uerissima concilii Nicaeni dirigant sub adstipulatione litterarum suarum [...]» (CONC. CARTH. a. 419, *Commonitorium*, CCL 149, 94).

⁴² Cf. CONC. SERDICENSE a. 343, *can. 3. De primatu Romani Pontificis*, DH 133–135.

⁴³ «Sed credimus, adiuuante misericordia Domini Dei nostri, quod tua sanctitate Romanae ecclesiae praesidente, non sumus iam istum tyfum passuri, et seruabuntur erga nos quae nobis etiam non dissertibus custodiri debeant; cum fraterna caritate secundum sapientiam atque iustitiam quam tibi donauit Altissimus etiam ipse perspicias esse seruanda – nisi forte aliter se habeant canones concilii Nicaeni» (CONC. CARTH. a. 419, *Epistula ad Bonifatium papam 26 maii 419*, CCL 149, 159–160).

Un'altra delegazione romana venne a Cartagine a sostenere le ragioni di Roma presso gli africani, radunati nel 424-425. Dopo tre giorni di discussioni, Apiario ammise le sue colpe, ottenendo le scuse della delegazione papale⁴⁴. Gli africani chiesero al papa di rispettare la loro autonomia, «di non riammettere d'ora innanzi alla comunione ecclesiale quanti sono stati da noi scomunicati, poiché così la Santità tua potrà verificare essere stato definito dal concilio di Nicea»⁴⁵, per il quale «chi è stato scomunicato da alcuni non sia accolto da altri»⁴⁶; inoltre «i decreti di Nicea affidarono ai vescovi della metropoli sia i chierici di grado inferiore, sia gli stessi vescovi»⁴⁷. Ormai i canoni di Nicea erano stati recepiti e venivano usati per far valere le proprie ragioni di fronte alla *Sedes Apostolica*.

Questa vivacità dell'antica Africa cristiana non ha avuto seguito. Nel 430, mentre Agostino moriva, l'assedio dei Vandali chiudeva una pagina di storia ecclesiale. In seguito nulla poté essere come prima: i cattolici patirono la persecuzione dei sovrani nuovi arrivati, di fede ariana, e la loro presenza comportò la rediviva coesistenza di due chiese parallele⁴⁸.

Conclusiones

Questa rassegna storica dà atto della complessità della ricezione del primo concilio nelle chiese africane, che sembrano marginali rispetto ai grandi percorsi della crisi ariana, ma non furono estranee al dibattito. Oltre a una progressiva assimilazione delle delibere conciliari, si è evidenziato il franco confronto con la Sede Apostolica, di fronte alla quale i vescovi africani rivendicarono la propria autonomia, proprio invocando i canoni di Nicea.

⁴⁴ «[...] repente in confessionem cunctorum obiectorum flagitiorum dolosus erupit et tandem de omnibus incredibilibus opprobiis ultroneus se ipse conuicit» (CONC. CARTH. a. 424-425, CCL 149, 170).

⁴⁵ «nec a nobis excommunicatos in comunione ultra uelitis excipere» (CONC. CARTH. a. 424-425, *Epistula concilii africani ad papam Caelestinum*, CCL 149, 171).

⁴⁶ CONC. NICAENUM I, *can. 5*, COD 8.

⁴⁷ «[...] quia et nulla patrum definitione hoc ecclesiae derogatum est Africanæ, et decreta Nicaena, siue inferioris gradus clericos siue ipsos episcopos suis metropolitanis apertissime commisserunt» (CONC. CARTH. a. 424-425, *Epistola concilii africani ad papam Caelestinum*, CCL 149, 171).

⁴⁸ Cf. Y. MODÉRAN, *Une guerre de religion: les deux Églises d'Afrique à l'époque vandale, in L'Afrique vandale et byzantine. 2^e partie, Antiquité Tardive* II (2003) 21-44.

Louis Duchesne evidenziò che «soltanto in Africa l'Occidente vide prosperare un'istituzione analoga a quella dei patriarcati greci, un'autorità ecclesiastica superiore a quella dei metropolitani e dei concili provinciali»⁴⁹. È l'originale contesto in cui avvenne la ricezione del simbolo e dei canoni niceni.

DAVIDE FIOCCO

docente di Patrologia

Istituto superiore di Scienze religiose "Giovanni Paolo I"

Belluno-Feltre, Treviso, Vittorio Veneto

⁴⁹ Cf. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*. III, Ed. Fontemoing, Paris 1910, 675.

«*Velut uno cunctorum ore et corde*» (Rufino, HE I,5)
Il concilio di Nicea nel racconto di Rufino (HE I,1-6)

GIUSEPPE LAITI

Il racconto dei fatti che costituiscono il concilio di Nicea apre quanto Rufino aggiunge di suo alla versione latina della *Storia ecclesiastica* di Eusebio, divenendo “fonte” per gli storici successivi (Socrate e Sozomeno). Per il suo originale apporto Rufino dichiara di servirsi di *maiorum litterae* e di *nostra memoria* (HE, prologo). L’aquileiese sembra approssicare la questione ariana come tensione tra la *simplicitas fidei*, rinvenibile nella testimonianza dei confessori, di cui adduce un esempio, e la *calliditas* dell’*ars dialectica* propria dei “filosofi”. Si tratta della tensione tra la fede professata nel battesimo e il quadro culturale dell’epoca. Tale tensione chiede alla prima di oltrepassare il rischio della *imperitia* per non venire deformata dalle insidie della seconda, approdando a una associazione coerente di *virtus Spiritus et verba*, tale da consentire alla fede di esprimersi nella *communio ecclesiarum uno cunctorum ore et corde*.

«*Velut uno cunctorum ore et corde*» (Rufin, HE 1,5). *The Nicaea Council in Rufin’s tale (HE I,1-6)*. Rufin’s report on Nicaea Council is a contribution to the Latin version of Eusebius’s *Historia Ecclesiastica* and a source for the following historians (i.e. Socrates, Sozomenos). In his original contribution Rufin uses *maiorum litterae* and *nostra memoria* (HE, Prol.). He seems to feel the Arian crisis as a tension between *simplicitas fidei* (observed in the confessor’s commentaries) and the *calliditas* of *ars dialecticae* (characteristic of philosophers). It is the tension between the declared baptismal faith and the cultural context of the time. This issue asks the former to go beyond the risk of *imperitia* in order to prevent the risks of the latter. Thus, it forms a coherent bond between *spiritus* and *verba* allowing the faith to express in *communio ecclesiarum uno cunctorum ore et corde*.

Il racconto dei fatti che riguardano l’insorgere della controversia ariana e lo svolgersi del concilio di Nicea apre quanto Rufino aggiunge di suo alla versione latina della *Storia ecclesiastica* di Eusebio, che aveva concluso la sua narrazione con la celebrazione della *pax constantiniana*¹. L’autore riprende

¹ HE I,1-6 è oggetto di diversi studi, sia nel quadro della storiografia antica sia nelle

appunto la narrazione dai *tempora Constantini* facendola giungere fino *ad obitum Theodosii Augusti* (HE I, prol.). F. Thelamon ha osservato che questo contributo costituisce la prima storia della chiesa del secolo IV redatta in latino; per l'autore, che dichiara di utilizzare come fonti *maiorum litterae* e *nostra memoria* (HE I, prol.), si tratta in buona parte di una storia che gli è appena alle spalle, anzi che in parte gli è contemporanea². Rufino riceve il battesimo poco meno che trentenne attorno al 370 e la sua Aquileia portava notizia del passaggio di Atanasio attorno al 342/43. Dall'onda lunga del dibattito ariano fu raggiunto nel suo soggiorno in Egitto, dove ricorda di essere stato tra gli uditori di Didimo (HE II,7) e poi, a partire dal 380, a Gerusalemme.

Le peculiarità del racconto di Rufino

La prefazione si incarica di ricordarci le circostanze e le ragioni di questa storia della chiesa: Rufino si trova ad Aquileia attorno al 402-3 e il vescovo Cromazio gli chiede di rendere accessibile in latino la *Storia* di Eusebio come aiuto ai cristiani che si trovano a vivere una condizione precaria dovuta alla pressione dei goti di Alarico. La storia, documentando le prove attraverso cui la chiesa è passata e la guida provvidenziale di Dio, è in grado di medicare le ansie e le difficoltà del presente. Riconoscendosi dentro un percorso che ha Dio alla guida, i cristiani sapranno meglio interpretare il senso degli eventi in cui si trovano coinvolti. Secondo questa prospettiva Rufino aggiunge «come frutto del proprio lavoro» ai «pani» di Eusebio i suoi due «piccoli pesci» (HE, prol.).

indagini circa le fonti di Nicea; specificamente vi ha dedicato attenzione più volte Françoise Thélamon interessata alle peculiarità della narrazione rufiniana. Su un punto di particolare interesse è intervenuta M. VERONESE, *Pro verbis virtus*, in M. GIROLAMI (cur.), *L'Oriente e l'Occidente. L'opera di Rufino di Concordia*, Morcelliana, Brescia 2014, 213-228. Sul quadro interpretativo proposto da Rufino, ossia il contrasto tra *confessio* e *dialectica* si possono vedere le considerazioni di B. LANÇON, *Christianisme et rhétorique. Philosophes, évêques et vocabulaire au concile de Nicée*, in Y. MORAND (éd.), *Maîtrise du monde ou maîtrise de soi?* UBO, Brest-Doulas 2009, 56-59.

² F. THELAMON, *Une oeuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée: l'Histoire Ecclésiastique de Rufin*, in *Aquileia nel IV secolo*, Antichità Altoadriatiche XXII (1982) vol. I, EUT, Trieste 1982, 255-271, qui 258-259.

Rufino scrive a circa 80 anni dai fatti di Nicea, è al corrente dei dibattiti che ne sono seguiti, ne conosce i protagonisti principali, da Atanasio ai cap-padoci. Si mostra ben informato circa il coinvolgimento di Ilario (HE I,32). Di Eusebio di Cesarea, in primo piano a Nicea, tornando in Occidente da Gerusalemme, porta con sé la *Storia ecclesiastica*. Tutti costoro vanno riconosciuti tra i *maiores* di cui dice di aver consultato le *litterae* per redigere il suo contributo, per il quale dichiara di attenersi al criterio della «brevità» (HE I, prol.).

F. Thelamon ha studiato la tessitura che regge i sei capitoli della *narratio* ariano-nicena di Rufino: alla presentazione della tesi ariana e delle discussioni che essa suscita in Alessandria (1), segue la convocazione del concilio da parte di Costantino e il dibattito che si apre tra vescovi (2). Il confronto tra la *professio fidei* di un confessore e la dialettica di un filosofo (3) emerge come momento critico risolutivo: la *simplicitas fidei* espressa attraverso una *confessio fidei* (battesimale) si impone alla *calliditas* dialettica. L'importanza dei confessori è evidenziata dallo spazio dedicato ad altri due di loro, i vescovi Pafnuzio e Spiridone, capaci di gesti apostolici, *apostolica signa*. La loro presentazione costituisce una sorta di parentesi nella narrazione dei lavori conciliari, con l'intenzione di offrirne una chiave di lettura (4-5a).

Il racconto dei lavori dell'assise conciliare riprende dopo la metà del capitolo quinto con la menzione della presenza di Atanasio e del suo apporto. Rufino sottolinea l'accuratezza del dibattito e la ripetuta convocazione di Ario. Conclude con la segnalazione della convergenza della grande maggioranza dell'assemblea (tranne 17) attorno all'adozione del termine *ὁμοούσιος* che Costantino ratifica con la sua autorità (ciò che implica l'esilio per i dissidenti). Quasi a margine Rufino annota il comportamento ambiguo di Eusebio di Nicomedia, che dopo la presa di posizione dell'imperatore, accede, portando con sé una parte dei 17 dissidenti, a una sottoscrizione di facciata. La conclusione (6) è costituita dalla formula di fede di Nicea accompagnata dagli anatematismi e seguita dai canoni. Nel seguito della sua storia Rufino riferisce tratti salienti del dibattito postniceno senza tuttavia dare conto dell'operato del Costantinopolitano I.

Rufino racconta in modo da far sentire in concilio il riflesso della persecuzione attraverso la presenza dei confessori. La discussione sollevata da Ario compromette la pace e la prosperità che l'avvento di Costantino aveva accordato alle chiese riconoscendo la "verità" attestata dai confessori. Come essi hanno custodito la fede resistendo alla persecuzione, così ora la proteggono dal rischio che essa venga falsata dalle pretese dell'arte dialettica. Se anche si valutasse come costruzione letteraria di Rufino la messa in scena

del confronto tra un filosofo e un *confessor* (non a caso anonimi), come rappresentazione scenica-simbolica del conflitto tra la *calliditas dialectica* e la *simplicitas fidei*, resta che per lui questo confronto è momento illustrativo della posta in gioco in concilio; è il suo approccio peculiare, esplicativo, al dibattito suscitato da Ario. Come accennato, segue immediatamente la presentazione del peso di altri due *confessores*, questa volta nominati, Pafnuzio, vescovo di una chiesa d'Egitto, privato di un occhio nella persecuzione, destinatario di particolare venerazione da parte di Costantino, e Spiridone di Cipro, “vescovo, profeta e pastore”.

L'approccio/interpretazione di Rufino alla questione ariana

Mentre il dibattito tra vescovi, impegnati nella discussione dall'arte dialettica di un filosofo, sembra non offrire via di uscita, un *confessor* noto per la sua *simplicitas* e *imperitia in sermone* chiede di poter prendere la parola³. Convoca il filosofo e gli propone all'assenso – *credis haec ita esse philosopho?* – una *confessio fidei*, veicolata sotto un incipit – *in nomine Iesu Christi, philosopho, audi quae vera sunt* – che la iscrive nel *traditum* della chiesa, *traditum* che l'annuncio ripropone in vista dell'adesione di fede che il battesimo sigilla – *si haec, inquit, ita esse credidisti, surge et sequere me ad dominicum et huius fidei signaculum suscipe*.

Sia la figura del *confessor* sia la *professio fidei* che egli propone meritano una attenzione precisa:

«in nomine Iesu Christi, philosopho, audi quae vera sunt:

Deus unus est, qui caelum fecit et terram

quique homini, quem de terrae limo formaverat (cf. Gen 2,7), spiritum dedit,

universa quae videntur et quae non videntur, virtute verbi sui creavit, et spiritus sui sanctificatione firmavit.

Hoc verbum ac sapientia, quem nos filium dicimus, humanos miseratus errores, ex virgine nascitur

et per passionem mortis a perpetua nos morte liberavit ac resurrectione sua aeternam nobis contulit vitam.

³ L'episodio è riportato con qualche variazione anche da Socrate (HE I,8,14-15) e Sozomeno (HE I,18,2-7), che hanno di certo Rufino come una delle loro fonti per il concilio di Nicea.

Quem et expectamus iudicem omnium, quae gerimus, esse venturum.

Credis haec ita esse, philosophe? [...]

Si haec, inquit, ita esse credidisti, surge et sequere me ad dominicum et huius fidei signaculum suscipe. [...]. Et ideo si quidem vestrum potuit in his quae dicta sunt, sentire quae sensi, credat Christo et sequatur hunc senem in quo locutus est Deus».

Questa *confessio fidei* sorprende per più ragioni e interroga sia sulla sua provenienza, sia, in modo particolare, circa la funzione che essa assolve agli occhi di Rufino nel quadro del dibattito. Alcuni tratti si possono rilevare agevolmente e sembrano deporre a favore del suo carattere arcaico:

- non contiene alcun elemento volto a illuminare direttamente la relazione del Figlio con il Padre. Evidenza che colui che il “noi” costituito dai cristiani professa come Figlio è il verbo e la sapienza attraverso cui è stato creato il cielo e la terra e l’uomo in particolare.

- Il primo articolo, a chiara intonazione monoteista – *Deus unus est* – è caratterizzato da una esplicitazione della creazione dell’uomo sulla scorta di Gen 2,7 che porta con sé la sottolineatura che tutto l’uomo, tanto la componente che viene dalla terra quanto lo spirito, è creato *virtute verbi* e reso saldo *spiritus sui sanctificatione*. Non sembra difficile riconoscerci una intonazione antignostica, tesa a fugare ogni tentazione di mettere in conto a interventi successivi la componente “fangosa” (*de terrae limo*) dell’uomo. L’espressione *spiritus sui sanctificatione firmavit* è l’unico cenno pneumatologico di questo credo. L’idea che lo spirito nella creazione dell’uomo delimita la materia dandole consistenza e “santificazione” conferma una eredità antignostica e anche antimarcionita, assicurando, grazie allo Spirito, la vocazione a salvezza della materia (Ireneo, Tertulliano).

- L’articolo cristologico attesta che il verbo/sapienza all’opera nella creazione e che *nos*, ossia i cristiani, dichiariamo figlio, mosso da misericordia, è nato dalla Vergine e mediante la passione e la risurrezione ci ha liberato dalla morte e ci ha donato la vita. L’intonazione soteriologica è ben in evidenza e potrebbe portare l’eco della omiletica quartodecimana.

- L’articolo conclusivo, dedicato all’escatologia è brevissimo, componendo strettamente il ritorno del Figlio venuto a noi, nato, morto e risorto, con il giudizio sull’intero operare degli umani.

Come ben si vede, si tratta di una *professio fidei* che si attiene del tutto al piano dell’economia, distribuita sui tre piani della creazione, dell’incarnazione del Verbo e della sua Pasqua, della ultima parusia che implica il giudizio.

L’invito ad aderire a questa fede e a trarne la conseguenza, ossia a far parte della assemblea cristiana che si riconosce nella sinassi eucaristica (*dominicum*)

a cui dà accesso il battesimo (*signaculum fidei*) lascia capire l'ambito a cui Rufino attinge la formula che mette in bocca al *confessor*: si tratta della *traditio fidei* che ha un suo luogo peculiare nello spazio battesimale. In tal modo viene richiamato l'ambito primo della fede che è appunto l'adesione all'annuncio della chiesa nel quale viene riconosciuto l'affacciarsi della parola di Dio. Di questa parola della chiesa il *senex* si presenta portatore.

In tal modo Rufino sembra voler richiamare quale debba essere il contesto in cui si è tenuti a collocarsi quando si tratta della fede. Essa non si consegna alla *calliditas dialectica* poiché le appartiene la *simplicitas* propria del rivelarsi di Dio, *simplicitas* che la *narratio* della *confessio fidei* custodisce.

In appoggio al contrappunto *simplicitas fidei-calliditas dialectica* Rufino rimanda a 1Cor 2,4. 4,20, ove l'apostolo Paolo spiega come il suo annuncio non si muove sul piano dell'abilità del discorso, ma su quello della *virtus* che lo abita, che ha nel riferimento alla croce di Cristo il suo fondamento.

Proprio delle fede è la *simplicitas* che si esprime nella *brevitas* e ha dalla sua la sanzione degli *apostolica signa*⁴. Tale fede si manifesta capace di convertire il filosofo. È tuttavia proprio la controversia ariana sembra portare alla luce una nuova istanza: anche la *simplicitas* è esposta a pericolo poiché può diventare *imperitia* come accade per i vescovi occidentali al concilio di Rimini, ove essi ignorando il senso dell'ὁμοούσιος lo respinsero immaginando in tal modo di salvaguardare la loro fede in Cristo (HE I,22), o *male credula simplicitas* raggirata dalla *versutia* degli eretici, che Ilario smaschera (HE I,32). Sicché il contrappunto *virtus-verba* viene sollecitato verso una nuova associazione virtuosa che è dato di vedere in persone come Didimo il cieco, Basilio e Gregorio nazianzeno (HE II,7). La semplicità della fede si compone con la "avvedutezza" che si fa carico di proteggerne la retta comprensione.

⁴ Sul tema della *simplicitas fidei* Rufino si espone anche nella sua *Spiegazione del Credo* 2, riservata al simbolo di fede della chiesa di Aquileia, ove non compare alcun riferimento al concilio di Nicea benché la posizione di Ario affiori più volte. Il riferimento alla fede sta insieme con *brevitas* e *sermo humilis* e rimanda alla rivelazione di Dio che traspare negli eventi della salvezza, ha carattere di assoluta gratuità e ha il suo compendio nella economia della incarnazione.

Il consenso attorno all'ὁμοούσιος e l'apporto di Costantino

Riprendendo la narrazione dello svolgersi del concilio Rufino ragguaglia circa la convergenza attorno al termine ὁμοούσιος e alla sua ratifica da parte di Costantino: *decernitur homousion scribi debere, id est eiusdem cum Patre substantiae filium confiteri, idque firmissima omnium sententia pronuntiatur* (I,5).

Pur facendo giungere la sua storia fino alla morte di Teodosio, Rufino non dedica uno spazio proprio al concilio di Costantinopoli del 381, pur ragguagliando circa l'episcopato di Gregorio Nazianzeno a Costantinopoli e la sua peripezia (HE II,9), e circa il contributo di Teodosio al bene della chiesa in Oriente (HE II,19). Non ci fornisce elementi per spiegare questo silenzio.

Conclusione

La formula *velut uno cunctorum ore et corde* con la quale Rufino trasmette l'esito del concilio ne sottolinea il valore ecclesiale tramite i rimandi mediante i quali viene formulata. L'*uno corde* rimanda a At 2,42 e l'*uno ore* a Rm 15,6, ripresi in Clemente romano 34,7 e Ireneo AH I,10,2. L'unanimità nella coerenza di intenzione e di parola è segno dell'azione dello Spirito che mantiene la chiesa nella retta *professio fidei*.

Come interpretare la lettura che Rufino fa di Nicea? Si tratta della tensione tra una fede formulata nel modo della *confessio* battesimale, mantenuta nella contestazione della persecuzione e una fede che cerca la sua intelligenza nel quadro culturale dell'epoca. Occorre mantenere ferma la *simplicitas fidei*, ancorata alla *narratio* degli eventi della salvezza che costituisce la spina dorsale del credo della chiesa. Al tempo stesso è necessario che la *simplicitas* non si trasformi in *imperitia* che impedisce di comprendere la posta in gioco nelle domande che l'intelligenza può formulare rispetto alla *professio fidei*.

La *simplicitas fidei* non è chiamata a tramutarsi nella *calliditas dialectica*, piuttosto è sollecitata a diventare "avveduta" in modo che sia custodito il mistero di Dio che il Figlio realizza per la nostra salvezza. La riflessione è chiamata ad ascoltare la *virtus* che abita l'annuncio cristiano, *virtus* che ha radice nella rivelazione di Dio, negli eventi della salvezza, in modo da concorrere a custodire la convergenza nella fede e nella testimonianza, appunto *uno cunctorum ore et corde*.

Le parole giuste servono alla fede, le consentono una semplicità avveduta, talora sono anche necessarie e occorre cercarle perché la fede non venga

impoverita dentro i confini angusti del nostro pensare al di fuori di essa, ma è saggio non invaghirsi delle parole, poiché da sole non salvano la fede che abita la trasparenza del venirci incontro di Dio negli eventi della salvezza (*simplicitas*) che l'annuncio propone e che la adesione battesimale accoglie e professa.

GIUSEPPE LAITI

docente di Patrologia

Istituto superiore di Scienze religiose "San Pietro martire"

Verona

***Parresia* laicale filonicena: il contraddittorio fra il laico Eracliano e il suo vescovo**

ALESSIO PERSIC

La traduzione della disputa fra il laico filoniceno Eracliano e il vescovo della illirica *Sirmium*, Germinio, divulga un pittoresco documento di cronaca ecclesiale – ma anche di esegesi biblica e teologia trinitaria militanti – dal quale si può ricavare la sostanza paradigmatica di episodi analoghi durante la controversia ariana specialmente in area illirica, come per esempio le contestazioni fatte da Martino da Sabaria, dove questi laici, in forza della loro “semplicità” – ovvero “rusticità” – dottrinale e di indole, si rendevano carismaticamente trasparenti di una spiritualità cristiana incompatibile con dottrine diverse dalla nicena, difesa in Aquileia – con Atanasio – dal vescovo Fortunaziano.

Pro-Nicene lay parrhesia. The dispute between the layman Heraclian and his bishop. The translation of the quarrel between the pro-Nicene layman Heraclian and Germinius bishop of the Illyrian Sirmium gives a view of militant biblical exegesis and Trinitarian theology beside being a picturesque and embarrassing document of ecclesial chronicle where we can find the paradigmatic substance of similar episodes happening in the Illyrian area during the Arian controversy. An example is the paradigmatic protest of Martin of Sabaria. Here the laypeople became charismatic witnesses of a sincere Nicene spirituality thanks to their simplicity and the rusticity of their faith and nature. This sincere Nicene spirituality is like the one defended in Aquileia by the bishop Fortunatianus with Athanasius.

Difficile sarebbe immaginare il reale svolgersi di dispute impari come quella di Martino nella sua – e nostra! – patria aquileiese¹, fra laici

¹ Vedi Sulpicio Severo, *Vita di Martino*, 6,4: «Avendo pullulato l'eresia ariana per tutto il mondo e soprattutto nell'illirico, egli si trovò pressoché solo a rintuzzare con fierissima energia la fede corrotta (*perfidiam*) dei vescovi e fu sottoposto a varie angherie: difatti fu persino battuto pubblicamente con le verghe e alla fine sforzato a uscire dalla città»; cf. Sozomeno di Gaza, *Storia della chiesa*, III 14,38-40. Vedi A. Persic, *Primordi monastici d'Occidente: Martino da Sabaria 'filosofo' illirico, 'personaggio*

niceni-atanasiani e vescovi illirici “ariani”, se invece non ne mettesse in scena una almeno la genuina vivacità stenografica dell’*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*, qui ora tradotta per intero. Fin dal 357 Sirmio, capitale illirica, era il centro operativo dell’imperatore pro-ariano Costanzo II², così che quell’anno stesso un III sinodo di Sirmio aveva rifiutato ancora lo *homooùsios*, così che nel 359 un IV sinodo di Sirmio aveva infine professato – inaccettabilmente per Nicea – un «Figlio simile al Padre in tutto, come dicono e insegnano le sante Scritture»³. Destituito il vescovo monarchiano-adozionista Fotino nel 351 dal sinodo I di Sirmio (dunque ortodosso per Ilario), gli successe uno dei padri là intervenuti, Germinio da Cizico (351-375), ariano illirico di prima generazione, ma – rispetto a Valente di Mursa e Ursacio di Singiduno – abbastanza moderato e dottrinalmente flessibile, tanto da avvicinarsi teologicamente ai niceni a fine episcopato⁴. L’*altercatio* di Germinio col laico Eracliano – suo battezzato, ma prima distintosi in contestazioni a Fotino – accade nel 366, quando a Sirmio pare già risiedesse Ambrogio come avvocato alla prefettura del pretorio⁵: vi ritornerà nel 375 anche da vescovo di Milano, per sopire, defunto Germinio, le affezioni pro-ariane rintuzzando la *parresia* “eretica” delle *virgines* e insediare il niceno Anemio⁶. Se infatti dall’*Altercatio* risalta ammirevole la *parresia* laicale di Eracliano e compagni, nondimeno si staglia l’*animus* pro-ariano della comunità di Sirmio; ciò a conferma dell’autenticità del verbale, sia pure adesso ritoccato con rinforzi biblici e letterari cristiani a pro del campione “cattolico”. E anche il ripiegamento tattico dei dissidenti, nel soverchio dell’escrazione, verso una finale resa al loro vescovo e alla sua maggioranza ha il sapore gramo della verità storica.

d’Europa’, in *Annali di scienze religiose* (n. s.) 8 (2015) 271-327.

² Vedi R. BRATOŽ, *Scontri e incontri di popoli fra Aquileia e Illirico nel tardoantico* (Studi e ricerche per la storia della chiesa in Friuli, 4), Forum, Udine 2021² (a cura di A. Persic e S. Piussi), 159-169.

³ Cf. *Ibid.*, 368 n. 180.

⁴ Cf. *Ibid.*, 357-358, 377.

⁵ Vedi PAOLINO DIACONO, *Vita di Ambrogio*, 5.

⁶ «Allorché [Ambrogio] si recò a Sirmio per ordinare vescovo Anemio, Giustina allora imperatrice, valendosi della sua autorità, e la moltitudine di gente li radunata cercarono di cacciarlo dalla chiesa perché vi fosse ordinato – non da lui, ma dagli eretici – un vescovo ariano. Mentre stava seduto nell’abside incurante del tumulto provocato dalle donne, una delle vergini ariane, più sfacciata delle altre, salì sull’abside e, afferrata la veste del vescovo, lo voleva trascinare dove stavano le donne, perché queste lo picchiassero e lo cacciassero dalla chiesa [...]» (*Ibid.*, 11).

Disputa del laico Eracliano con il vescovo Germinio di Sirmio sul Credo del Concilio di Nicea e quello degli ariani a Rimini⁷

Il fatto si è svolto nella città di Sirmio davanti al popolo tutto, il 13 gennaio, venerdì, durante il consolato di Graziano e Dagalaifo. *Portarono Eracliano, Firmiano e Aureliano fuori dalla cella davanti all'assemblea tutta: il vescovo sedeva in cattedra con tutto il clero davanti al popolo tutto e agli anziani del popolo. Germinio disse a Eracliano: «Perché mai ti sei pensato di persuadere la gente allo 'omoùsion', che gente presuntuosa ha messo insieme?». Eracliano disse: «Dunque, trecento e più ancora vescovi sono stati presuntuosi?». Germinio disse: «Ma che vuol dire 'omoùsion'?». Eracliano disse: «Tu, che predichi fra questo popolo per suscitarmi scandalo, lo sai pur parlare il greco!». | 134 | Germinio disse: «Te l'ha insegnato quel fuggiasco di Eusebio, e magari Ilario, che anche lui è venuto adesso dall'esilio?»⁸. Eracliano disse: «Io mi esprimo in base al diritto e all'autorità delle Scritture divine. Perché mi propini questa roba, per distogliermi dalla via della verità? Confrontiamoci sulle leggi di Dio! Ecco l'occasione di parlare e venire a disputa!». Germinio disse: «E tu come chi, schiavo malnato? Prete sei, o diacono?». Eracliano disse: «Né prete né diacono sono, ma, come il minimo di tutti i cristiani, parlo per la mia vita». Germinio disse: «Lo vedete, quanto parla? E nessuno gli ha strappato i denti?». Allora lo presero a botte il diacono Gioviniano e il lettore Marino. Eracliano disse: «Va tutto a mia felicità e gloria». Germinio disse: «Di', Eracliano! Io ti ho battezzato: come lo hai ricevuto da me?». Eracliano disse: «Da te l'ho avuto "nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo". E non l'ho avuto 'nel dio maggiore e nel*

⁷ Traduzione italiana del testo latino edito primamente da C.P. CASPARI, *Kirchenhistorische anecdota, nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften I: Lateinische Schriften: die Texte und die Anmerkungen*, Mallong, Oslo-Christiania 1883, 133-147 (CPL 687); cf. *PL Suppl.* I, 345-348. Si sono tenuti in conto gli emendamenti proposti da M. SIMONETTI, *Osservazioni sull'Altercatio Heracliani cum Germinio*, in *Vigiliae Christianae* 21 (1967) 39-58, lavoro d'inquadramento storico-teologico e letterario ancora valido.

⁸ Infatti Eusebio – in contatto con Atanasio già prima dell'esilio in Oriente dopo il concilio di Milano del 355 – aveva sostato a Sirmio nel 362 di ritorno a Vercelli; altrettanto era dunque successo a Ilario, patrono di Martino: *Hoc Eusebius ille exiliaticius te docuit, et Hilarius, qui nunc ipse de exilio venit*. Vedi Y.-M. DUVAL, *Aquilée et Sirmium durant la crise arienne (325-400)*, in M. MIRABELLA ROBERTI (cur.), *Aquileia, la Dalmazia e l'Illirico*, 2 (Antichità Altoadriatiche 26), Chiandetti, Udine 1985, 331-379, qui 347-354.

dio minore' – e questo creato! E così pure 'nello Spirito santo' dici...»⁹. *Germinio disse*: «Se lo Spirito non è creato, è l'apostolo Paolo a mentire, che dice: "tutte le cose sono state create per mezzo di Cristo, in cielo e | 135 | in terra, visibili e invisibili" (Col 1,16). Se dunque lo Spirito non è stato creato per mezzo di lui, dunque non sono state create neppure tutte le cose per mezzo di lui!». *Eracliano disse*: «Se lo comandi, parlo». *Germinio disse*: «Parla!». *Eracliano disse*: «È scritto nel profeta Isaia: "Ascoltami, Giacobbe, e Israele, che io chiamo: io il primo e io in eterno! E la mia mano ha fondato la terra, la mia destra ha fissato il cielo. Li chiamerò tutti e insieme si presenteranno e si riuniranno tutti e ascolteranno. Chi ha loro annunciato questo? Amandoti, ho fatto la tua volontà contro Babilonia, perché sia cavato il seme dei Caldei. Io ho parlato, io ho chiamato, io l'ho qui condotto e gli ho reso prospero il cammino. Venite vicino a me e ascoltate queste parole: non di nascosto fin dall'inizio ho parlato, né in un luogo buio della terra' (Is 45,19a); quando eran creati, io ero là. E adesso il Signore mi ha mandato, e il suo Spirito. Così dice il Signore, che te ha liberato, il Santo d'Israele: Io sono il Signore Dio, che ti ho mostrato la via su cui camminare. E se avessi ascoltato i miei comandi, sarebbero diventate come luce la tua pace e come onde del mare la tua giustizia e come grani di sabbia la tua semenza" (cf. Is 48,12-18). Di' dunque adesso tu, vescovo: di chi queste parole sono scritte?». *Germinio disse*: «Dillo tu stesso». *Eracliano disse*: «Tu bisogna che lo dica; a me invece spetta ascoltare». *Germinio disse*: «Del Padre sono scritte queste parole». *Eracliano disse*: «E il Padre da chi è stato mandato?». *Germinio rimase zitto più di un'ora*.

Eracliano disse: «È evidente che queste parole son dette del Figlio di Dio e dello Spirito del Dio vivente. Ecco: hai la Trinità comprovata, la divinità dichiarata per bocca del santo profeta Isaia». *Allora, dopo che Eracliano ebbe detto queste parole, Germinio prese a lodarlo, dicendo*: «Hai un cuore buono e sei di buona famiglia e ti conosciamo | 136 | da bambino; convertiti alla nostra chiesa!». *E a lui anche parecchi altri dicevano*: «Signore vescovo! Era proprio lui che disputava contro gli eretici del tenebroso Fotino¹⁰.

⁹ Cf. AMBROGIO DI MILANO, *I misteri*, 5,28: «Ricorda che cosa hai risposto: che credi nel Padre, credi nel Figlio, credi nello Spirito santo. Lì tu non hai: "credo nel maggiore e nel minore e nell'ultimo"».

¹⁰ L'attrattiva di Fotino gli aveva ottenuto gran seguito di fautori: contro taluni di essi doveva aver polemizzato Eracliano (qui d'accordo con Germinio), se non addirittura contro Fotino stesso, qualora ritornato a Sirmio fra gli anni 361-363 grazie all'imperatore Giuliano (cf. BRATOŽ, *Scontri e incontri di popoli*, cit., 171); peraltro, una disputa con Fotino è immaginabile anche prima del 351, immaginando allora

Come mai adesso è diventato eretico lui stesso?». *Germinio disse*: «Io ho esposto il mio credo a Eusebio e gliel'ho reso manifesto e lui ha approvato. Come il Figlio stesso di Dio dice: "il Padre, che mi ha mandato, è più grande di me" (Gv 14,28), e: "non sono venuto a fare la mia volontà, ma quella del Padre, che mi ha inviato" (Gv 6,38). Difatti, anche dello Spirito santo è scritto così: "se non me ne sarò andato al Padre mio, non verrà a voi lo Spirito Paraclito" (Gv 16,7), e: "non parla da sé. Egli riceverà del mio e lo annuncerà a voi" (Gv 16,13.14)». *E con queste parole si rivolgeva al popolo*: «Io tengo per vero un credo così: dico il Padre non nato, invisibile, immortale, senza inizio, senza fine. Il Figlio invece dico che [ha] inizio dal Padre prima dei secoli, Dio da Dio, luce da luce: ma non lo dico tale quale il Padre. Egli stesso infatti dice: "il Padre, che mi ha inviato, è più grande di me", e: "non sono venuto a fare la mia volontà, ma quella del Padre, che mi ha inviato". Lo Spirito santo lo dico principe degli angeli, degli arcangeli. Infatti, come non simile è il Figlio al Padre in tutto e per tutto, così neanche lo Spirito santo lo è al Figlio». *Eracliano disse*: «Più grande è il Padre, ma nel nome soltanto. Infatti, l'apostolo Paolo dice: "il Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio" (1Cor 1,24). Tu non credi che la potenza propria di Dio è sia Figlio di Dio sia vero Dio? Infatti, Dio è tutto potenza; altrettanto, riconosciamo che per mezzo della potenza medesima tutte le potenze sono state create. Così è infatti scritto: "dalla Parola del Signore i cieli sono stati stabiliti e dallo Spirito della sua bocca ogni loro potenza" (Sal 33,6). Devi dunque capire che |137| per mezzo di una sola potenza tutte le potenze in cielo e in terra e sotto terra esistono: per mezzo di una sola potenza sono procedute dal niente». *Germinio disse*: «Dunque, tu tale dici il Figlio, quale anche il Padre?». *Eracliano disse*: «Così è scritto nel vangelo da Giovanni; dicendo l'apostolo Filippo: "Signore, mostraci il Padre e ci basta", gli risponde Gesù: "da tanto tempo sono con voi e non mi avete riconosciuto, Filippo? Chi ha visto me, ha visto anche mio Padre" e "io e il Padre siamo una cosa sola" (Gv 10,30); "com'è che tu dici: 'mostraci il Padre'? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?" (cf. Gv 14,8-10). Devi dunque capire che tale è il Figlio, quale il Padre!». *E Germinio rimase zitto*. *Parlò però il prete Teodoro e disse*: «Sta scritto dove il Figlio di Dio dice che "del giorno e dell'ora nessuno sa, né gli angeli, né gli arcangeli, né il Figlio, ma il Padre nel suo potere li ha decisi" (cf. Mc 13,32; Mt 24,36); com'è dunque che tu dici che tale è il Figlio, quale anche il Padre?». *Eracliano disse*: «Quale Dio vai allora predicando, che non sa niente né del giorno né dell'ora?». |138| *Teodoro disse nella confusione*: «Così sta scritto...». *Eracliano*

Eracliano circa ventenne e battezzato poi adulto da Germinio.

disse: «Non hai letto che “la lettera uccide, lo Spirito vivifica” (2Cor 3,6)?». Però, appena questi si ritrovò confuso e, umiliato, rimase zitto, Agrippino disse: «È scritto nell’apostolo Paolo: “quando avrà riconsegnato il regno a Dio e Padre, quando avrà annientato ogni principato e ogni potestà e potenza, occorre che egli regni finché metta tutti i nemici sotto i suoi piedi” (1Cor 15,24-25): “tutto, infatti, ha sottoposto ai suoi piedi” (1Cor 15,26b); “ultima nemica sarà distrutta la morte” (1Cor 15,26a). “Dicendo però che tutto gli è stato sottoposto, è chiaro che lo è tranne chi tutto gli ha sottoposto. Quando poi tutto gli sarà stato sottoposto, allora sì che anche il Figlio stesso sarà sottoposto a chi tutto gli ha sottoposto, affinché Dio sia tutto in tutti” (1Cor 15,26c-28). Come puoi dunque tu dire che tale è il Figlio, quale anche il Padre?». Eracliano disse: «Se bisogna capire così come dici tu, allora Dio ancora serba il suo essere per la fine del tempo futuro: difatti, adesso non è. Se così infatti è scritto: “affinché Dio sia tutto in tutti” (1Cor 15,28c) [...] |139|. Vuoto è allora il tuo credo? Inutilmente confidi, tu che vai predicando Dio prima del tempo? Com’è? Chiedo a te: unica è la divinità, o due?». Agrippino disse: «È unica». Eracliano disse: «Hai detto bene. Dunque, la divinità che è sottoposta non è già la divinità del Padre?». Ma quello disse: «Tu neghi che il Figlio è sottoposto al Padre?»¹¹. Eracliano disse: «Per sua volontà, non per necessità. Ad esempio, infatti, per sua volontà lavò anche i piedi dei suoi discepoli. Infatti, anche in un altro passo è scritto: “lo spirito dei profeti è sottoposto ai profeti” (1Cor 14,32). E allora, giacché è scritto, i profeti sono più grandi dello Spirito divino di Dio? Infatti, anche in un altro passo l’apostolo Paolo dice a Timoteo: “ogni scrittura ispirata da Dio è utile per insegnare” (2Tim 3,16), per fortificare. Come dunque voi potete dire che il Figlio è una creatura, e poi dire che parla per mezzo dei profeti, e il Paraclito (che significa avvocato) per mezzo degli apostoli? Se dunque parla il Figlio – costituito Dio prima dei secoli, come dite voi – [e se] lo Spirito santo è stato creato per mezzo di lui, allordunque la Scrittura non è tutta ispirata da Dio. E che cosa faremo allora della moltitudine di così tante testimonianze? Per prima quella del profeta Isaia che dice: “chi esporrà la sua progenie?” (Is 53,8). Infatti, anche l’evangelista Giovanni dice: “in principio c’era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio” (Gv 1,1). Il Verbo di Dio può forse venir creato? Se c’è il Verbo,

¹¹ Cf. AMBROSIASTRO, *Questioni del V. e N. T. (Append.)*, N. T., 78,2: «È necessaria una spiegazione, affinché non si neghi che il Figlio è sottoposto al Padre e nondimeno si dica che possiede un regno eterno».

dev'esserci anche chi ha il Verbo stesso!¹² Infatti, anche dello Spirito santo l'apostolo Paolo dice: "nessuno vede ciò che è in Dio se non lo Spirito di Dio" (1Cor 2,11b), "che anche scruta le profondità di Dio" (1Cor 2,10b). | 140 | Chi è dunque questo Spirito, che conosce ciò che è in Dio? Non sarà presso Dio? Anche se è scritto in Isaia: "chi ha conosciuto il pensiero del Signore? o chi ne è stato consigliere?" (Rm 11,34; cfr. Is 40,13)? Se è creato lo Spirito di Dio, pure Questi stesso sarà allora stato in qualche momento privo dello Spirito, mentre nell'apostolo Paolo è pur scritto: "noi non abbiamo ricevuto lo spirito di questo mondo, ma lo Spirito che esce da Dio" (1Cor 2,12a)». E di nuovo dice: voi che "siete una lettera del Cristo", "scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivo" (2Cor 3,3a). E di nuovo dice: "il Signore è lo Spirito; e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà" (2Cor 3,17), c'è Dio». *A queste parole Agrippino si ritirò. Germinio disse: «Vedete come bestemmia costui, che dice Dio lo Spirito santo, benché sia scritto "che nessuno può dire Signore Gesù se non nello Spirito santo" (1Cor 12,3). Infatti anche Davide dice: "siedi alla mia destra, fino a che io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi" (Sal 110,1)». Eracliano disse: «Già poco prima ho detto: per sua volontà, non per necessità! Infatti, anche del Figlio è scritto: "io vado al Dio mio e al Dio vostro e al Padre mio e al Padre vostro" (Gv 20,17). E in altro passo dice: "ti rendo lode, Signore, | 141 | Padre del cielo della terra" (Mt 11,25b; Lc 10,21). E dunque, allora, non è Signore e Dio il Figlio di Dio, che ha detto il Padre Signore e Dio? Già che dunque sono queste le cose scritte, non arrossite a pur dirlo Signore e Dio. Perché dunque ti vergogni a dire Dio lo Spirito santo, se è scritto: "Dio è Spirito" (Gv 4,24), che se un uomo l'avrà bestemmiato non gli sarà perdonato né qui né nel futuro (cf. Mt 12,31,32; Mc 3,29 e Lc 12,10)? Meno dura sarà per Sodoma e Gomorra che per costoro che peccano verso lo Spirito santo (cf. Mt 11,24). E infatti che lo Spirito santo sia Dio lo disse l'apostolo Pietro, dicendolo a Anania e a sua moglie Safira, che imbrogliarono sul prezzo del campo che vendettero; e a quel punto disse Pietro a Anania: "chi ti ha convinto a mentire allo Spirito santo? Non hai mentito a un uomo, ma a Dio!"* E all'istante crollò a terra e morì (cf. At 5,1-5)». *Germinio disse: «In che modo lo Spirito santo è Dio, se in Geremia è scritto: "questi è il Dio nostro e un altro non potrà essere stimato tale, tranne | 142 | lui. Lui ha scoperto la via tutta della scienza e l'ha data al suo servo Giacobbe e a Israele, suo amato. Dopo di che apparve sulla terra e visse insieme con gli uomini" (Bar. 3, 36-38 Vulg.)?»*. *Eracliano disse: «Per ignoranza,*

¹² *Si verbum, et cui est ipsum verbum*. Cf. FORTUNAZIANO DI AQUILEIA, *Commenti ai Vangeli, Pref.* (f. 87v): «dall'ingenerato Padre nato, e non creato, come si sforza di asserire l'eresia ariana».

ma hai parlato bene: davvero profetò che era Dio e che visse insieme con gli uomini. Infatti, perché tu sappia che il Padre è nel Figlio e il Figlio nel Padre insieme con lo Spirito santo, devi capire che tranne questa Trinità altro Dio non c'è da temere, adorare e venerare». *Germinio disse*: «Dunque, il Cristo è un fratello per il Paraclito, lo Spirito santo?». *Eracliano disse*: «Non così crediamo. Così infatti, come uno solo è il Padre, uno solo è sia il Figlio sia lo Spirito santo, ma una sola la loro forza. Infatti, pure tre, sono uno solo». *Germinio disse*: «Da dove lo provi?». *Eracliano disse*: «Per mezzo dell'apostolo Paolo». *Germinio disse*: «Ciò dov'è scritto?». *Eracliano disse*: «In Efesini». *Germinio disse*: «Leggi!». | 143 | *Eracliano disse*: «“C'è un unico corpo e un unico Spirito, così come pure siete stati chiamati in un'unica speranza, quella della vostra vocazione. C'è un unico Signore, un'unica fede, un unico battesimo, un unico Dio Padre di tutti, che è sopra tutti e in tutti noi” (Ef 4,4-6)».

Germinio disse: «Eracliano, come articoli il credo?». *Eracliano disse*: «Infatti, “quando il raggio è emesso dal sole, è parte di un tutto; ma il sole sarà nel raggio, perché il raggio è del sole e la sostanza non si suddivide, ma si estende, come lume acceso da lume. Rimane | 144 | integra, senza diminuzione la materia [d'origine], anche se tu ne abbia ricavato più propaggini della sua stessa qualità. Così, anche ciò che da Dio è provenuto è Dio e Figlio di Dio e entrambi un'unica cosa. Così è anche dello Spirito santo e di Dio. Egli fece dunque un grado differente per misura, ma non una differente condizione, donde non si staccò, ma straboccò. | 145 | Perciò, il Figlio stesso di Dio – come già sempre si predicava – discese in una vergine e presa forma di carne nel suo utero, nasce uomo commisto a Dio. La sua carne, costruita dallo Spirito, nasce, cresce, ci parla ed è il Cristo”¹³. Questo è il mio credo».

Quando Eracliano ebbe detto ciò, Germinio si gonfiò di ira e di sdegno e prese a sbraitare e a dire: «È un eretico, perché Padre e Figlio e Spirito santo dice tutto un Dio. È omousiano: non prestategli credito!». *E istigava il popolo dicendo che chiunque | 146 | lo incontrasse, servo o ancella di Dio, lo scansino, perché è ormai morto. E giurava e stragiurava di deportarlo in esilio. Eracliano disse*: «Dio, che liberò Israele dalla mano del re degli Amorrei e del re di Basan e Paolo dalla mano dei Samaritani, mi libererà Lui stesso anche dalle tue mani». *Ma, appena disse ciò, tutti i preti e i diaconi suoi dissero*: «Non se ne esca di qui, se non avrà reso anatema i vescovi che ha nominati, dei quali ha detto di avere il credo». *Difatti, ciò fu detto a Eracliano e a Firmano con tutti i fratelli. Ma quelli non lo fecero. Germinio disse*: «[...] non è scritto». *E così li rilasciarono. Avendoli però essi rilasciati, parte dei loro stessi fautori così urlava*: «Al Consolare¹⁴ portarli

¹³ Cf. TERTULLIANO, *Apologetico*, 21,12-14.

¹⁴ Il titolo più elevato per un governatore provinciale.

e ammazzarli, perché han fatto |147| sedizione e di un popolo unico ne han fatti due!». *E cercavano di costringerli a sottoscrivere il credo degli eretici. E raddoppiavano di urla, dicendo: «Al Governatore portarli, e ammazzarli!». Allora Germinio disse: «No, no, fratelli! Non sanno che cosa dicono. Se perfino dei vescovi ne erano stati convinti, quanto più costoro? [...]». Altri però cercavano di costringerli a umiliarsi sotto le sue mani. E quelli così fecero. E scamparono dalle loro mani fino al giorno d'oggi.*

Sette anni dopo questa *altercatio*, verso la Pasqua 373 Basilio di Cesarea avrebbe scritto «a Valeriano vescovo degli Illiri» definendo una «grazia» la notizia che in Aquileia «l'annuncio della vera religione è diffuso senza ostacolo» e quindi augurandosi che «la fede sia da voi riconsegnata nuova all'Oriente e che i beni da esso ricevuti possiate in questa occasione restituirglieli in cambio»; infatti, ancora constatava che «qui» – nell'Oriente greco – «la parte sana, quella che continua a difendere la religione dei padri, è ormai stremata dalla lotta»¹⁵. Ma il contenimento degli ariani anche in area aquileiese – 'illirica' – aveva richiesto sofferenze, come si può arguire dall'onore reso da Gerolamo al prete Cromazio e alla sua famiglia:

«O dimora felice, dove possiamo riconoscere una madre martire cinta delle corone dei martiri Maccabei (cf. 2Macc 7,20-41)! Infatti, voi ogni giorno confessate il Cristo nel custodire i suoi comandi; ma alla gloria personale, ecco, si è aggiunta per voi la gloria pubblica di una confessione apertamente proclamata, giacché a opera vostra è stato espulso dalla vostra città il veleno del dogma ariano, che un tempo la infettava»¹⁶.

Così Gerolamo testimonia dalla Siria (374/6), forse appena reduce da una visita al sepolcro in Antiochia dei sette fratelli Maccabei, dal 373 affermatasi pure come martiri della fede incorrotta opposta all'eresia; resta perciò illuminata una prerogativa della spiritualità cristiana aquileiese: il dominante paradigma ecclesiale della perfezione del martirio, ora applicabile anche alla resistenza anti-ariana.

ALESSIO PERSIC
docente di Letteratura cristiana antica
Università Cattolica – Milano

¹⁵ BASILIO DI CESAREA, *Lettere*, 91.

¹⁶ GEROLAMO, *Lettere*, 7,4.

Liberale, patrono di Treviso, custode della fede nicena

TATIANA RADAELLI

Liberio o Liberale, giovane soldato altinate, divenuto cristiano grazie all'opera pastorale del vescovo Eliodoro e morto all'inizio del V secolo a Castracio, è il patrono della Diocesi di Treviso. Scarse, scarnie e talvolta leggendarie, le fonti offrono pochi e confusi elementi storici sulla sua figura e opera. Appare però interessante da indagare come, a fronte di testimoni illustri della fede del suo tempo (come Eliodoro, Teonisto, Tabra e Tabrata), la chiesa trevigiana lungo i secoli medievali abbia scelto proprio Liberale come patrono e che costui venga ricordato come appassionato difensore della libertà, della fede nicena di fronte alla proposta ariana e alla proposta apollinarista. Quell'annuncio di fede tra strade e piazze, con una parola e una testimonianza gioiosa di fede e carità, rendono forse più vicina all'oggi la sua figura "giovane" e la rilevanza che la fede nicena ha avuto nel IV secolo e che riveste ancora a 1700 anni di distanza.

Liberale patron saint of Treviso and defender of Nicene faith. Liberius or Liberalis was a young Altine soldier who converted to Christianity thanks to the pastoral influence of bishop Heliodorus. He died in Castrazone in the early 5th century and now is the patron saint of the diocese of Treviso. The historical records on the saint's work and figure are scarce and often inaccurate as the available sources are limited and sometimes legendary. However, it is worth investigating why in medieval centuries the diocese of Treviso preferred Liberalis as patron saint to other prominent figures of faith such as Heliodorus, Theonistus, Tabra and Tabrata. The Saint is remembered as a passionate defender of freedom and Nicene faith against the Arian and Apollinarian theories. After 1700 years his profession of faith with joyful words in streets and squares and his witnessing faith and charity brings his young character nearer to our time together with the relevance assumed by Nicene faith in the 4th century.

La ricezione del concilio di Nicea e del Credo ivi professato non fu né immediata, né priva di difficili e tortuose vicende ecclesiali¹ anche nel

¹ Si rimanda per un primo inquadramento al non ancora superato testo di M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (SEA 11), Istituto Patristico Agostiniano, Roma 1975.

contesto della chiesa aquileiese e nei territori della X Regio lungo tutto il quarto secolo².

Ricercando le ragioni del patronato trevigiano di Liberale, ricordato quale assertore della fede nicena, non si può prescindere dal legame vitale con Eliodoro, vescovo di Altino, pur nella scarsità di fonti a cui attingere³.

Focalizzando l'attenzione all'entroterra veneto e alla diffusione del cristianesimo nell'agro attorno al centro romano di Altino appare significativo il legame con la chiesa aquileiese dato dalla profonda amicizia e relazione pastorale creatasi alla metà del secolo IV nel *chorus beatorum*⁴. L'esperienza condivisa da Girolamo, Rufino, Cromazio ed Eliodoro segnò un fervore ascetico condiviso che favorì certamente la fede ortodossa in chiave antiariana. Si trattò di una scuola di vita e di «impegno anche intellettuale per la soluzione della crisi ariana occidentale con la pubblica *confessio* della fede nicena»⁵. L'esperienza ascetica vissuta ad Aquileia e l'impegno culturale ivi vissuto permisero e furono condizione di fecondità per il servizio pastorale ecclesiale di Eliodoro, vescovo di Altino. Nel 381 Eliodoro partecipò come vescovo altinate⁶ al Sinodo aquileiese del 3 settembre, sinodo che vide convenire circa 35 vescovi dalle coste dell'Africa, dalla valle del Rodano e da tutta la Decima regione⁷. Il suo intervento, riportato negli Atti del concilio, presenta una formulazione di fede chiara e consonante a quella degli altri vescovi niceni presenti: «Chi non ha condannato l'eresia di Ario e di tutti gli eretici dei quali Palladio si rende complice, lui che ha la stoltezza di cuore e che non ha confessato la verità, condanno con gli altri miei confratelli»⁸.

Le notizie relative all'Altino⁹ cristiana sono senza dubbio legate alla figura di Eliodoro e allo spaccato di vita altinate che traspare da alcune lettere

² Un primo e fondamentale testo è G. FEDALTO, *Aquileia una chiesa due patriarcati*, (CSEA 1), Città Nuova, Roma 1999.

³ *Acta Sanctorum aprilii*, vicegima septima aprilii 489-490.

⁴ HIERONIMUS, *Chronicon* (GCS 42, 247 a cura di R. Helm).

⁵ C. CORSATO, *Cromazio ed Eliodoro tra Girolamo e Rufino* in S. PIUSSI (cur.), *Cromazio di Aquileia 388-408*, Silvana Editoriale Milano 2008, 281.

⁶ Primo vescovo di Altino di attestazione certa.

⁷ G. CUSCITO, *Il concilio di Aquileia (381) e le sue fonti*, AAAAd XXII, 1, Udine 1982, 223-253.

⁸ *Ibid.*

⁹ In Altino le più antiche tracce di frequentazione umana nel territorio altinate risalgono al VIII-V millennio a.C., ma è solo con l'età del bronzo (XV-XIII secolo a.C.) che si può considerare stabile la presenza dell'uomo nella zona. In epoca romana è tra la fine del II e la prima metà del I secolo a.C. che la locale comunità dovette

dell'epistolario gerolimiano¹⁰. La posizione rilevante della città è data anche dal passaggio frequente degli imperatori come attestano ben 16 leggi emanate da Altino nel *Codex Theodosianus*¹¹. Nel 452 d.C. la città subì l'invasione degli Unni e la distruzione da parte di Attila, ma è solo nel VII secolo d.C. che Altino venne definitivamente abbandonata dai suoi abitanti i quali, trasferendosi a Torcello, crearono i presupposti per la nascita di Venezia.

L'apostolato del vescovo Eliodoro si giovò dell'apporto di un giovane militare proveniente da una famiglia altinate dell'ordine equestre: Liberale. Il giovane, dopo la conversione, dedicò la sua vita alla predicazione e alla difesa della fede dalla deviazione eretica degli ariani. Le fonti che ci raccontano di Liberale sono molto tarde e la più antica è una cronaca agiografica del X secolo¹², *Vita*, scritta quando Liberale era diventato di fatto un santo trevigiano¹³.

È interessante come la *Vita* metta in risalto per Liberale tratti di santità legati a una vita conforme al vangelo ma soprattutto lo presenti come un appassionato difensore della fede cristiana di fronte alla setta degli ariani, predicatore laico postosi alla scuola del vescovo Eliodoro¹⁴.

La presenza e il culto di Liberale a Treviso appaiono antichi e con continuità, anche nei secoli successivi, fino alle attestazioni più frequenti a partire

acquisire le forme essenziali dell'ideologia urbana. La prima fase di urbanizzazione di Altino avvenne fra l'89 e il 49 a.C. anno in cui Altino ricevette il pieno diritto romano. Divenuta municipio, Altino si configurò sempre più, grazie alla politica marittima di Roma, come uno dei maggiori scali dell'alto Adriatico. A seguito della costruzione di nuove strade extraurbane, come la via Claudia Augusta (che conduceva al Danubio) e le vie vicinali per Oderzo e Treviso, Altino divenne tra lo scorcio del I secolo a.C. e la fine del I secolo d.C. floridissimo centro commerciale, punto d'incontro e di smistamento dei traffici tra il nord e il Mediterraneo. Nel IV secolo d.C. Altino divenne sede vescovile e, se Sardica nel 343 vietò di creare nuovi vescovi per piccole città e villaggi, significa che Altino non era centro di scarso rilievo.

¹⁰ HIER., *Ep.* 14, 10; 60, 12.

¹¹ E. POSSENTI, *Altinum, la città e la Chiesa di Eliodoro* in PRUSSI, *Cromazio di Aquileia 388-408*, cit., 417.

¹² BHL 4905.

¹³ Le ossa di Liberale hanno trovato custodia a Treviso dopo il passaggio degli Unni del 452, come ricorda Jacopo da Varazze nella *Legenda Aurea*.

¹⁴ «Con l'assidua lettura delle sacre Scritture tanto avanzò nella conoscenza delle verità divine che con dell'età divenuto collaboratore del vescovo nella predicazione della parola di Dio, convertì moltissime persone alla fede in Cristo; contrastò gli eretici Ariani che cercavano di ucciderlo, in quanto persecutore di quella setta, al punto che molte volte ammansì la loro rabbia e la loro ferocia, non con la fuga, ma con la pazienza e l'opera della parola di Dio».

dal 1072, da un crescendo di testimonianze monumentali e archivistiche. Nel 1072 infatti il vescovo Acelino impiega una reliquia di Liberale per la consacrazione della cappella di San Nicolò piccolo in Cattedrale¹⁵.

Nel 1199 per la fondazione trevigiana della città di Castelfranco Veneto cadde la scelta di san Liberale come patrono.

Di ben altro valore appare la testimonianza di martirio che offrirono il vescovo Teonisto, accompagnato dai due diaconi Tabra e Tabrata, di origine orientale¹⁶. Come testimonia la passione del X secolo¹⁷ i tre santi itineranti furono martirizzati dagli ariani sul ponte alla confluenza tra Musestre e Sile lungo la direttrice della via romana Claudia Augusta. Le loro spoglie furono probabilmente traslate a Treviso¹⁸ quando Altino fu abbandonata e divennero il collegamento alla memoria martiriale di Altino, in quanto la chiesa locale trevigiana non aveva testimonianze proprie¹⁹.

Se per Treviso quel che acquista valore è la memoria della traslazione di reliquie importanti di martiri “vicini” in assenza di martiri locali perché la città e la diocesi hanno scelto come patrono Liberale e non il vescovo Teonisto con i diaconi Tabra e Tabrata certamente più attestati dalle fonti storiche antiche e degni del martirio? Per il suo nome che evoca libertà comunale e religiosa?²⁰.

¹⁵ Cf. I. SARTOR, *Le origini del cristianesimo a Treviso*, Piazza Editore, Silea 2010, 27. Nella cattedrale di Treviso il 13 maggio 1360 troviamo eretta dal vescovo Da Baone la Scuola di san Liberale i cui statuti furono trascritti nel secondo Settecento dall’Azzoni Avogaro. La scuola di San Liberale si manifesta ancora nel Seicento come una *schola* ricca e frequentatissima (testimonia il Burchiellati) dove si dispensava molto pane col santo miniato in carta nel suo giorno festivo e forse 2000 se non 300 persone vengono beneficate con le limosine (L. BONORA, *Confraternite e vita ecclesiale*, in *Treviso cristiana 2000 anni di fede*, Grafiche Antiga, Cornuda 2000, 169).

¹⁶ S. TRAMONTIN, *San Teonisto martire ad Altino e i suoi compagni*, in AA.VV, *Culto dei santi nella terraferma trevigiana*, Studium cattolico veneziano, Venezia 1967, 237-252.

¹⁷ *Codex Bruxellensis* 7984; *Acta Sanctorum Octobris*, Paris 1883, 335-344.

¹⁸ Treviso, toccata da tracciati secondari collegati alla via Postumia, Annia e Claudia Augusta, ha come via diretta quella del Sile che la raccorda velocemente ad Altino e al margine superiore della laguna veneta (cf. G. ROSADA, *Ambiente e insediamenti* in L. CRACCO RUGGINI-G. CRACCO-G. ORTALLI, *Storia di Venezia I*, Istituto dell’Enciclopedia italiana, Roma 1992, 241).

¹⁹ Cf. SARTOR, *Le origini del cristianesimo a Treviso*, cit., 34.

²⁰ Cf. I. SARTOR, *Le origini del cristianesimo a Treviso*, in *Treviso cristiana 2000 anni di fede*, Cornuda 2000, 21.

Le fonti antiche non ci dicono la ragione, se risieda solo nel suo nome, ma la sua testimonianza, come quella di Teonisto, Tabra e Tabrata mette in risalto come gli echi e gli effetti della predicazione ariana siano vivi in un contesto dove la recezione di Nicea ha richiesto una lunga e tormentata vicenda anche oltre i concili di Costantinopoli e Aquileia del 381. Un contesto dove la storia ha consegnato, pur nella scarsità delle fonti, anche il volto non solo di insigni vescovi e diaconi, ma anche di un giovane, di un laico segno di una fede ordinaria ed espressione di una coscienza ecclesiale condivisa e dalla base, che trova con Liberale un nome e una voce pubblica²¹.

TATIANA RADAELLI
docente di Storia della chiesa e Patrologia
Facoltà teologica del Triveneto

²¹ Dalla sua testimonianza ricaviamo almeno tre aspetti importanti e attuali: il lasciarsi educare nella fede, il saper rendere ragione della propria fede, il restare saldi in Cristo e nella chiesa.

Predicare dopo Nicea/I Echi della questione ariana e fotiniana nella predicazione di Zeno di Verona

PAOLO CORDIOLI

I *Sermoni* di san Zeno più apertamente dedicati al tema teologico (cf. *Tract.* I,7.17.27.45.50.54.56; II,3.5.8.12.30) testimoniano gli echi della questione ariana e fotiniana presso la comunità cristiana di Verona nel corso della terza fase della crisi ariana successiva al concilio di Nicea (361-381). Pur nella sobrietà di un linguaggio che non indulge a speculazioni dottrinali, ascrivibile all'occasione omiletica e a un preciso intento teorico, i singolari riferimenti a Gen 1,26-27 e 1Cor 15,24-28.45-49 sono approntati dal vescovo veronese allo scopo di comprovare l'uguaglianza in *virtus natura substantia* delle persone divine e l'esistenza *ab aeterno* del Figlio accanto al Padre, nel solco del tradizionale schema cristologico delle *duae nativitates*.

Preaching after Nicaea/1. The resonance of Arian and Photinian question in Zeno's preaching. Zeno's homilies are openly devoted to the theological theme (cf. *Tract.* I,7.17.27.45.50.54.56; II,3.5.8.12.30) and witness the echoes of Arian and Photinian question in the Christian community of Verona during the third phase of the Arian controversy after the Nicene Council (361-381). Using a plain language due to the homiletic occasion and pursuing a specific theoretical purpose the bishop of Verona arranges the quotations of Gen 1,26-27 and 1Cor 15,24-28.45-49 to support the identity of the divine person in *virtus natura substantia* and the *ab aeterno* existence of the Son close to the Father according to the traditional Christological pattern of the *duae nativitates*.

Nei sermoni attribuiti a Zeno, vescovo di Verona tra il 360 e il 380¹, non compaiono né riferimenti al simbolo sottoscritto a Nicea nel 325, né il termine *ὁμοούσιος* (*consubstantialis*) all'origine dei successivi dibattiti teologici.

¹ Si consideri il recente studio di B. DÜMLER, *Zeno von Verona zu heidnischer Kultur und christlicher Bildung* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 75), Mohr Siebeck, Tübingen 2013 (in partic. 25-64). Il testo delle 92 omelie zenoniane, edito da B. Löfstedt (*Zenonis Veronensis Tractatus* [CCL 22], Brepols, Turnhouti 1971), è consultabile nella traduzione italiana a cura di G. BANTERLE-R. RAVAZZOLO, *Zenone di Verona. Trattati* (Scrittori della chiesa di Aquileia, III), Città Nuova, Roma 2008.

Nondimeno, da un'attenta lettura dei testi si evince come egli non fosse all'oscuro degli esiti delle controversie sorte nell'ambito del primo concilio ecumenico. In particolare, nelle omelie a tema teologico il pastore veronese rivela la conoscenza di due diverse interpretazioni circa l'identità del Figlio: l'impostazione ariana, rinverdita dagli esponenti della dottrina anomea e omea, e la tendenza monarchiana riproposta da Marcello di Ancira e Fotino di Sirmio².

Nell'ottava omelia tratta dal secondo libro del *Tractatus*, il vescovo delinea le due visioni teologiche nei seguenti termini: «una afferma che Gesù Cristo ebbe principio dal grembo della Vergine Maria e che in seguito, per la sua giustizia, divenne Dio, non che fu generato. L'altra, con più moderazione ma recando un danno più corrosivo, ritiene che quello sia Figlio di Dio, ma non che sia stato generato dal Padre con eterna nobiltà, e che ci fu un tempo in cui non esisteva» (*Tract.* II,8,1). Nella prima affermazione si riconosce la descrizione stereotipata della dottrina fotiniana, che gli eresiologi rapportavano generalmente all'adozionismo ebionita e a quello di Paolo di Samosata³. Viceversa, le espressioni della seconda interpretazione si riportano alla dottrina ariana, ritenuta a prima vista meno lesiva della dignità del Figlio di Dio ma, a ben guardare, più nociva della prima. Pur considerando la figura di Cristo da punti di vista diametralmente opposti (“dal basso” quella fotiniana, partendo da Gesù *nudus homo*, e “dall'alto” quella ariana, ritenendo il Figlio un “dio” di grado inferiore), le due prospettive sono accumulate, secondo Zeno, da un unico culto fittizio, giacché entrambe intendono con sufficienza l'oggetto di tale adorazione⁴. Oltre a comprendere parzialmente la testimonianza della Scrittura, tali dottrine rischiano di sminuire la valenza soteriologica della fede battesimale professata nella veglia pasquale, celebrazione a cui il vescovo veronese dedica un cospicuo numero di omelie e di brevi esortazioni⁵.

² Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (SEA 11), Roma 1975, 146-267; S. FERNÁNDEZ-E. PRINZIVALLI (CURR.), *Marcello di Ancira. Opere* (Nuovi Testi Patristici, 3), Città Nuova, Roma 2022, 5-87.

³ Cf. HIL., *Trin.* 7,3; EPIPH., *Panar.* 71.

⁴ ZENO, *Tract.* II,8,1: «E quibus duae eius, quem cupiant depravatam, simulant se esse cultrices» (CCL 22,176). Per una descrizione coeva a Zeno delle dottrine fotiniana e ariana cf. *Ekthesis makrostichos* 3; 5-6.

⁵ Si considerino le omelie nella veglia pasquale (cf. *Tract.* I,8. 9. 10b. 11. 18. 19. 22. 24. 28. 29. 31. 38. 41. 46a. 46b. 51. 52. 53; II,10. 13. 16. 17. 18. 19. 20. 24. 25. 26. 27. 29) e i brevissimi inviti al fonte o prefazi (cf. *Tract.* I,6. 12. 16. 23. 26. 32. 33. 42. 44. 49. 55. 57. 58; II,14. 15. 23. 28).

Zeno cerca una soluzione a tali difficoltà interpretative rivisitando la fonte scritturistica e la tradizione teologica latina. Nello specifico, egli mutua da Lattanzio (250-325) l'argomento delle *duae natiuitates* del Figlio. Esse sono disposte dal vescovo veronese su due piani paralleli: la *prima natiuitas* è *spiritalis, sine matre, inenarrabilis*; la *secunda natiuitas* è *carnalis, sine patre, miranda*. Rispetto alla prima *natiuitas* il Figlio viene definito *natus*; la seconda *natiuitas*, invece, lo coglie – con un termine improprio ma suggestivo – *renatus*⁶. Con riferimento a tre passi biblici, la generazione del Figlio *ab aeterno* è designata “inenarrabile” (cf. Is 53,8), benché enigmaticamente intesa dalla Scrittura quale “emissione” dal cuore del Padre ed “enunciazione” dalla sua bocca (cf. Ps 44,3; Sir 24,5). Inoltre, commentando il passo di Io 1,1, Zeno ribadisce la coesistenza del Verbo «in principio, presso Dio», a riprova della distinzione personale e dell'immanenza divina di tale generazione: «la seconda persona rappresenta un secondo termine (*duplex persona, duplex vocabulum*), ma è sostanza unica di perpetuità di origine e di divinità, come dice lo stesso Signore: «io e il Padre siamo una sola cosa» (Io 10,30)» (*Tract.* II,8,4). Emerge qui la tipica terminologia latina per l'affermazione dell'unità e dell'alterità in Dio: l'*una substantia* è precisata dalle specificazioni *originalis perpetuitatis* e *deitatis*, così da sottolineare la dimensione sovratemporale e divina della generazione del Verbo, mentre il concetto di *persona*, in endiadi con *vocabulum*, segnala la distinzione di Padre e Figlio nell'unica sostanza divina⁷.

⁶ Cf. LACT., *Epit.* 38: «renatus est ergo ex virgine sine patre tamquam homo, ut, quemadmodum in prima natiuitate spiritali creatus [est] ex solo deo sanctus spiritus factus est, sic in secunda carnali ex sola matre genitus caro sancta fieret, ut per eum caro, quae subiecta peccato fuerat, ab interitu liberaretur» (eds. E. Heck-A. Wlosok, 55). Anche *Inst.* 4,13,3-5: «In prima enim natiuitate spiritali ἀμήτωρ fuit, quia sine officio matris a solo deo patre generatus est, in secunda vero carnali ἀπάτωρ fuit, quoniam sine patris officio virginali utero procreatus est, ut mediam inter deum hominemque substantiam gerens nostram hanc fragilem imbecillamque naturam quasi manu ad immortalitatem posset educere. Factus est et dei filius per spiritum et hominis per carnem, id est et deus et homo» (eds. E. Heck-A. Wlosok, II, 352-353).

⁷ Zeno aveva impiegato poco prima il concetto di *persona* accennando alla terza *secta*, quella giudaica. Così in *Tract.* II,8,1: «Tertia Iudaea est vere caeca, quae cum in lege, ut dicere solet, sua legat ubique duas patris et filii designari personas, tamen nunc usque contendit deum filium non habere» (CCL 22,176).

Di fronte all'impostazione marcelliana-fotiniana, Zeno tende pertanto a sottolineare l'individualità del Verbo già nella sua preesistenza⁸, anche con l'impiego del termine *persona*⁹; viceversa, nel confronto con la dottrina ariana, il vescovo veronese tenta di ribadire la medesima levatura del Padre tramite l'utilizzo di *substantia*, *virtus* e *natura*¹⁰. A tale strumentazione concettuale egli abbina l'argomento scritturistico, offrendo una sintesi della storia della salvezza dal punto di vista della generazione e della missione del Figlio. Unico a intrattenere con il Padre una conoscenza reciproca, come desunto dalle testimonianze scritturistiche di Is 45,14 e Bar 3,36-38, il Figlio si rende conoscibile agli uomini per mezzo dell'incarnazione (cf. Ier 17,9), come annunciato dalla profezia di Is 7,13-15 (così in *Tract.* II,8,5-7). Tale mirabile venuta, preparata dall'«angelus» Giovanni Battista (cf. Mal 3,1; Is 40,3) e realizzatasi per mezzo dei due singolari concepimenti di Elisabetta e Maria, permette all'umanità l'unione al Cielo (cf. *Tract.* II,8,8). Per tale congiunzione, il Figlio incarnato assume diversi nomi sino a diventare «primogenito dei morti» (cf. Col 1,18)¹¹, senza smettere la propria funzione di mediatore universale ed essendo costituito, con la risurrezione, fondamento ultimo del creato in vista della sua restituzione al Padre.

I due estremi della vicenda terrena del Figlio, in cui egli da *renatus* diviene *primogenitus a mortuis*, sono estesi dall'argomentazione zenoniana sino a considerare la generazione eterna (*natus*) e la rilevanza escatologica della sua esistenza personale connessa alla protologica funzione creatrice (cf. I Cor 15,28, applicato a Cristo, e Col 1,16-17 in *Tract.* II,8,8). Il vescovo veronese riafferma, contro la prospettiva ariana, che né la generazione né l'incarnazione hanno “depauperato” il Figlio¹²: prova ne è la sua nascita terrena per la quale, pur nel limite della carne, il suo stesso corpo, «risplendente di una

⁸ Sull'interpretazione metaforica o letterale di “verbo” cf. S. FERNÁNDEZ, *L'eredità del Contro Noeto di Ippolito nella teologia di Marcello di Ancira e Fotino di Sirmio*, in M. GIROLAMI (cur.), *Il cristianesimo in Anatolia tra Marco Aurelio e Diocleziano. Tradizione asiatica e tradizione alessandrina a confronto*, Brescia 2019, 161-175.

⁹ Fedele all'esegesi prosopologica, Zeno utilizza generalmente il termine *persona* per indicare il soggetto parlante (cf. *Tract.* I,2,31: «ex persona hominis, quem adsumperat...» [CCL 22,23]). D'altro canto, in *Tract.* II,8,4 tale concetto, adoperato a commento del passo di Io 1,1, mette in rilievo la preesistenza individuale del Verbo.

¹⁰ *Substantia* in *Tract.* II,5,10; II,8,4; *virtus* in *Tract.* I,7,4; II,5,10; *natura* in *Tract.* I,7,4.

¹¹ Cf. *Tract.* II,8,8: «amore hominis sui, cuius formam fuerat subiturus et creaturam, ut angelus, homo, puer, sponsus, gigas, crucifixus, sepultus, *primogenitus a mortuis* diceretur» (CCL 22,178).

¹² Cf. *Tract.* II,8,8: «dignitate interim seposita, non tamen potestate» (CCL 22,178).

luce senz'ombra», ha rivelato la grandezza della sua onnipotenza (cf. *Tract.* I,54,4; II,12,3-4). D'altro canto, contro Marcello e Fotino, Zeno ribadisce come, nell'essere additato fondamento escatologico della creazione redenta, il Verbo incarnato non smetta la propria consistenza personale. Nel far questo il vescovo veronese impiega dottrinalmente i versetti di Gen 1,26-27 e 1Cor 15,24-28.

In tre delle sei brevi omelie dedicate a Genesi, Zeno recupera l'antica concezione del doppio stadio nella relazione tra Padre e Figlio: la preesistenza nel cuore del Padre e la generazione in vista della creazione e della rivelazione (cf. *Tract.* I,17. 50. 56)¹³. Forse allo scopo di evitare un'interpretazione subordinazionistica desumibile da tale dottrina, il vescovo veronese assegna l'appellativo di *principium* anche al Figlio, giacché egli, possedendo tutto dal Padre, partecipa della sua stessa funzione di principio rispetto alla creazione, sebbene in una modalità a lui propria, ossia come "attuatore" della volontà del Padre (cf. *Tract.* I,45,3)¹⁴. La stessa creazione del primo uomo, secondo un'insolita utilizzazione di Gen 1,26-27 in *Tract.* I,45, testimoniaerebbe nell'individualità della persona creata l'unità di Dio: pur essendo coinvolti sia il Padre sia il Figlio, unico è in "Adam" il risultato della loro opera¹⁵. In base a ciò, ogni vivente umano può riconoscersi riflesso della comune attività delle persone divine, non nella contemplazione del proprio "volto" destinato alla mutevolezza, ma cogliendo in sé l'immagine dell'"uomo celeste" ricevuta in modo invisibile e ineffabile (cf. *Tract.* I,27; II,30).

Tale "uomo celeste", di cui l'umanità scopre di essere stata fatta "a immagine" (cf. Gen 1,26-27), si riporta alla condizione gloriosa di Cristo, secondo l'affermazione di 1Cor 15,49 (cf. *Tract.* II,30). In *Tract.* II,5, dedicato alla spiegazione del passo di 1Cor 15,24, Zeno ribadisce che la risurrezione dai

¹³ In *Tract.* I,17 e I,56 lo schema risente della rielaborazione della medesima dottrina da parte di Novaziano, che assegna il titolo di Figlio al Verbo già nella fase preesistente. All'impostazione arcaica degli apologisti si avvicinano invece le espressioni di *Tract.* I,50. Cf. G. SGREVA, *La teologia di Zenone di Verona* (Esperienze e analisi, 7), LIEF, Vicenza 1989, 124.

¹⁴ In *Tract.* I,7, confutando la concezione dei due principi contrastanti originari, derivata dall'esegesi di Gen 1,1, Zeno sostiene l'unicità di Dio, il solo che «si è dato principio da sé» (I,7,3), distribuendosi in se stesso («se digessit in Deum»), come Padre che «si è trasfuso tutto nel Figlio» («totum se reciprocavit in Filium»). A motivo di questa «originali coeternitate» (I,7,4) anche il Figlio viene chiamato *principium* (cf. *Tract.* I,17,1 [CCL 22,44]).

¹⁵ ZENO, *Tract.* I,45,2: «Unus homo ad duorum imaginem et similitudinem fingitur nec tamen in eo, quid cuius sit, invenitur» (CCL 22,118).

morti non ha privato il Figlio di Dio dell'umanità da lui assunta: Egli, infatti, ascende al Cielo unito inseparabilmente alla carne (*Tract.* II, 5, 4: «carnatus ascendit in caelum»)¹⁶. Il “regno temporale” di Cristo prende avvio da tale glorificazione e si compie nel giudizio finale, allorché egli sottoporrà a sé ogni nemico annientando la stessa morte (cf. 2Tim 4, 1; 1Cor 15, 24–26). La sottomissione del Figlio, alla consegna di tale regno (cf. 1Cor 15, 28), non comporta né la privazione del potere né la dispersione della personalità, come farebbero intendere l'interpretazione ariana e marcelliana-fotiniana dello stesso passo¹⁷. Zeno, infatti, parla di una differenza tra “regno temporale” e “regno eterno” (cf. *Tract.* II, 5, 3–4): quest'ultimo non è mai stato ricevuto né deposto dal Figlio, giacché egli da sempre lo condivide con il Padre, così come è unica tra loro la *substantia*, l'*aequalitas*, la *virtus* e la *dignitas* (cf. *Tract.* II, 5, 10). Citando Eph 5, 5, Io 18, 36 e Mt 12, 25, il vescovo veronese ribadisce il comune possesso di tale “regno eterno”, insieme alla sua trascendenza e unicità (cf. *Tract.* II, 5, 8–9). D'altro canto, il libero assoggettamento che distingue il Figlio dal Padre non significa mera soggezione, data la sussistenza di una relazione di “affetto”, “amore”, “rispetto” attinente alla persona, ben diversa da un rapporto di “condizione”, “necessità”, “inferiorità” inerente alla natura (cf. *Tract.* II, 5, 4). In definitiva, immerso da sempre nella pienezza del Padre (cf. *Tract.* II, 5, 10), pur compiendo azioni diverse da lui nell'opera della creazione e della redenzione¹⁸, il Figlio conserva non solo la propria identità personale, ma anche la medesima dignità divina, rendendo al Padre non il “potere eterno” ma il “regno temporale” dei santi, di cui egli è divenuto “re” per la sua vicenda di incarnazione, passione, morte, risurrezione e ascensione al cielo, in vista del giudizio finale (cf. Zac 9, 9; Ps 23, 7; Mt 2, 2 in *Tract.* II, 5, 1; Col 1, 18 in *Tract.* II, 5, 2).

Sulla scorta di questo breve percorso ci sembra pertanto possibile affermare come, pur preferendo l'impiego di immagini evocative per le finalità pastorali del discorso omiletico (cf. *Tract.* II, 3), il vescovo veronese non si

¹⁶ La Scrittura porta a riconoscere che il Verbo incarnato non è né «deum purum» né «hominem solum». Zeno ribadisce la duplice condizione del Figlio, adducendo per la divinità i passi di Gen 1, 27; Ps 73, 12. 92, 2, e per l'umanità le citazioni di Zac 9, 9; Ps 23, 7; Mt 2, 2 (cf. *Tract.* II, 5, 2).

¹⁷ Cf. HIL., *Trin.* 1, 33; 11, 8; MARCELL., *fragm.* 102, 104, 109, 111 (ed. S. Fernández); EPIPH., *Haer.* 71, 3.

¹⁸ Cf. *Tract.* I, 50: «Quicquid enim pater praecepit, ut fieret, filius, utpote *dei virtus deque sapientia*, omnia illa opere mirifico eius cum dicto complevit» (CCL 22, 124); I, 56, 2: «Cum imperat pater orbem fieri, opus cum dicto completur a filio» (CCL 22, 131).

sottragga ai dibattiti dottrinali successivi al concilio di Nicea, rivisitando la tradizione teologica latina e servendosi delle classiche interpretazioni antiariane e antimonarchiane. In questa proposta, nella quale Zeno aggiunge alcune sue suggestive note personali, la fede nell'unico Dio si integra con la confessione della divinità del Figlio, all'interno di una prospettiva soteriologica in cui l'umanità viene colta come partecipe dell'eccedenza dell'amore trinitario (cf. *Tract.* I,36,32).

PAOLO CORDIOLI
docente di Patrologia
Studio Teologico "San Zeno"
Verona

Predicare dopo Nicea/2 Echi della questione ariana e fotiniana nella predicazione di Cromazio di Aquileia

MASSIMO FRIGO

Cromazio, ancora presbitero, partecipò al concilio di Aquileia del 381 e da vescovo di Aquileia si dimostrò particolarmente attento nella sua predicazione a esporre la retta fede trinitaria, ponendola come necessaria alla salvezza. Egli confuta le posizioni di Fotino e di Ario, ma la sua preoccupazione di affermare la piena divinità di Cristo e la stretta relazione tra il Padre e il Figlio è mossa da un'intenzionalità pastorale che coglie il mistero trinitario nella sua dinamica storico-salvifica e ha cura di annunciarla con un linguaggio esatto ma non tecnico, che mira anzitutto all'edificazione della comunità credente.

Preaching after Nicaea/2. The resonance of Arian and Photinian question in Chromatius's preaching. As a presbyter Chromatius attended the Council of Aquileia in 381. As bishop of Aquileia he preached to present the true Trinitarian faith as a necessary condition to salvation. He affirms the full divinity of Christ and the close relationship between Father and Son. He feels pastorally concerned in acknowledging the Trinitarian mystery in its historical and redeeming dynamic. He carefully and accurately uses a correct but non-technical language aiming to edify the believing community.

Introduzione

Cromazio fu vescovo di Aquileia tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, indicativamente dal 388 al 408. Verosimilmente egli era nato ad Aquileia attorno al 335/340 e doveva essere poco più che un ragazzo quando Atanasio di Alessandria fu accolto nel 345 ad Aquileia dal vescovo Fortunaziano; forse fu proprio Fortunaziano a ordinare presbitero Cromazio, dato che in tale veste lo conobbe Rufino nel 369/370. Di fatto, però, Cromazio visse quasi tutto il suo ministero presbiterale sotto il vescovo Valeriano del quale fu uno stretto collaboratore e al quale poi successe sulla cattedra episcopale di Aquileia. Dell'attività letteraria di Cromazio¹ come vescovo di Aquileia ci

¹ Per le citazioni dei sermoni di Cromazio si fa qui riferimento a CROMAZIO, VESCOVO DI AQUILEIA, *Sermoni. Introduzione a cura di J. Lemarié e G. Trettel, traduzione e note*

sono giunti un commento a due terzi del Vangelo di Matteo e circa cinquanta sermoni.

Il concilio di Aquileia del 381

Prima di esaminare la predicazione dell'antico vescovo di Aquileia, scegliendo quindi di restringere la nostra analisi ai sermoni, vale la pena citare un evento che coinvolse Cromazio quando ancora era presbitero: il concilio che si svolse ad Aquileia il 3 settembre 381². In quell'occasione venne discussa e confermata l'eterodossia di due vescovi filo-ariani dell'Ilirico, Palladio di Ratiaria e Secondiano di Singidunum, e del presbitero Attalo. Dagli atti del concilio, presieduto dal vescovo Valeriano, risulta che la parte principale dell'esame fu condotta da Ambrogio di Milano, ma intervennero anche altri vescovi e pure Cromazio. La sua voce si levò in antagonismo al presbitero Attalo al quale Cromazio rinfacciò: «Non hai negato che Cristo sia una creatura e hai negato che sia potente. Hai negato tutto ciò che la fede cattolica professa»³.

Questo intervento di Cromazio è indubbiamente limitato, ma evidenzia gli elementi centrali della proposta ariana, ed è altresì significativo perché è la prima registrazione delle parole di colui che, da lì a qualche anno, sarebbe succeduto a Valeriano come vescovo di Aquileia e ne avrebbe portato avanti la difesa dell'ortodossia nicena.

Contro gli eretici

Circa la persistenza dell'eresia ariana nella comunità di Aquileia negli anni in cui Cromazio ne fu vescovo ci sono posizioni diverse tra gli studiosi: Joseph Lemarié la minimizza, sostenendo che l'episcopato di Cromazio si sarebbe svolto in anni in cui la fede della chiesa non era minacciata da alcuna crisi e che i richiami agli errori di Ario e di Fotino nella predicazione

a cura di G. Cuscito (Scrittori della chiesa di Aquileia IV/1), Città Nuova-Società per la conservazione della Basilica di Aquileia, Roma-Aquileia 2004.

² Sul Concilio di Aquileia del 381 si veda AA.Vv., *Atti del colloquio internazionale sul Concilio di Aquileia del 381* (AAAd 21), Arti grafiche friulane, Udine 1981.

³ *Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée. Introduction au texte latin, traduction et notes par Roger Gryson*, SC 267, Les Éditions du Cerf, Paris 1980, 364.

di Cromazio abbiano un valore più convenzionale che sostanziale; invece Duval – a mio avviso più correttamente – evidenzia come il rischio di un cedimento all'eresia, soprattutto di matrice fotiniana, non dovesse essere del tutto superato⁴ e che forse qualcosa ancora serpeggiava in città o poteva infiltrarsi da fuori, magari da quell'Illirico dove l'arianesimo non era ancora del tutto scomparso. Non solo: esso poteva suscitare un certo fascino, tanto più se propagandato da personaggi dotati di particolare carisma, anzitutto per la loro devozione e asceti.

In questa prospettiva possiamo comprendere l'affermazione di Cromazio secondo la quale la retta fede è condizione necessaria in ordine alla salvezza, motivo per cui gli eretici ne sono esclusi al di là delle opere buone che possono compiere. Così, infatti, il vescovo di Aquileia si esprime nei loro riguardi commentando l'immagine della corsa nello stadio di 1Cor 9,24:

«Anche gli eretici corrono dietro le affermazioni della loro fede inquinata, corrono digiunando, corrono praticando l'elemosina, ma non giungono alla corona perché non credono fedelmente a Cristo; la loro fede deviata, infatti, non merita di ricevere la grazia della fede vera»⁵.

Questo perché – rileva Cromazio in un altro sermone (4,1) – chi prova a corrompere la fede corrompe di fatto se stesso e corrompendo se stessi gli eretici corrompono anche la chiesa di Dio, allontanandola dalla luce della verità. Ciò è tanto più grave se sono gli stessi vescovi ad aderire e insegnare l'eresia: se infatti nel vescovo

«la fede risplende e la sua condotta è specchiata, egli illumina senza dubbio l'intero corpo della chiesa. Se, al contrario, egli è maestro depravato ed eretico, è chiaro che, con l'esempio della sua vita e della sua fede aberrante, può rendere tenebroso il corpo intero»⁶.

Oltre che causa di oscurità per la chiesa, l'eretico è anche motivo di amarezza per i santi e ultimamente per Dio stesso. Come esempi di ciò Cromazio cita espressamente Fotino, «avendo rifiutato di credere nella divinità di Cristo che Giovanni rivela con chiarezza quando dice: *In principio era*

⁴ Le posizioni di Lemarié e di Duval sono citate in G. CUSCITO, *La crisi ariana tra Aquileia e Ravenna*, in *Aquileia e Ravenna* (AAAd 13), Arti grafiche friulane, Udine 1978, 311-354. Si veda anche R. MCEACHNIE, *Chromatius of Aquileia and the making of a Christian city*, Routledge, London-New York 2020, 61-80.

⁵ *Sermo* 28,2.

⁶ *Sermo* 6,2.

il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio» e Ario, «avendo negato che il Figlio procede dal Padre, mentre non si può credere altrimenti che il Verbo del Padre sia Figlio se egli non procede propriamente dal seno paterno»⁷.

La piena divinità di Gesù Cristo

Tuttavia nella predicazione di Cromazio l'affermazione positiva della retta fede in ordine alla divinità di Cristo e alla sua relazione con il Padre⁸ è maggiormente presente della polemica diretta con gli eretici. In questa prospettiva le parole pronunciate da Cromazio, presbitero, al concilio di Aquileia possono rappresentare una chiave di lettura dell'anti-arianesimo presente nei suoi sermoni da vescovo. Con una precisa intenzionalità anti-fotiniana, infatti, Cromazio ha cura di provare la divinità di Gesù partendo dalla potenza, che non può che essere divina, che si esplica nei gesti miracolosi da lui compiuti durante il suo ministero pubblico.

Tra tutti Cromazio predilige quello che egli ritiene il più grande: la risurrezione di Lazzaro, sulla quale egli si sofferma in due diversi sermoni.

Nel sermone 11 il vescovo di Aquileia afferma:

«Che il Signore abbia pianto Lazzaro, è segno della sua tenerezza; che egli lo abbia risuscitato dai morti, è segno della sua potenza. Le lacrime del Signore ci mostrano il mistero della carne che aveva assunto; la risurrezione

⁷ *Sermo* 21,3. Vale la pena ricordare anche l'unica altra esplicita citazione di Fotino nei sermoni di Cromazio: nel momento in cui il vescovo di Aquileia rilegge spiritualmente il fatto che Maria di Betania iniziò a ungere Gesù dai piedi, egli segnala che «nei piedi di Cristo è indicato il mistero della sua incarnazione, per la quale si è degnato di nascere da una vergine in questi ultimi tempi. Nel capo, invece, ci è manifestata la gloria della sua divinità, nella quale ha avuto origine dal Padre prima di tutti i tempi. [...] Ciò significa che dobbiamo credere due cose di Cristo: che è Dio e che è uomo, Dio generato dal Padre, uomo nato da una vergine. [...] Non possiamo essere salvati altrimenti, se non crediamo queste due verità di Cristo. Di conseguenza, diversi eretici che confessano solo l'umanità di Cristo ma negano la sua divinità, come Fotino, abbracciano invero i suoi piedi, ma non ne hanno il capo, perché hanno perduto il capo della fede» (*Sermo* 11,4).

⁸ Si vedano G. TRETTEL, *Cristologia cromaziana (appunti)*, in *Ricerche religiose del Friuli e dell'Istria* 1 (1981) 3-86; F. PLACIDA, *Aspetti catechistico-liturgici dell'opera di Cromazio di Aquileia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, 61-90.

di Lazzaro, invece, mette in luce la potenza della sua divinità»⁹.

La risurrezione di Lazzaro conosce un'ampia trattazione nel sermone 27 dove il vescovo afferma:

«Il Signore e Salvatore nostro Cristo Gesù manifestò la potenza della sua divinità con numerosi segni e con miracoli di ogni specie, ma particolarmente in occasione della morte di Lazzaro. [...] Molti giudei credettero a Cristo Signore a causa di Lazzaro: nella risurrezione di Lazzaro riconobbero infatti una manifestazione della potenza del Figlio di Dio, poiché comandare alla morte per virtù propria non rientra fra le capacità della condizione umana, ma è proprio della natura divina»¹⁰.

Nel prosieguo del sermone Cromazio si sofferma su vari dettagli del racconto giovanneo, in particolare sull'assenza di Gesù alla morte di Lazzaro, sulla richiesta di dove Lazzaro fosse stato sepolto e sull'ordine dato ad altri di togliere la pietra dal sepolcro. Da essi si sarebbero potute argomentare l'inferiorità, l'ignoranza o la debolezza di Gesù, negando quindi la sua piena divinità; perciò Cromazio si preoccupa di commentarli, confutando le possibili obiezioni:

«Disse dunque ai suoi discepoli: *Lazzaro, l'amico nostro, è morto, ma mi rallegro di non essere stato presente, affinché voi crediate* (Gv 11,14-15). Rileviamo anche qui il mistero: come mai il Signore può dire di non essere stato là? Infatti quando dice chiaramente: *Lazzaro è morto* dimostra all'evidenza di essere stato lì presente. Infatti il Signore non avrebbe potuto parlare così, dal momento che nessuno l'aveva informato, se non fosse stato lì presente. Come, infatti, il Signore non poteva essere presente nel luogo dove Lazzaro era morto, lui che abbraccia con la sua divina maestà ogni regione del mondo intero?»¹¹.

«Quando il Signore chiede: *Dove l'avete messo?* non pone la domanda perché non sapesse dove era stato sepolto Lazzaro, ma perché la folla dei giudei lo seguisse fino al suo sepolcro e, constatando nella risurrezione di Lazzaro la divina potenza di Cristo, essi diventassero testimoni contro se stessi se non avessero creduto a un miracolo così grande. Infatti il Signore aveva detto

⁹ *Sermo 11,1.*

¹⁰ *Sermo 27,1.*

¹¹ *Sermo 27,2.*

loro in precedenza: *Se non credete a me, credete almeno alle mie opere e sappiate che il Padre è in me e io sono in lui* (Gv 10,38).

Quando poi giunse al sepolcro, disse ai giudei che stavano intorno: *Levate via la pietra* (Gv 11,39). Che dobbiamo dire? Forse che il Signore non poteva rimuovere la pietra dal sepolcro con un comando, lui che, con la sua potenza, ha rimosso le sbarre degli inferi? Ma il Signore ordinò agli uomini di fare ciò che era nelle loro possibilità; ciò che invece apparteneva alla natura divina, lo ha manifestato con la propria potenza. Infatti rimuovere la pietra da un sepolcro è possibile alle forze umane, ma richiamare un'anima dagli inferi è solo in potere di Dio. Però, se l'avesse voluto, avrebbe potuto rimuovere facilmente la pietra dal sepolcro con una sola parola chi con la sua parola ha creato il mondo»¹².

Dai tratti che abbiamo citato del sermone 27 notiamo quindi come Cromazio affermi con forza la piena divinità di Cristo, sostanzinandola degli attributi dell'onnipresenza, dell'onniscienza e dell'onnipotenza, e chiamando in causa anche il ruolo di Cristo in ordine alla creazione del mondo.

L'economia del mistero trinitario

Cromazio ha però ben presente come da parte ariana non venisse negato il ruolo del Verbo in ordine alla creazione del mondo, ma come si partisse da ciò per porre una cesura sostanziale tra il Figlio e il Padre. Per questo motivo il vescovo di Aquileia si dimostra attento a ribadire lo stretto legame esistente tra il Padre e il Figlio. Nel sermone 32, ad esempio, Cromazio commenta la nascita di Gesù a Betlemme segnalando che

«qui ci viene presentato come primogenito colui che nacque da una vergine e non solo come primogenito, ma anche come unico figlio: primogenito del Padre, primogenito della Vergine; primogenito del Padre perché nato dal Padre prima di tutte le cose, unigenito del Padre perché è il solo Figlio nato dal Padre. Allo stesso modo è proclamato primogenito e unigenito della Vergine: primogenito in quanto il primo a nascere da una vergine, unigenito in quanto l'unico a essere nato da una vergine»¹³.

¹² *Sermo* 27,3.

¹³ *Sermo* 3,8.

Ma Cromazio si spinge ancora più in là nel rimarcare l'unità tra il Padre e il Figlio nel momento in cui afferma che noi credenti «coroniamo il suo capo [di Cristo] con la confessione della fede, quando confessiamo il Padre nel Figlio (*Patrem in Filio confitemur*)¹⁴. Non c'è spazio, quindi, per alcuna frattura d'identità e di relazione tra il Figlio e il Padre «perché tra il Padre e il Figlio non c'è nessuna differenza di onore, nessuna distinzione di dignità, ma un unico amore nella carità»¹⁵.

Tale discorso è allargato da Cromazio anche allo Spirito santo la cui divinità e azione fu altrettanto posta in discussione nei decenni successivi a Nicea. Di grande pregnanza risulta un frammento del sermone 18A dove il vescovo di Aquileia insegna:

«Come mai gli eretici hanno osato negare che lo Spirito santo sia Dio, pur vedendo che il Figlio di Dio proclama apertamente che lo Spirito santo è Dio? La nostra nascita spirituale dunque non ha luogo senza lo Spirito santo e giustamente, perché, come la nostra prima creazione fu opera della Trinità, così per l'intervento della Trinità avviene la seconda. Il Padre infatti non fa niente senza il Figlio e senza lo Spirito santo, perché l'opera del Padre è anche del Figlio e l'opera del Figlio è anche dello Spirito santo. Infatti, unica e medesima è la grazia della Trinità. Ora siamo dunque salvati dalla Trinità, perché in origine siamo stati creati solo dalla Trinità»¹⁶.

Conclusione

Alla luce di questo percorso, quanto mai sommario, possiamo notare come Cromazio scelga di affermare l'ortodossia trinitaria, in particolare difendendo la piena divinità di Cristo e la sua relazione con il Padre e con lo Spirito santo, animato sì da un'intenzionalità anti-fotiniana e anti-ariana, ma mosso anzitutto da una finalità pastorale che lo rende – come è stato recentemente definito – un «teologo non-speculativo»¹⁷. Soprattutto egli si mostra più attento all'economia rispetto all'immanenza trinitaria, preferendo fermarsi sulla soglia del mistero per concentrarsi piuttosto sull'azione

¹⁴ *Sermo* 19,3.

¹⁵ *Sermo* 8,4.

¹⁶ *Sermo* 18A.

¹⁷ Così è definito in A. COZZI, *L'attualità della dottrina trinitaria di Cromazio nel contesto della teologia nicena*, in P.F. BEATRICE-A. PERSIC (eds.), *Chromatius of Aquileia and his age*, Brepols, Turnhout 2011, 647-682.

storico-salvifica che si esplica da esso e che si attualizza nella vita sacramentale e morale del credente, in particolare nel battesimo quale luogo epifanico e performativo della salvezza trinitaria¹⁸.

Massimo Frigo
docente di Patrologia
Facoltà teologica del Triveneto

¹⁸ A questo riguardo si vedano *Sermo* 3,8 e *Sermo* 34,2.

Fortunaziano, un protagonista da riscoprire

MAURIZIO GIROLAMI

Il Commentario ai Vangeli di Fortunaziano era conosciuto solo per brevissimi frammenti fino alla scoperta di Lukas Dorfbauer del manoscritto 17 della Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek di Colonia nel 2012. Diviso in piccoli capitoli, il testo appare nel panorama della letteratura cristiana come il più antico commento conosciuto all'insieme dei quattro Vangeli. Grazie alle notizie date da Girolamo, è stato possibile attribuire l'opera a Fortunaziano vescovo di Aquileia, il quale riveste un ruolo di primaria importanza nella metà del IV secolo d.C., quando l'eredità di Nicea, ampiamente discussa in Oriente e in Occidente, diventa strumento politico nelle mani degli imperatori che si succedono a Costantino. Un'analisi del vocabolario cristologico aiuterà a prendere contatto con la posizione di Fortunaziano, che emerge come un pastore tutto da riscoprire.

Fortunatianus, a protagonist to be rediscovered. Fortunatianus's Gospel commentary was known only in short fragments till Lukas Dorfbauer discovered manuscript 17 of the Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek of Cologne in 2012. The text is divided in small chapters and appears as the oldest comment to the four Gospels known in Christian literature. Thanks to Gerolamus's news we were able to attribute the text to Fortunatianus bishop of Aquileia. He had an important role in the mid-4th century when the Nicene legacy was widely discussed in the eastern and western worlds and became a political instrument in the hands of the emperors coming after Constantine. An analysis of the Christological dictionary helps to get in touch with the position of Fortunatianus whose figures emerges as a leader to be rediscovered.

La notizia di Girolamo nel *De viris illustribus* (97) riferisce che Fortunaziano, di origine africana¹, fu vescovo di Aquileia², compose dei

¹ Anche Vittore, Milziade e Gelasio, vescovi di Roma, provenivano dall'Africa romana; pure il vescovo Zenone di Verona sembra della medesima origine: G. FEDALTO, *San Marco da Aquileia a Venezia. Saggi su terre e chiese venete*, Mazziana, Verona 2014, 507.

² Manca una completa documentazione tra Ermagora e l'avvento di Ilario alla fine del III secolo. Fortunaziano sarebbe stato eletto vescovo di Aquileia dopo Benedetto

Commenti ai Vangeli «in stile conciso e inelegante [...] divisi in sezioni» e fu responsabile del cedimento del vescovo di Roma, Liberio, alle pressioni dell'imperatore Costanzo che chiedeva la condanna di Atanasio³. Queste informazioni, risalenti al 393, integrano uno stringato accenno nella lettera 10, indirizzata al vecchio Paolo di Concordia, scritta attorno al 377, mentre il monaco di Betlemme si trovava nel deserto di Calcide, nella provincia della Siria romana⁴. Con un certo spirito di sorpresa e imbarazzo, il lettore moderno resta stupito della menzione del vescovo di Aquileia, il quale non è invece ricordato né da Rufino di Concordia, né da Cromazio, né tantomeno da Agostino, profondo conoscitore della letteratura cristiana latina.

È probabile che la passione per l'erudizione di Girolamo abbia messo in secondo piano la sensibilità ecclesiale più accentuata nei suoi contemporanei, preoccupati di non rinverdire antiche polarizzazioni, che indebolirono il corpo ecclesiale e di cui Fortunaziano fu protagonista, suo malgrado. Le letture retroproiettive poi hanno fatto il resto, soprattutto quando, in epoca teodosiana, ciò che non era niceno cadeva in ombra di sospetto.

La informazione più importante, per l'oggetto del presente contributo, riguarda i Commentari ai Vangeli, che risultano essere la prima opera in lingua latina di questo genere. Un breve inquadramento storico del ministero episcopale di Fortunaziano è utile per accogliere in modo critico la notizia di Girolamo circa la sua influenza sul cambiamento di atteggiamento di Liberio verso Atanasio.

L'epoca di Costanzo (331-361)

«Gli si deve particolarmente rimproverare il fatto che per primo sollecitò e riuscì a piegare Liberio, mentre affrontava l'esilio per la fede, e lo indusse a sottoscrivere l'eresia» (*Vir. Ill.* 97,2).

(332-337); suo successore è stato Valeriano (369-388) e di questi Cromazio (388-407): cf. G. FEDALTO, *Aquileia. Una chiesa due patriarcati*, Città Nuova, Roma 1999, 60-61.

³ Proprio lì compose la sua opera attorno al 393 GIROLAMO DI STRIDONE, *Gli uomini illustri. De viris illustribus*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Nardini editore, Firenze 1988, 20.

⁴ Una terza menzione di Fortunaziano si trova nella Prefazione al Commento al Vangelo di Matteo: HIERONYMUS, *Commentariorum in Matheum*, in D. HURST-M. ADRIAEN (eds.), *S. Hieronymi Presbyteri Opera* (Corpus Christianorum Latinorum, 77), Brepols, Turnholti 1969, 5.

Le parole di Girolamo legano indiscutibilmente l'episcopato di Fortunaziano a quello di Liberio. Al Concilio di Serdica (343), la sua è la trentasettesima firma⁵: ivi i vescovi occidentali, favorevoli ad Atanasio, si schierarono contro gli orientali, i quali erano in disaccordo con le decisioni di quell'assise. Ad aumentare la distanza tra Orientali e Occidentali fu anche la spartizione del governo dell'impero tra il filoariano Costanzo e il filonico Costante, entrambi figli di Costantino (morto nel 337). Una volta che Costante fu assassinato nel 350, Costanzo riuscì a imporsi anche in occidente, riunificando l'impero sotto la sua guida favorevole agli ariani.

Il vescovo di Roma, Giulio, che si era energicamente adoperato per pacificare le diatribe postnicene, morì il 12 aprile del 352, lasciando la sede romana al diacono Liberio, eletto vescovo il 17 maggio dello stesso anno. Con Costanzo, però, le condizioni per continuare la politica sinodale di Giulio non sussistevano più. Liberio cercò di far convocare un Concilio a Roma per dirimere la questione riguardante Atanasio, ma, non riuscendoci, chiese all'imperatore di riunirlo ad Aquileia, confidando nell'appoggio di Fortunaziano. Costanzo, invece, convocò un primo concilio ad Arles, nel 353, e un secondo a Milano, nel 355, durante i quali volle far allineare il vescovo di Roma alla posizione dei vescovi orientali, affinché approvasse la condanna di Atanasio. I vescovi d'Oriente, nel frattempo, si erano riuniti a Sirmio, nel 351 e poi nel 357, per ribadire la loro ferma posizione contro ogni tipo di monarchianesimo, così ben difeso da Marcello di Ancira, sostenitore e amico del vescovo di Alessandria. La resistenza di Liberio ad accettare la volontà dell'imperatore gli procurò l'esilio a Beroea in Tracia nel 357, lasciando vacante la sede, che venne subito occupata dal diacono Felice, gradito all'imperatore. Durante il viaggio per l'esilio Liberio passò per Aquileia, visitando Fortunaziano, il quale, distanziandosi da Girolamo, non fu lui a persuadere il pontefice romano a cambiare opinione su Atanasio. La lontananza, il clima freddo e le pressioni del vescovo locale Demofilo⁶ influirono sul giudizio di Liberio che, alla fine, sottoscrisse la formula omeousiana di Sirmio⁷, ottenendogli così la possibilità di ritornare nella sua sede

⁵ Cf. PL 10, 643; C.J. VON HEFELE, *Synodes de Sardique et Philippopolis*, in ID., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, tome I, Paris 1869, 532.

⁶ Poi dal 370 vescovo a Costantinopoli, con l'avvento di Teodosio fu deposto e morì nel 386.

⁷ M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1975, 236 ritiene che abbia sottoscritto la formula del 351, ritenuta plausibile, e non quella del 357 definita *blasphemia sirmiensis*. Nel 358 pochi vescovi orientali, capeggiati

nel 358 dove, ben accolto dal popolo, mise Felice nelle condizioni di andarsene. Il cedimento di Liberio è testimoniato da quattro lettere riportate da Ilario nella *Collectanea antiariana Parisina*⁸. Ilario e Atanasio non trascurarono di biasimare il voltafaccia di Liberio, considerando la sottomissione alla volontà dell'imperatore come una grave mancanza di fedeltà alla professione di fede nicena.

Dopo il 358 non si hanno più notizie su Fortunaziano ed è ignoto se abbia partecipato al concilio di Rimini (359), nel quale si condannava la seconda formula di Sirmio e si ribadiva la fedeltà a Nicea, mentre a Seleucia di Isauria gli Orientali si riunivano per riaffermare la dottrina omeousiana. Alla morte di Costanzo nel 362, gli sconfitti da Rimini e Seleucia ripresero forza e anche Liberio non perdettero tempo nel riaffermare la sua fedeltà a Nicea.

Ignari della data della nascita e della morte di Fortunaziano, possiamo tenere con certezza la sua presenza a Serdica nel 343; ad Aquileia ospitò Atanasio per la Pasqua del 345⁹, e proseguì il suo ministero certamente fino al 357 o 358, quando Liberio andò in esilio. Rimane nell'ombra la sua partecipazione al concilio di Rimini del 359¹⁰.

La scoperta del manoscritto di Colonia

Girolamo menziona i Commenti ai Vangeli di Fortunaziano due volte: nella Lettera 10, li descrive «perla del Vangelo: i discorsi del Signore, discorsi casti, argento provato nel crogiolo, purificato sette volte»; nel *De viris illustribus*, afferma che sono stati scritti «in stile conciso e inelegante¹¹ [...] divisi in sezioni». Pur nell'apparente contraddizione del suo giudizio tra la «perla del Vangelo» e «lo stile inelegante», Girolamo, in entrambi i casi, oltre ad

da Basilio di Ancira, fecero trionfare la dottrina omeousiana, secondo la quale il Figlio è simile al Padre secondo la sostanza (SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica* 4,15).

⁸ HILARIUS PICTAVIENSIS, *Collectanea Antiariana parisina (fragmenta historica) cum appendice* (liber I. ad Constantium), ed. A. Feder (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 65), F. Tempsky, Vindobonae, 1916.

⁹ ATANASIO, *Apologia* 3,15: ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Deux apologies à l'empereur Constance*, ed. J.M. Szymusiak (Sources Chrésiennes, 56 bis), Du Cerf, Paris 1987, 119.

¹⁰ Secondo FEDALTO, *San Marco da Aquileia a Venezia*, cit., 94, Fortunaziano morì nel 368.

¹¹ FEDALTO, *Aquileia. Una chiesa due patriarcati*, cit., 125 spiega il *rusticus*: «per farsi capire da un pubblico indotto».

attestare l'esistenza del primo commento ai Vangeli in latino, afferma caratteristiche dell'opera di Fortunaziano: la concisione dello stile, forse poco curato, e la divisione in *tituli* o sezioni.

Anche la tradizione manoscritta è assai parca nel trasmettere alcunché di tale opera, se non per tre brevi frammenti (CPL 104), ritrovati, tutto sommato abbastanza recentemente, in due manoscritti scoperti nel 1916 a Troyer e ad Angers e poi pubblicati nel 1957 in CCL 9 da parte di André Wilmart e Bernhard Bischoff.

Si deve alla perizia codicologica di Lukas Dorfbauer, professore di letteratura patristica latina, di critica testuale e di paleografia latina all'Università di Salzburg, la scoperta nel 2012 del manoscritto siglato con il numero 17 nella Biblioteca della Diocesi arcivescovile e del Duomo di Colonia. Il codice, probabilmente vergato nella prima parte del IX secolo, in epoca carolingia, è composto da 103 fogli in pergamena, scritto su due colonne tra le 24 e le 26 righe, con scrittura paleografica detta minuscola carolina e onciale¹².

L'aspetto più interessante, già rilevato dallo stridonense, è la divisione in *tituli*, che dà un valore aggiunto all'opera sotto molteplici punti di vista. Innanzitutto, perché, prima dei Commenti del vescovo di Aquileia, tale forma di spiegazione dei Vangeli era ignota. Un riferimento utile, ma non certo congruente, può essere ai dieci canoni di Eusebio di Cesarea¹³, il quale aveva creato una mappa delle pericopi evangeliche per aiutare il lettore a identificare i paralleli comuni e le parti proprie dei Vangeli¹⁴. Scrivendo una lettera a Carpiano, Eusebio fa immediatamente riferimento a un altrimenti sconosciuto Ammonio di Alessandria, forse un contemporaneo di Origene, il quale, basandosi con buona probabilità sul *Diatessaron* di Taziano, aveva individuato delle sezioni comuni ai Vangeli sinottici. Il raffronto con Fortunaziano consiste nella divisione in piccole sezioni delle pericopi evangeliche. L'operazione di Eusebio, la prima nella storia, non solo presuppone i quattro Vangeli normativi, ma offre una rete di rapporti possibili tra di essi per scoprirne connessioni, somiglianze, singolarità. Pur non essendo ancora

¹² FORTUNATIANUS AQUILEIENSIS, *Commentarii in Evangelia*, ed. L.J. DORFBAUER (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 103), De Gruyter, Berlin-Boston (Mass.) 2017, 4.

¹³ Canone I: i quattro Vangeli; Canoni II-IV: tre Vangeli (II: Mt-Mc-Lc; III: Mt-Lc-Gv; IV: Mt-Mc-Gv); Canoni V-IX: i due Vangeli (V: Mt-Lc; VI: Mt-Mc; VII: Mt-Gv; VIII: Lc-Mc; IX: Lc-Gv); Canone X: lista di pericopi dei singoli Vangeli.

¹⁴ M.R. CRAWFORD, *The Eusebian Canon Tables*, Oxford University Press, Oxford-New York 2019.

definito in forma ufficiale un elenco dei libri biblici da considerare canonici (la lettera festale 39 di Atanasio del 367), è chiaro che Eusebio, di pochi anni precedente Fortunaziano, considera il Vangelo tetraforme, come lo definisce Ireneo, in una configurazione non alterabile. Fortunaziano stesso, con profonda convinzione, afferma che i quattro Vangeli sono già anticipati dai quattro fiumi dell'Eden in Gen 2,13-14¹⁵ ed esprimono la stessa e medesima forza del figlio di Dio¹⁶. Pur non essendo possibile verificare la conoscenza di Fortunaziano delle opere di Eusebio, tuttavia, resta assai suggestiva la comunanza nel suddividere i Vangeli in piccole sezioni, nella piena assunzione dell'idea che costituissero ormai un corpo inseparabilmente unico.

L'ordine dei Vangeli e la suddivisione in pericopi

Tra le differenze che si possono notare tra i canoni eusebiani e i *tituli* fortunaziani, balza allo sguardo l'ordine dei libri: mentre Eusebio segue la cronotassi presentata da Ireneo, cioè Mt, Mc, Lc, Gv (*Adversus Haereses* 3,1,1), Fortunaziano, nella prefazione, anticipa Luca a Marco, allineandosi con lo stesso Ireneo che, in altri luoghi della sua opera, predilige seguire più il codice che ha tra le mani (*Adversus Haereses* 3,9,1; 3,11,7.9; 4,6,1), forse non così preoccupato di un ordine corretto quanto di mantenere inalterata la quadriformità del Vangelo stesso¹⁷. Si può dedurre che Fortunaziano avesse un codice con l'ordine evangelico uguale a quello di Ireneo? La domanda più stringente riguarda, tuttavia, lo scopo di tale suddivisione: per una didattica catechetica, al fine di presentare la narrazione evangelica per piccole unità facili alla memorizzazione, oppure perché funzionale a uno studio parcellizzato e minuzioso delle singole pericopi o ancora quale modalità possibile per parafrasare o riassumerne il messaggio? Il codice di Colonia restituisce un'opera con notevoli disarmonie: le 130 linee della prefazione presentano stringatamente il messaggio dei singoli Vangeli sotto la guida dell'unica parola *regula*, usata come sinonimo di Vangelo stesso: secondo

¹⁵ FORTUNATIANUS, *Commentarii in Evangelia*, Praef., 111-113: «Johannis: Fison; Lucanus: Geon; Matheus: Tigris; Marcus: Eufrata».

¹⁶ FORTUNATIANUS, *Commentarii in Evangelia*, Praef- 115: «Sic ostendit quattuor evangelia unum deum dei filium locuta ac sibi cohaerere [...]. Sic quattuor evangelia unam virtutem dei et domini nostri loquuntur».

¹⁷ B. MUTSCHLER, *Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.

Fortunaziano, Matteo espone la regola della giustizia, Luca quella della legge, Marco della profezia e Giovanni del principio del figlio di Dio. Dopo tale premessa sintetica del messaggio dei quattro Vangeli, la parte dedicata al commento vero e proprio non procede con coerenza: il secondo Vangelo scompare; viene inserita una digressione sui primi due capitoli di Matteo (linee 577-751), con particolare attenzione alle questioni genealogiche; il primo Vangelo occupa 129 corti paragrafi, Luca solo 13 e Giovanni 18, per un totale di 160 brevi spiegazioni¹⁸. Il modo di procedere di Fortunaziano è didattico: dopo il sommario dei brevi titoli viene data una spiegazione più ampia. L'ordine evangelico, il silenzio assoluto su Marco, se non nella prefazione, la divisione in brevi pericopi e l'ampio spazio dato a Matteo rispetto a Luca e Giovanni sono questioni che meritano ulteriori indagini.

La *ratio* esegetica e il vocabolario teologico

Un breve cenno si deve all'ermeneutica biblica di Fortunaziano, non particolarmente originale, ma degna di nota. Tre caratteristiche, in modo particolare, vanno sottolineate: l'unità dei due testamenti, l'assunzione indiscussa della tecnica prosopologica e l'uso dell'etimologia. L'esegesi di Fortunaziano si fonda sul principio che i due testamenti siano parte di un'unica unità e vadano letti in entrambe le direzioni. Non vi si trovano espressioni che manifestino una riflessione teorica sulla natura della Scrittura, ma dall'uso che ne fa il vescovo di Aquileia, nel continuo rimando ai due testamenti, antico e nuovo, se ne deduce che la sua ermeneutica biblica è inquadrabile nella grande tradizione tipologica, confermata dal vocabolario esegetico caratterizzato da *figura*, *figuraliter*, *imago*, *typus* e anche dall'ermeneutica sottesa, secondo la quale, parafrasando Fortunaziano, le scritture antiche tendevano alla verità, figurata nell'antico testamento, compiuta nel nuovo¹⁹. Totalmente assente invece il termine "allegoria", pure di origine paolina; viene usata l'espressione *spiritualis intellectus*²⁰ a intendere un senso del testo oppure in riferimento diretto al riconoscimento cristologico o a qualche aspetto della

¹⁸ FORTUNATIANS, *Commentarii in Evangelia*, 55.

¹⁹ «Sed quia veterum scripturarum series studens novitati et quaecumque vetus testamentum figuraliter continet, novum ipsa veritatis ratione adimplevit» (ll. 180-182).

²⁰ «iuxta spiritalem intellectum» (l. 86); «spiritalis intellectus» (l. 272.274); «Quod Iesus filius dei, id est salvator, *qui tunc in figura posteritatis demonstrabatur, spiritaliter adimplevit» (l. 393-394); «spiritaliter intellegas» (l. 1025).

vita cristiana. Dell'arsenale esegetico che lo precede, Fortunaziano utilizza il metodo prosopologico, secondo il quale la verità di un'espressione è dettata dall'autorità di chi la pronuncia. Questo spiega il massiccio impiego del vocabolo *persona* (ben 45 volte). Non è poi da sottovalutare il fatto che, pur non conoscendo la lingua ebraica e probabilmente nemmeno quella greca, l'autore non trascuri di fare riferimento alla etimologia, come è il caso della spiegazione di Bethelem quale *domus panis*, o del nome di Gesù, *Iesus*, detto in greco *soter* e in latino *salvator* (ll. 387–388). Questi scarni esempi permettono di affermare che il vescovo di Aquileia non si prefigge di contribuire con una ricerca personale, ma si avvale di conoscenze comuni e note anche al suo uditorio.

Venendo al vocabolario più strettamente teologico, specificatamente cristologico, è prevalente l'uso dei lessemi biblici: non vi è traccia della parola *ousia* o del discusso termine niceno *homoousios*. Il vocabolo più frequentemente usato è *dominus*, seguito poi da *filius*, con specificato di Davide, di Abramo, di Dio. Più singolare è l'uso dell'isaiano *Emmanuel* (Is 7,14), che Fortunaziano sistematicamente e pedantemente²¹ spiega con lo stesso ordine di parole che si trova in Mt 1,23, «nobis cum deus», adeguandosi a Tertulliano²².

Conclusioni

Le considerazioni fin qui addotte hanno lo scopo di invitare ad approfondire il contributo specifico del ministero di Fortunaziano sulla ricezione di Nicea nel periodo sotto Costanzo. La complessità dei rapporti tra Oriente e Occidente e la varietà di interpretazioni date al simbolo di Nicea collocano il vescovo di Aquileia dentro un dibattito che intreccia più livelli: quello ecclesiastico, si pensi al rapporto con Liberio e Atanasio; quello civile, per l'attenzione che riserva al gusto filoariano dell'imperatore e quello più strettamente ministeriale di un pastore impegnato a presentare i Vangeli con un metodo didatticamente semplice e sobrio nello stile, breve nel linguaggio e conciso nei contenuti, rimanendo fedelmente ancorato a un'esegesi biblica che fa dell'unità della Scrittura il suo presupposto fondamentale senza cedere a linguaggi artificiosi o elaborati, forieri di possibili fraintendimenti e discussioni.

²¹ L'unico caso in cui non dà la spiegazione è in l. 376.

²² TERTULLIANO, *De Carne* 17,2; *Adversus Marcionem* 3,12.

La fortunata scoperta del manoscritto a Colonia dei Commenti ai Vangeli ha fornito agli studiosi un documento di primaria importanza, non solo per le chiese legate ad Aquileia, ma anche per tutta la latinità cristiana. Il ricordo di Girolamo ne ha preservato la memoria e ha impedito che le vicende dottrinali, spesso sottratte a una critica storica adeguata, gettassero nell'oblio colui che ha definito il vescovo l'occhio del corpo di Cristo²³. Infatti, commentando Mt 18,8, sugli scandali, identifica il piede, la mano e l'occhio con i ministeri di diacono, presbitero e vescovo, affermando che se questi danno scandalo vadano separati dalla chiesa. Se le vicende ecclesiastiche hanno portato a considerare Fortunaziano capace di piegare al volere imperiale perfino il vescovo di Roma, non di meno è chiara la visione sulla divinità di Cristo. Come egli afferma: «il principio prima di tutti i secoli, perché sempre Dio è padre e sempre Dio è figlio parola di Dio senza alcuna interposizione di tempi (*sine aliqua temporum interpositione*). Perché sempre padre, perché sempre figlio, e perciò sempre figlio, perché sempre padre» (ll. 2882-2284). Allontanata ogni ombra di arianesimo, Fortunaziano, come era successo a Serdica nel 343, pur senza mai usare il dibattuto *homoousios*, si professa un niceno, convinto assertore della piena divinità del Figlio.

MAURIZIO GIROLAMI
docente di Patrologia
Facoltà teologica del Triveneto

²³ «sed et oculus, qui est episcopus» (l. 2010).