

**Manlio Simonetti**

# LA CRISI ARIANA NEL IV SECOLO



INSTITUTUM PATRISTICUM « AUGUSTINIANUM »

Via S. Uffizio, 25

ROMA

1975

83998

# INDICE

## INTRODUZIONE

	PAG.
I. CENNI SULLE DOTTRINE E SULLE CONTROVERSIE TRINITARIE NEL III SECOLO	3
1) Monarchia ed economia, p. 3; 2) Origene, p. 11; 3) 50 anni di controversie origeniane, p. 15.	

## PRIMA PARTE

II. INIZIO DELLA CONTROVERSIA ARIANA (320 ca.-325)	25
Fonti, p. 25; 1) L'inizio della controversia ad Alessandria, p. 26; 2) La controversia si estende, p. 31; 3) L'intervento di Costantino, p. 35.	
III. PROSPETTIVE DOTTRINALI	43
Fonti, p. 43; 1) Ario e gli ariani, p. 46; 2) Alessandro, p. 55; 3) Eusebio di Cesarea, p. 60; 4) Marcello di Ancira, p. 66; 5) Eustazio di Antiochia, p. 71; 6) Qualche altro nome, p. 75.	
IV. CONCILIO DI NICEA (325)	77
Fonti, p. 77; 1) Apertura, p. 78; 2) Svolgimento, p. 81; 3) Decisioni e sanzioni, p. 85; 4) Il simbolo niceno, p. 88.	

## SECONDA PARTE

V. REAZIONE ANTINICENA SOTTO COSTANTINO (326-335)	99
Fonti, p. 99; 1) Presupposti per la reazione, p. 100; 2) Deposizione di Asclepa, Eustazio e altri, p. 103; 3) Atanasio e i meliziani, p. 110; 4) Costantino e Ario, p. 115; 5) Concilio di Tiro (335), p. 124; 6) Riabilitazione di Ario, esilio di Atanasio, deposizione di Marcello, p. 128.	
VI. INTERVENTO DELL'OCCIDENTE (337-342)	135
Fonti, p. 135; 1) Ritorno degli esiliati dopo la morte di Costantino, p. 136; 2) Reazione degli eusebiani, p. 139; 3) Concilio di Roma (341), p. 146; 4) Concilio di Antiochia (341), p. 153.	
VII. INCONTRI E SCONTRI DA SERDICA (343) A SIRMIO (351)	161
Fonti, p. 161; 1) Verso un nuovo concilio, p. 162; 2) Concilio di Serdica (343), p. 167; 3) I documenti del concilio, p. 177; 4) <i>L'Ekthesis makrostichos</i> . Eusebio di Emesa, p. 187; 5) Ritorno di Atanasio ad Alessandria, p. 198; 6) Fotino di Sirmio, p. 202; 7) Le Catechesi di Cirillo di Gerusalemme, p. 206.	

	PAG.
VIII. SUCCESSI DEGLI ANTINICENI IN OCCIDENTE E LORO SCISSIONE IN ORIENTE (353-359) . . . . .	211
<p>Fonti, p. 211; 1) Costanzo unico imperatore, p. 212; 2) Concili di Arles (353) e Milano (355), p. 214; 3) Esili di Ilario, Liberio e Ossio, fuga di Atanasio, p. 220; 4) Ripresa dell'attività teologica e seconda formula di Sirmio (357), p. 227; 5) La reazione omeousiana, p. 234; 6) Verso un nuovo concilio, p. 241.</p>	
IX. PROSPETTIVE DOTTRINALI . . . . .	251
<p>Fonti, p. 251; 1) Anomei, p. 253; 2) Omeousiani e Omei, p. 259; 3) Omousiani, p. 267: a) Atanasio, p. 268; b) Scritti ps. atanasiani, p. 279; c) Febadio di Agen, Potamio di Lisbona, Gregorio di Elvira, p. 283; d) Mario Vittorino, p. 287; e) Ilario, p. 298.</p>	
X. CONCILI DI RIMINI (359), SELEUCIA (359) E COSTANTINOPOLI (360) .	313
<p>Fonti, p. 313; 1) Il concilio di Rimini, p. 314; 2) Il concilio di Seleucia, p. 326; 3) Conseguenze dei concili di Rimini e Seleucia, p. 338.</p>	
TERZA PARTE	
XI. ALL'INIZIO DI UNA NUOVA FASE DELLA CONTROVERSA (361-363) . .	353
<p>Fonti, p. 353; 1) Ripresa della controversia sotto Giuliano e Gioviano, p. 354; 2) Il concilio di Alessandria e il <i>Tomus ad Antiochenos</i>, p. 358: a) Provvedimenti riguardo ai vescovi sottoscrittori della formula di Rimini, p. 360; b) Lo scisma di Antiochia, p. 360; c) La questione dello Spirito santo, p. 362; d) Ipostasi e ousia, p. 367; e) Inizio della controversia apollinarista, p. 368; 3) Atanasio e lo scisma di Antiochia, p. 371.</p>	
XII. RESISTENZA DEGLI ARIANI E DISSENSI FRA GLI ANTIARIANI (364-369) .	379
<p>Fonti, p. 379; 1) Ausenzio e Germinio. Inizio del pontificato di Damaso, p. 380; 2) Politica religiosa di Valente in Oriente, p. 390; 3) Traversie e crisi degli omeousiani, p. 393.</p>	
XIII. RIPRESA DEGLI ARIANI IN ORIENTE E ATTIVITÀ DI BASILIO DI CESAREA (369-379) . . . . .	401
<p>Fonti, p. 401; 1) Valente accentua l'azione a favore degli ariani, p. 402; 2) Inizio dell'attività di Basilio di Cesarea, p. 405; 3) Basilio ed Eustazio di Sebaste, p. 411; 4) Basilio ed Atanasio. Morte di Atanasio, p. 418; 5) Primi contatti fra Basilio e Damaso, p. 421; 6) Complicazioni apollinariste: Vitale e Paolino, p. 424; 7) Ultimi contatti fra Basilio e Damaso. Morte di Basilio, p. 427.</p>	
XIV. DECLINO DELL'ARIANESIMO IN OCCIDENTE (374-380) E IN ORIENTE (379-380) . . . . .	435
<p>Fonti, p. 435; 1) Ultimi scontri a Milano e nell'Ilirico. Ulfila, p. 436; 2) Lo scisma luciferiano, p. 443; 3) Politica religiosa di Teodosio. Concilio di Antiochia del 379, p. 445.</p>	
XV. PROSPETTIVE DOTTRINALI . . . . .	455
<p>Fonti, p. 455. A) <i>Il Figlio</i>, p. 461: 1) La polemica fra Eunomio e i Cappadoci circa il significato e il valore dei nomi divini, p. 462;</p>	

	PAG.
2) Altri temi cristologici, p. 468; 3) Sull'interpretazione di alcuni passi scritturistici, p. 475; B) <i>Lo Spirito santo</i> , p. 480; 4) La polemica sullo Spirito santo, p. 480; 5) Divinità dello Spirito santo, p. 487; 6) L'origine dello Spirito santo, p. 494; C) <i>La Trinità</i> , p. 502; 7) Unità e divinità, p. 502; 8) Le teofanie, p. 506; 9) Ousia e ipostasi, p. 511.	
XVI. CONCILI DI COSTANTINOPOLI E DI AQUILEIA (381) . . . . .	527
Fonti, p. 527; 1) Il concilio di Costantinopoli, p. 528; 2) I canoni e il simbolo di Costantinopoli, p. 536; 3) Il concilio di Aquileia, p. 542; 4) Conseguenze del concilio di Costantinopoli, p. 548.	
CONCLUSIONE . . . . .	553
1) Difficoltà e limiti di un'interpretazione sociologica della controversia ariana, p. 554; 2) Esiti culturali e politici della controversia ariana, p. 559.	
ABBREVIAZIONI, BIBLIOGRAFIA, INDICI	569



## INTRODUZIONE





## CAPITOLO I

### CENNI SULLE DOTTRINE E SULLE CONTROVERSIE TRINITARIE NEL III SECOLO

Gli argomenti dottrinali di carattere trinitario che furono al centro della controversia ariana non furono improvvisati da Ario e dai suoi avversari, ma avevano dietro di loro una già lunga storia; rimontavano infatti alle origini stesse della religione e della società cristiana, che fin dai primordi aveva posto a fondamento della sua fede la convinzione che Gesù Cristo in quanto Figlio di Dio fosse autenticamente Dio, non un secondo dio oltre il Padre bensì un solo Dio insieme con lui. Perciò, al fine di inquadrare storicamente il nostro argomento, è necessario premettere un cenno sulle dottrine e le controversie trinitarie anteriori al IV secolo, un cenno ovviamente schematico e che altro non si propone se non di presentare in brevi parole l'origine e lo sviluppo di quei temi che poi sarebbero stati dominanti durante la controversia ariana.

#### 1. *Monarchia ed economia.*

Basterà appena ricordare che già numerosi passi neotestamentari presentano Gesù Cristo come un essere divino (= Figlio di Dio, Cristo preesistente) che opera per volere del Padre la creazione del mondo e poi successivamente si incarna in Maria per operarne la redenzione: egli è Dio (*Io.* 1, 18; *Rom.* 9, 5), anche se non un secondo dio rispetto al Padre. Fra i vari appellativi con cui gli scrittori neotestamentari rilevarono l'attività cosmologica di Cristo ricordiamo *I Cor.* 1, 24 in cui Paolo definisce Cristo Sapienza e Potenza di Dio, identificandolo con la sapienza veterotestamentaria, cioè la *dynamis* di Jahwè che nei Libri sapienziali viene presentata come sua collaboratrice nella creazione del mondo. La stessa funzione è rilevata da Paolo, fra l'altro, in *Col.* 1, 15, dove Cristo è definito Immagine di Dio invisibile, Primogenito di tutta la creazione: la seconda parte dell'espressione ha significato cosmologico; la prima rileva invece la prerogativa di Cristo di rappresentare la rivelazione di Dio al

mondo, aspetto visibile di Dio invisibile, mediatore fra Dio e la creazione. Ambedue questi concetti sono ben presenti nel IV Vangelo<sup>1</sup>: l'opera creatrice di Cristo è qui rilevata dall'appellativo di Logos (Io. 1, 1), che Giovanni elabora secondo i parametri della sapienza veterotestamentaria, ma che richiama ai greci un concetto molto diffuso nella filosofia del tempo, soprattutto ma ormai non più esclusivamente stoico, che additava appunto nel logos il principio ordinatore e regolatore del mondo. In tal modo la figura del Cristo preesistente veniva collegata con le figure divine che l'Antico Testamento aveva introdotto per descrivere l'opera creatrice di Dio (= sapienza, spirito, parola di Dio), e tale collegamento permetteva di riferire a Cristo una quantità di passi veterotestamentari, soprattutto dei Salmi e dei Libri sapienziali<sup>2</sup>.

Dopo embrionali tentativi di presentare il concetto della preesistenza divina di Cristo secondo parametri semitici<sup>3</sup>, il problema venne affrontato in maniera ben altrimenti approfondita dagli gnostici, questi eclettici pensatori, per tempo considerati eretici dalla chiesa cattolica, che certamente ne snaturarono la tradizione in punti fondamentali sulla base di loro peculiari esigenze, ma altresì ebbero il merito di impostare la riflessione teologica in maniera consapevole, sulla scorta di larghe esperienze in ambito culturale. Il problema del rapporto fra Dio Padre e il Cristo preesistente fu da loro affrontato innestando gli spunti paolini e giovannei nel contesto di uno schema teologico largamente diffuso nella filosofia platonizzante dell'epoca, che presentava un Dio minore, variamente denominato<sup>4</sup>, come intermediario fra la somma divinità, assoluta-

<sup>1</sup> Cfr., p. es., Io. 14, 9-10 « Chi ha visto me ha visto il Padre ... io sono nel Padre e il Padre è in me ».

<sup>2</sup> Si veda, p. es., il riferimento della sapienza di Sap. 7, 26 a Cristo in Hebr. 1, 3. Basterà accennare che il logos ha largo spazio anche nella speculazione del giudeo alessandrino Filone, che lo concepisce come una *dynamis*, una facoltà operativa di Dio. Filone ha variamente influenzato la riflessione teologica cristiana a partire dal II secolo, soprattutto quella alessandrina.

<sup>3</sup> Cioè, sotto forma angelica (*Engelchristologie*) a volte collegato con lo Spirito santo. Ebbe notevole fortuna anche in ambiente ellenizzato il riferimento a Cristo e allo Spirito santo dei due serafini che coprono il volto di Dio in Is. 6, 2 sgg.: cfr. ORIG., *Ho. Is.* 1, 3; 4, 1; *Princ.* I 3, 4, e più in generale G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956, p. 62 sgg.; J. BARBEL, *Christos Angelos*, Bonn 1941; J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai 1958, p. 169 sgg. L'espressione *angelo del gran consiglio* che si legge in Is. 9, 5 secondo i LXX riferita subito a Cristo rimase tradizionale, favorendo una connotazione subordinazionista del rapporto Dio/Cristo, così come nello stesso senso operò l'attribuzione a Cristo Logos delle teofanie veterotestamentarie più volte presentate in forma angelica: cfr. *infra*.

<sup>4</sup> Secondo Dio in Numenio; *nous* (= mente, intelletto) nei platonici, nel *Corpus Hermeticum*, negli *Oracula Chaldaica*. Altri, come Apuleio, moltiplicano questi esseri intermediari (= demoni).

mente trascendente e inattuabile, e il mondo della creazione. Gli gnostici moltiplicarono queste entità divine intermedie (= eoni), facendole derivare una dall'altra, a partire dal Dio sommo, mediante un processo di emanazione di sostanza divina ( $\pi\rho\omicron\beta\omicron\lambda\eta$ ) concepita in maniera che ogni successiva emanazione, allontanandosi sempre più dal primo principio, fosse a mano a mano più imperfetta. Ma in realtà questi vari eoni non hanno vera individualità e in definitiva sono soltanto nomi, modi diversi di presentare le funzioni di un unico personaggio, il Logos divino, generato per emanazione dal Dio sommo, e perciò di sostanza divina, ancorchè depotenziata, aspetto visibile e circoscritto del Dio invisibile e incircoscrittibile, generato come inizio del processo che porterà alla creazione del mondo<sup>5</sup>.

Sia per l'influenza che esercitò sia per l'opposizione che provocò lo gnosticismo promosse in maniera decisiva la riflessione teologica nella chiesa cattolica, oltre che su altri argomenti, anche in ambito trinitario<sup>6</sup>. Tra la seconda metà del II secolo e i primi decenni del III ci si presenta una notevole fioritura di indirizzi teologici che si possono raggruppare in due filoni essenziali. Il primo, rappresentato soprattutto dai cosiddetti apologisti<sup>7</sup> e aperto alle suggestioni della filosofia greca e anche di certe impostazioni gnostiche, valorizzò soprattutto il motivo di Cristo logos, sapienza, immagine di dio, per presentarlo come intermediario fra Dio Padre e il mondo, da lui creato e retto e al quale solo lui rivela Dio: in tal modo si fa del Logos il soggetto delle teofanie, le apparizioni del Dio veterotestamentario ai patriarchi e a Mosè, preannuncio e preparazione della grande teofania dell'incarnazione, con la quale il Logos conduce a compimento la sua opera di recupero e redenzione del mondo

<sup>5</sup> P. es., nel sistema valentiniano, i nomi di *nous*, *logos*, *anthropos*, *Cristo* rilevano le varie funzioni del Figlio di Dio, *nous* in quanto rivolto a conoscere il Padre, *logos* in quanto rivolto alla creazione del pleroma divino e del mondo, *anthropos* in quanto immagine celeste dell'uomo terrestre, Cristo e Salvatore in quanto redentore divino a livello sia pleromatico sia cosmico. La dimensione androgina del Dio gnostico si caratterizza nella contrapposizione *logos* (uomo)/ *sophia* (Donna, Spirito santo), e *Sophia* viene ad assumere gradatamente reale fisionomia di persona divina, identificata appunto con lo Spirito santo e distinta dal Logos. Su tutto ciò cfr. A. ORBE, *La teologia del Spirito santo*, Roma 1966. A noi interessa qui rilevare che tale complessa dottrina comportava l'identificazione della sapienza veterotestamentaria (= *Sophia*) non con il Logos (Cristo) ma con lo Spirito santo, secondo una linea che riscontreremo saltuariamente anche in area cattolica (Ireneo).

<sup>6</sup> Precisiamo che qui e appresso adoperiamo il termine *trinitario* in senso ampio per indicare i rapporti intradivini, anche allorchè essi sono ristretti alle persone del Padre e del Figlio: infatti fino alla metà del IV secolo solo saltuariamente lo Spirito santo interferisce in questo ambito.

<sup>7</sup> Per la questione che ci interessa sono per noi importanti soprattutto Giustino, Taziano, Teofilo, Atenagora, tutti operanti nella seconda metà del II secolo.

caduto in preda del peccato<sup>8</sup>. La dimensione scritturistica di questa dottrina era rappresentata, oltre che da Paolo e Giovanni, conosciuti e utilizzati già prima anche se citati espressamente solo a partire dalla fine del II secolo, da passi poetici e sapienziali del VT, come Ps. 109, 3 « Ti ho generato dal mio seno prima della stella del mattino », e Prov. 8, 22 sgg., in cui la sapienza dice di essere stata creata e generata da Dio per provvedere alla creazione del mondo<sup>9</sup>.

In tale contesto gli apologisti presentano la derivazione del Logos da Dio come generazione liberamente voluta da Dio che rende il Logos sussistente accanto a sè in qualità di Figlio per provvedere alla creazione del mondo<sup>10</sup>: abbiamo qui embrionalmente una concezione economica della Trinità nel senso che la monade divina (= Dio Padre) si sviluppa in una diade e, là dove si ha coscienza anche della funzione — se non della persona — dello Spirito santo, in una triade<sup>11</sup> in funzione della creazione e del governo del mondo. Ma poichè la creazione del mondo non poteva essere concepita *ab aeterno*<sup>12</sup> e perciò neppure eterna la generazione del Logos, vari apologisti distinsero due momenti nel rapporto Dio Padre/Logos Figlio: uno in cui il Logos esiste *ab aeterno* in Dio, immanente e non distinto personalmente (λόγος ἐνδιάθετος); e uno successivo

<sup>8</sup> Per le teofanie si veda soprattutto IUST. *Dial.* 56 sugli episodi di Sodoma e Gomorra e di Abramo a Mambre (*Gen.* 18). Cfr. G. ABBY, *Les missions divines de Saint Justin a Origène*, Fribourg 1958, p. 6 sgg.

<sup>9</sup> IUST., *Dial.* 61, 63; ATHENAG., *Legat.* 10. Giustino (*Dial.* 62) vede nel plurale *Facciamo l'uomo*, ecc. di *Gen.* 1, 26 Dio Padre che si riferisce al Logos: l'interpretazione avrà grande fortuna fino al IV secolo.

<sup>10</sup> IUST., *Dial.* 100, 128; II *Apol.* 6; TAT., *Graec.* 5; ATHENAG., *Legat.* 10; THEOPH., *Autol.* II 10. Per indicare il procedere del Logos dal Padre questi scrittori adoperano, oltre che *generare*, verbi come *προέρχομαι*, *προτηδέω*, *ἐξερπύγομαι* (*Ps.* 44, 2).

<sup>11</sup> Il termine *τριάς* è in THEOPH., *Autol.* II 15 e in *Exc. ex Theod.* 80, 3. Formulazioni genericamente trinitarie s'incontrano per tempo negli scrittori cristiani, già nel NT (p. es., *Mt.* 28, 19): ma si può parlare di riflessione trinitaria in senso specifico e tecnico soltanto allorchè si incomincia a presentare lo Spirito santo come persona divina accanto al Padre e al Figlio: un accenno in tal senso si può cogliere a IUST., I *Apol.* 13; più esplicito è Atenagora (*Legat.* 24, 10), che parla di Spirito santo come emissione (*ἀπόρροια*) e come raggio di sole (secondo una terminologia che incontriamo, da Giustino in poi, come usuale per il rapporto Padre/Figlio). Sulle origini della speculazione sullo Spirito santo cfr. J. P. MARTIN, *El Espíritu santo en los orígenes del cristianismo*, Zürich 1971. Per una precisazione sul significato di trinitarismo (e binitarismo, là dove non si ha coscienza della personalità divina dello Spirito santo) cfr. le mie *Note di cristologia pneumatologica*: Augustinianum 1972, p. 226 sgg.

<sup>12</sup> Se il mondo dovesse o no essere considerato senza inizio era materia di discussione nelle scuole platoniche: C. ANDRESEN, *Logos und Nomos*, Berlin 1955, p. 276 sgg. Ma per i cristiani, che consideravano il mondo creato *ex nihilo* e non da una materia preesistente, il problema non si poneva se non in polemica con i pagani e gli eretici: per un inquadramento e un'ampia raccolta di testi cfr. C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme e la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, p. 89 sgg.

in cui il Logos viene generato, emanato da Dio in funzione della creazione del mondo e sussiste accanto a lui come persona distinta, come Figlio di Dio (λόγος προφορικός)<sup>13</sup>.

Il pericolo insito in questa presentazione era di distinguere a tal punto il Figlio dal Padre da dividerlo addirittura da lui facendone un secondo dio, un dio minore, tanto più che non mancano nei passi degli apologisti sopra citati tratti che rilevano chiaramente l'inferiorità del Figlio logos rispetto al Padre, una inferiorità implicitamente presupposta già dalla collocazione del Logos come essere intermedio fra il sommo Dio e il mondo. Il pericolo fu ben avvertito, perciò si tenne a precisare che, pur distinto, il Figlio non era separato dal Padre: egli era *dynamis* non separata (ἄτηματος) nè scissa (ἄχωριστος) dal Padre, così come la luce del sole sulla terra non può essere scissa e separata dal sole che è in cielo. Così la generazione del Logos dal Padre non è avvenuta per scissione (κατὰ ἀποτομήν) e perciò non ha prodotto divisione e diminuzione della essenza (οὐσία) paterna, così come un fuoco acceso da un altro fuoco non lo diminuisce<sup>14</sup>.

Non è difficile immaginare che tali spiegazioni dovettero risultare insufficienti in ambienti meno aperti culturalmente, soprattutto asiatici, che anzi consideravano tutte queste speculazioni sul Logos eccessiva concessione allo gnosticismo e alla filosofia greca e tali da infirmare il fondamentale assunto del monoteismo, della *monarchia* divina, come si diceva allora. Si tentò perciò di opporre alla *Logotheologie* una dottrina che salvaguardasse rigidamente il principio della monarchia divina: a questa meta ci si indirizzò per due direttrici completamente diverse. Alcuni risolsero il problema nel modo più semplice, considerando Cristo alla maniera del Messia giudaico come mero uomo, investito di potere divino al momento del battesimo e perciò adottato a Figlio di Dio (= adozionismo). Ma tale dottrina, che in fondo non rilevava sostanziali differenze fra Gesù e i profeti dell'Antico Testamento, non teneva conto della convinzione radicata nei cristiani circa la piena e autentica divinità di Cristo: perciò fu subito condannata come eretica e non ebbe se non vita stentata fra il II e il III secolo<sup>15</sup>.

Molto maggior fortuna ebbe l'altro tipo di monarchianismo, variamente denominato in antico (patripassianismo, sabellianismo)

<sup>13</sup> La terminologia, di origine stoica, è in Teofilo (*Autol.* II 10.22), ma il concetto è comune in quasi tutti i passi cit. a n. 10.

<sup>14</sup> IUST., *Dial.* 128; TAT., *Graec.* 5.

<sup>15</sup> Professarono a Roma questa dottrina Teodoto il cuoiaio e Teodoto il banchiere nella seconda metà del II secolo e Artemone nel III secolo: EUSEB., *HE* V 28; [HIPPI.] *Philos.* VII 35; IX 3; X 23.

e che i moderni definiscono modalismo: secondo tale dottrina, posto che l'unico Dio è il Padre, il Figlio non è altro che un modo con cui egli si è manifestato nella redenzione; in tal senso sulla croce sotto la figura di Figlio aveva patito il Padre (= patripassianismo)<sup>16</sup>. Il libico Sabellio le dette più perfetta fisionomia, comprendendovi anche lo Spirito santo: Dio si manifesta come padre nella creazione, come figlio nella redenzione, come spirito santo nella santificazione<sup>17</sup>. In polemica con i teologi del Logos i monarchiani affermavano che il logos, la parola divina di *Io. 1,1* era priva di sussistenza personale e doveva essere intesa soltanto come espressione della volontà creatrice di Dio. Essi, dal canto loro, fondavano la loro dottrina, oltre che su passi del VT sulla unicità di Dio (*Ex. 20,3; Is. 44,6*), soprattutto su *Io. 14,9-10* « Chi ha visto me ha visto il Padre ... io sono nel Padre e il Padre è in me », e *10,30* « Io e il Padre siamo una cosa sola », interpretati appunto nel senso che qui il Figlio non è altro che un modo di manifestarsi del Padre<sup>18</sup>. Questa dottrina non faceva vistosi prestiti dalla filosofia greca e, pur sacrificando la sussistenza personale del Figlio di Dio, ne salvaguardava a suo modo la divinità: perciò ebbe un certo successo, soprattutto a livello popolare. E qui va ben rilevato che, se nella forma radicale sopra presentata il monarchianismo finì per essere condannato ovunque, però una tendenza genericamente monarchiana, ostile cioè a troppe nette distinzioni personali nell'ambito della Trinità, saldamente radicata in Asia Minore e di qui largamente diffusa, restò dominante in varie regioni: oltre che in Asia, anche a Roma, come vedremo<sup>19</sup>.

Lo scontro fra monarchiani e teologi del Logos fu molto duro: abbiamo testimonianza a Smirne Alessandria Cartagine Roma: qui i monarchiani occuparono buone posizioni al tempo dei vescovi Zefirino e Callisto (199-222). Callisto finì per condannare sia Sabellio sia l'ignoto autore dei *Philosophoumena*, principale esponente della teologia del Logos nella Roma di allora: ma una sua formula che

<sup>16</sup> Rappresentanti del patripassianismo ricordiamo Noeto a Smirne, combattuto da Ippolito, e Prassea a Cartagine, combattuto da Tertulliano.

<sup>17</sup> EUSEB., *HE VII 6*; EPIPH., *Panar. 62,1*.

<sup>18</sup> HIPPO., *Noet. 7.15*. TERT., *Prax. 7,6; 20*. Da Ippolito (*Noet. 2*) apprendiamo che in questo modo i monarchiani interpretavano anche *Bar. 3,36-38* « Questo è il nostro Dio e non sarà considerato altro accanto a lui ... Dopo è apparso in terra e si è intrattenuto con gli uomini », e *Is. 45,14* « ... perchè in te c'è Dio: a te rivolgeranno le loro preghiere, perchè non c'è Dio fuori di te »: si tratta di due passi che troveremo adoperati nel IV secolo in senso antiariano, stante l'interpretazione antimonarchiana fornita da Ippolito (*Noet. 4.5*) e Tertulliano (*Prax. 13,2; 16,3*), distinguendo Dio Padre dal Dio incarnato.

<sup>19</sup> Tendenze genericamente monarchiane si colgono, p. es., in Ireneo contro la moltiplicazione degli eoni tipica delle dottrine gnostiche: si pensi alla immagine a lui tanto cara, secondo cui il Figlio e lo Spirito santo sono le mani di Dio per operare la creazione (*Haer. IV 20,1; V 6,1*).

voleva essere di compromesso, suona chiaramente monarchiana nell'affermazione che il Figlio non è altro che il Padre resosi visibile e che i due costituiscono una sola persona (πρόσωπον), anche se essa modifica l'affermazione patripassiana nel senso che il Padre non ha patito in figura di Figlio ma ha patito insieme (συμπεπονθένει) col Figlio<sup>20</sup>.

In polemica con i monarchiani Ippolito e Tertulliano difesero i fondamentali concetti della *Logostheologie* sopra esposti e li approfondirono in più punti notevolmente, soprattutto ampliando la dimensione scritturistica della dottrina e rendendola più tecnica nella formulazione. Nel primo senso, essi non solo ampliano il già tradizionale *dossier* di passi vetero e neo testamentari addotti a dimostrare la generazione e l'esistenza del Figlio di Dio personalmente distinto dal Padre, ma anche controbattono l'interpretazione monarchiana dei passi sopra citati, difendendo in *Io.* 1, 1 la sussistenza del Logos accanto al Padre e distinto da lui, e interpretando in senso antimonarchiano *Io.* 14, 9-10 e 10, 30: chi vede il Figlio vede il Padre in quanto il Figlio è la sua immagine, il suo rappresentante, con lui strettamente unito; in tal senso i due costituiscono non *unus*, cioè una sola persona, ma *unum*, una sola sostanza, mentre il plurale *sumus* (non *sum*) rileva la distinzione delle persone<sup>21</sup>.

Come si nota già da qui, la tensione unità/distinzione fra il Padre e il Figlio è particolarmente approfondita da Ippolito e soprattutto da Tertulliano: alla monarchia degli avversari essi contrappongono l'economia<sup>22</sup>, cioè l'articolazione della Trinità (*trinitas* in Tertulliano) in tre persone (πρόσωπα in Ippolito, *personae* in Tertulliano) distinte fra loro ma non separate: per illustrare il concetto, all'immagine del sole e del raggio proposta da Giustino Ippolito aggiunge quella della fonte e del fiume, e Tertulliano anche

<sup>20</sup> [HIPPOCR.,] *Philos.* IX 11-12. Com'è noto, è prevalente la tesi che identifica l'autore dei *Philosophoumena* con Ippolito: ma non mi sembra molto convincente.

<sup>21</sup> HIPPOCR., *Noet.* 7. 10. 11. 15; TERT., *Prax.* 7. 22. 24-25. Per il riferimento delle teofanie al Logos cfr. TERT., *Prax.* 14-16. Anche i passi veterotestamentari addotti a n. 18 sono da Tertulliano interpretati in modo da rilevare la distinzione personale fra Cristo e il Padre: *Prax.* 13, 2; 16, 3. Fra i passi scritturistici addotti a dimostrare la sussistenza personale del Figlio accanto al Padre, oltre quelli già ricordati a proposito degli apologeti, in *primis* *Prov.* 8, 22 sgg., Tertulliano presenta anche *Ps.* 44, 2 « il mio cuore ha emesso una buona parola »; 2, 7 « Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato »; 32, 6 « Dalla parola di Dio sono stati fissati i cieli e dal suo spirito tutto il loro apparato » (= THEOPH. *Autol.* I 7); *Io.* 16, 28 « Sono uscito da Dio »: *Prax.* 7, 1-3; 24, 5. Sono tutti passi che, insieme con quelli di n. 18, diventeranno tradizionali in questo senso.

<sup>22</sup> οἰκονομία HIPPOCR., *Noet.* 14; *oikonomia* TERT. *Prax.* 2, 4; 9, 1, che rende il termine anche con *dispositio* e *dispensatio*: *Prax.* 2, 4; 3, 1; 4, 2. Cfr. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, Paris 1962, p. 158 sgg.

quella della radice e dell'albero<sup>23</sup>. Inoltre sia Ippolito sia Tertulliano introducono nell'articolazione trinitaria anche lo Spirito santo, in una concezione delle tre persone digradanti per dignità (*gradu*), che però non infirma l'unità di Dio<sup>24</sup>. Ippolito fonda l'unità divina sull'unità di potenza (*dynamis*), Tertulliano parla più specificamente di unità di potenza e di *substantia*; cioè di un sostrato unitario, che egli definisce spirito, comune alle tre persone divine; tale sostrato, sostanza divina partecipata dalle persone distinte fra loro, egli, influenzato dal materialismo stoico, concepisce in certo modo corporeo, in quanto Dio anche è corporeo<sup>25</sup>. Il Padre costituisce tutta la sostanza: il Logos *ab aeterno* in lui immanente, fu generato per emanazione da lui come Figlio<sup>26</sup> costituendo una *portio* di tale sostanza; per suo mezzo è derivato dal Padre anche lo Spirito santo<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> HIPP., *Noet.* 11, 14; TERT., *Prax.* 8-9; 7, 9; 9, 3; 12, 6; 26, 9. Per l'origine e il significato di questa terminologia cfr. BRAUN, *op. cit.*, p. 207 sgg.

<sup>24</sup> HIPP., *Noet.* 14; TERT., *Prax.* 2, 4.

<sup>25</sup> HIPP., *Noet.* 7; TERT., *Prax.* 2, 4; 7, 8-9. La concezione di spirito inteso come sostanza, sostrato divino è comune in questo tempo per influsso stoico sulla base scritturistica di Io. 4, 24 « Dio è spirito », e Rom. 1, 3-4, in cui Cristo secondo lo spirito (*κατὰ πνεῦμα*) venne inteso nel senso di Cristo secondo la natura, sostanza divina, in contrapposizione a Cristo secondo la carne (*κατὰ σάρκα*) inteso come Cristo nella sua condizione umana. L'interferenza fra i concetti di spirito come sostanza divina della Trinità, Spirito santo come persona divina e spirito di Dio come denominazione personale di Cristo provocò non poca confusione specialmente in area latina dal II al IV secolo inoltrato, soprattutto nel senso che lo Spirito santo fu identificato col Figlio (= Cristo preesistente come spirito di Dio): cfr. il mio art. cit. a n. 11. Tertulliano comunque, pur usando il termine *spiritus* in tutte e tre le accezioni, non fa confusione e distingue bene.

<sup>26</sup> Tertulliano (*Prax.* 8, 1) non ha timore di adoperare il termine *probolè* adoperato dagli gnostici e perciò visto con sospetto nella chiesa cattolica: egli spiega che l'emanazione concepita da Valentino divide e separa fra loro gli eoni divini, mentre invece la sua *probolè*, pur distinguendo il Figlio rispetto al Padre, è *custos unitatis* perchè non introduce separazione. Riprendendo, alla pari di Ippolito (*Noet.* 10), la distinzione degli apologeti fra Logos immanente e Logos profferito, Tertulliano chiarisce (*Prax.* 7, 1) che solo a partire dal secondo momento Dio è diventato Padre e il Logos Figlio, in quanto personalizzato. Invece Ippolito riserva l'appellativo di Figlio al Cristo incarnato e solo per anticipazione lo estende al Logos preesistente (*Noet.* 15).

<sup>27</sup> TERT., *Prax.* 9, 2; 8, 7. Qui Tertulliano sviluppa le immagini con cui aveva raffigurato la derivazione del Figlio dal Padre in modo da includere nell'economia trinitaria anche lo Spirito santo (definito *persona* a *Prax.* 9, 3), frutto rispetto a radice e pianta, canale rispetto a fonte e fiume, fiammella rispetto a sole e raggio. Questa dimensione così accentuatamente trinitaria è invece assente nell'anonimo romano dei *Philosophoumena*, che pure condivide con Tertulliano e Ippolito l'impostazione di base della *Logos-theologie* (X 32-34), ed è poco rilevata anche da Novaziano, operante pure lui a Roma alla metà del III secolo e molto vicino a Tertulliano. Novaziano adopera il termine *persona* in riferimento al Padre e al Figlio, ma non allo Spirito santo, e non comprende mai questo ultimo, concepito come forza divina santificante, nei contesti intertrinitari. Possiamo supporre che questo atteggiamento di riserva nei confronti della pneumatologia tertulliana sia stato ispirato dalla convinzione che Tertulliano avesse accentuato il ruolo dello Spirito santo nella Trinità



## 2. Origene.

Ad opera di Clemente e soprattutto di Origene la *Logostheologie* fu approfondita e sviluppata in maniera decisiva, fra la fine del II e i primi decenni del III secolo, ad Alessandria, in un contesto fortemente polemico contro gnostici e monarchiani e in un ambiente caratterizzato da più consapevole acquisizione e applicazione dello spiritualismo platonico in tutte le manifestazioni della cultura cristiana<sup>28</sup>.

Origene pone alla base della sua riflessione trinitaria il fondamentale schema che colloca il Logos Figlio di Dio come intermediario fra il Padre e il mondo della creazione e, sia pur a fatica, inserisce in questo schema anche lo Spirito santo, attribuendogli specifici e limitati compiti (ispirazione delle sacre scritture, santificazione dei fedeli)<sup>29</sup>. In polemica con i monarchiani egli rileva fortemente la sussistenza e la distinzione delle persone divine nell'ambito della Trinità mediante l'impiego di una terminologia che d'ora in avanti sarà acquisita alla teologia trinitaria d'Oriente: le tre persone sono da lui distinte non solo per ipostasi (*ὑπόστασις*) ma anche per essenza (*οὐσία*) e sostrato (*ὑποκειμενον*)<sup>30</sup>. Se ipostasi era termine indicante la realtà individuale di un qualsiasi essere, *ousia* e *hypokeimenon* potevano essere assunti con diversi significati; e Aristotele, con distinzione rimasta canonica nella tradizione filosofica, aveva distinto la prima *ousia*, essenza, sostanza individuale, dalla seconda *ousia*, essenza comune a tutti gli esseri di una stessa specie;

---

per suggestione dei montanisti. Rispetto a Tertulliano, Novaziano cerca di eliminare ogni traccia di materialismo nella raffigurazione di Dio, attenua la distinzione fra Logos immanente e Logos profferito per cui il Padre e il Figlio sono rispettivamente sempre Padre e Figlio (*Trin.* 31, 182-187), accentua in contesti antimonarchiani l'inferiorità di questo rispetto a quello (18, 108; 26, 147) come soggetto delle teofanie.

<sup>28</sup> Nelle opere giunte a noi la concezione del Logos proposta da Clemente sembra in complesso tradizionale (per una recente messa a punto si veda A. BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972, p. 312 sgg.): ma Fozio (*Bibl.* 109) ci informa che nelle perdute *Hypotyposes* Clemente distingueva il logos proprio del Padre dal Figlio, anche lui chiamato logos, considerato *dynamis* e *aporroia* del vero e proprio logos paterno: troveremo questa distinzione negli ariani.

<sup>29</sup> Nell'ambito dell'operazione intertrinitaria lo Spirito santo è visto come grazia santificante elargita dal Padre per mezzo del Figlio: *Co. Io.* II 10 (6); *Princ.* I 3, 7; IV 2, 2 (ispirazione della sacra scrittura ad opera di tutte e tre le persone divine).

<sup>30</sup> A dire dello Ps. Antimo del *De sancta ecclesia* (= Marcello d'Anicura), sarebbe stato lo gnostico Valentino a parlare di tre ipostasi, oltre che di tre *prosopa*, nella Trinità: *frag.* 9 Völker. Per Origene cfr. *Co. Io.* II 10 (6); II 23 (18); *C. Cels.* VIII 12; *Orat.* 15, 1. Su un passo controverso (*Co. Io.* X 37 [21]), cfr. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Roma 1958, p. 436 sg.

e analogamente l'*hypokeimenon* individuale, cioè il sostrato caratterizzato dalle qualità di ogni singolo individuo, dal sostrato indifferenziato, comune agli esseri di uno stesso genere<sup>31</sup>. Nelle definizioni tendenti a distinguere il Figlio rispetto al Padre Origene è solito adoperare sia *ousia* sia *hypokeimenon* in senso individuale, cioè in definitiva come sinonimi di ipostasi. E anche natura (*φύσις*) è adoperato da lui in questo senso<sup>32</sup>. Ne risulta una Trinità in cui Padre e Figlio e Spirito santo sono caratterizzati da ipostasi proprie ben distinte fra loro e disposte in ordine digradante di dignità e di potenza<sup>33</sup>: è la dottrina delle tre ipostasi.

Per formulare l'unione delle ipostasi nell'unica divinità, Origene rifugge dal parlare di sostanza, sostrato comune (= spirito) ad esse, perchè ravvisa in questo concetto una precisa connotazione materialista d'origine stoica, un sostrato materiale che si divide in più parti<sup>34</sup>. Egli platonicamente contrappone alla natura generale materiale una natura generale intellettuale, comune a tutti gli esseri razionali: in tale vasto ambito la distinzione delle ipostasi divine dalle creature razionali (uomini, angeli, demoni) è rilevata dal possesso di certe fondamentali prerogative, che si riducono in definitiva al possesso—in forma sostanziale e perciò immutabile—dell'essere e del bene, che invece le creature razionali posseggono soltanto in forma accidentale e perciò mutevole in ragione del loro libero arbitrio<sup>35</sup>. Nell'ambito della divinità, il principio (*ἀρχή*) dell'essere, del bene, della divinità stessa, è nel Padre da cui deriva per partecipazione (*μετουσία*) al Figlio e per la mediazione di questo allo Spirito santo<sup>36</sup>. Là dove Origene non è sollecitato dalla polemica, egli rifugge dall'impiegare la terminologia sopra riportata (*ousia*, natura, ecc.) e preferisce presentare la divinità in forma essenzialmente dinamica: la Trinità è definita potenza (*dynamis*) creatrice

<sup>31</sup> Cfr. H. DOERRIE, *Hypostasis*; GN 1955, p. 32 sgg.; BRAUN, *op. cit.*, p. 167 sgg.; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Mass. 1964, p. 317 sgg.

<sup>32</sup> *Co. Io.* XIX 2 (1). Ma in senso generico, per cui il Figlio non differisce dalle altre ipostasi divine per natura, cfr. *Co. Io.* II 11 (6).

<sup>33</sup> *Princ.* I 3, 5-8; *Co. Io.* II 10 (6). Accanto a questo schema verticale della Trinità Origene con minor rilievo presenta uno schema, per così dire, triangolare, che vede Figlio e Spirito santo affiancati fra loro in posizione digradata rispetto al Padre: è una concezione ispirata dalla interpretazione giudeo-cristiana della visione d'Isaia ricordata a n. 3 ed estesa ad altri passi veterotestamentari: cfr., oltre i passi cit. a n. 3, *Princ.* I 3, 4 su *Habac.* 3, 2; *Co. Cant.* III, p. 174 Baehrens su *Cant.* 1, 15 e *Zach.* 4, 3. Per maggiori dettagli si vedano le mie *Note sulla teologia trinitaria d'Origene*: *Vetera Christianorum* 1971, p. 292 sgg.

<sup>34</sup> *Princ.* I 1, 1-2; *Co. Io.* XIII 23-25.

<sup>35</sup> *Princ.* III 6, 7; I 1, 5; I 1, 9; I 8, 3; I 5, 3, 5; I 2, 13; I 6, 2.

<sup>36</sup> *Co. Io.* II 2, 10 (6). Per maggiori dettagli su questi concetti cfr. l'art. cit. a n. 33, p. 278 sgg.

e benefica: in tal senso egli ravvisa l'unità di Dio nell'armonia e nella cooperazione del volere e dell'agire per cui si deve parlare di una sola attività della divinità: è questa la normale interpretazione che Origene dà di *Io. 10, 30* « Io e il padre siamo una cosa sola », nel senso profondo che il Figlio è l'attività di Dio, è Dio che agisce<sup>37</sup>.

Nel presentare il rapporto d'origine del Figlio dal Padre Origene parla, secondo la tradizione, di generazione, ma è molto attento a depurare questo concetto da qualsiasi implicazione di carattere « animale »: in questo senso egli rifiuta il concetto gnostico di emanazione, e nell'affermazione che il Figlio è stato generato dalla *ousia* del Padre vede il pericolo di considerare l'essenza paterna diminuita da questa generazione come un corpo che si divida in due parti<sup>38</sup>. Per presentare la generazione divina in forma il meno possibile corporea egli preferisce far ricorso ad analogie tratte dall'attività dell'intelletto e parla di Cristo generato dal Padre *sicut e mente voluntas*<sup>39</sup>. L'incongruenza di ammettere nel mondo divino, e perciò nel rapporto Padre/Figlio, un prima e un poi, come facevano gli apologeti, trasferendo all'eternità di Dio determinazioni di carattere temporale legate al mondo creato, ha portato Origene a profilare il processo di derivazione del Figlio dal Padre come generazione eterna e continua, come perenne fluire di vita divina dal Padre al Figlio, che è tale e partecipa sostanzialmente della divinità grazie al suo perpetuo contemplare la profondità di Dio: perciò se il Figlio ha nel Padre la sua *archè* ontologica, traendo da lui l'essere divino, egli è privo di *archè* cronologica perchè non ha mai cominciato ad esistere<sup>40</sup>. Molto meno preciso sull'origine dello Spirito santo, Origene tende a presentarla come creazione ad opera del Figlio per volontà del Padre, ma grazie ad un'operazione che anch'essa deve essere concepita *ab aeterno*<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> *Princ. I 4, 3; C. Cels. VIII 12; Co. Io. XIII 36; Co. Cant., prolog., p. 69* Baehrens. A *Ho. Ez. 4, 5* l'*unum* di *Io. 10, 30* è interpretato nel senso di *unitae naturae*: conosciamo però il passo solo nella traduzione latina di Girolamo, che sappiamo aver più volte normalizzato in senso niceno i contesti trinitari di Origene. La concezione origeniana di Cristo come attività di Dio è evidente in *Princ. II 8, 5* dove egli è visto come anima di Dio, cioè esteso a tutte le facoltà di Dio e unito con lui. Per poter operare il Padre illimitato (*ἀπερίγραφος*) si circoscrive nel Figlio, dotato perciò di *perigraphè* propria: *Co. Io. I 39 (42); II 2 (1); XX 18 (16)* e ORBE, *op. cit.*, p. 432 sgg.

<sup>38</sup> *Co. Io. XX 18 (16); Princ. I 2, 6; IV 4, 1.*

<sup>39</sup> *Princ. I 2, 6, 9; IV 4, 1.*

<sup>40</sup> *Co. Io. II 2; Princ. I 2, 5; IV 4, 1*, dove Origene presenta l'incongruenza inevitabile, da parte nostra, di descrivere l'eternità di Dio, che è assenza di temporalità, con termini necessariamente carichi di valore temporale. Il concetto della generazione eterna e continua del Figlio da parte di Dio è espresso in *Ho. Ier. 9, 4* sulla base del presente *mi genera* di *Prov. 8, 25*.

<sup>41</sup> *Co. Io. II 10 (6); X 39 (23); Princ. I 3, 4; Co. Gen., PG XII 45.*

Nella teologia trinitaria e cristologica di Origene hanno notevole rilievo i diversi appellativi vetero e neotestamentari attribuiti a Cristo: logos sapienza potenza immagine, ecc. Essi rilevano il vario modo, il diverso aspetto con cui il Figlio opera nel mondo: sapienza in quanto complesso e luogo delle idee, dei disegni divini in ordine al mondo; logos in quanto realizzatore e rivelatore di questi disegni; immagine in quanto aspetto invisibile ma conoscibile di Dio invisibile e inconoscibile, ecc. Tutti insieme essi caratterizzano il Figlio platonicamente come molteplicità in contrapposizione alla unità del Padre<sup>42</sup>. In tale contesto Origene ha cura di dimostrare, contro gli gnostici, che la molteplicità degli aspetti del Figlio non compromette l'unità di lui come ipostasi divina; e contro i monarchiani che l'appellativo di Logos non caratterizza il Figlio nella sua essenza ma soltanto un suo *modus operandi*, ma che comunque, in quanto Logos, il Figlio di Dio deve essere inteso non come parola insussistente bensì parola personale e sussistente<sup>43</sup>.

In questo contesto scritturistico, in cui Origene ha caro, oltre I *Cor.* 1, 24; *Prov.* 8, 22-25; *Col.* 1, 15, anche *Sap.* 7, 25-26 (la sapienza è soffio [ἀτμίς] della potenza di Dio, effusione [ἀπόρροια] della sua gloria, riflesso [ἀπαύγασμα] della sua luce), viene approfondito il concetto della generazione eterna del Figlio e implicitamente rilevato il senso profondo dell'unità divina. Infatti Origene osserva che mai il Padre è stato privo del Figlio, così come mai la luce può essere priva del suo splendore: affermare la non coeternità del Figlio a fianco del Padre significa ammettere un momento in cui Dio è stato privo del suo logos, della sua sapienza, della sua immagine; perciò, con formula che avrà gran fortuna, Origene esclude che ci sia stato tempo in cui il Figlio di Dio non esisteva (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν)<sup>44</sup>. L'argomentazione origeniana, a prima vista un sofisma, pre-

<sup>42</sup> C. *Io.* I 20 (22). Di questi diversi aspetti e appellativi del Figlio (*epinoiai*) Origene tratta lungamente a *Co. Io.* I-II e *Princ.* I 2. Egli considera immagine di Dio invisibile (*Col.* 1, 15) non il Cristo incarnato, come in quel tempo era usuale (Ireneo, Tertulliano, Novaziano), ma il Cristo preesistente, rivelazione di Dio. Questo concetto diventerà tradizionale ad Alessandria.

<sup>43</sup> *Princ.* I 2, 2; *Ho. Gen.* 14, 1; *Co. Io.* I 24 (23). Di qui apprendiamo che i monarchiani si valevano di *Ps.* 44, 2 (cfr. n. 21) per suffragare la loro concezione del logos divino come parola inconsistente e insostanziale.

<sup>44</sup> *Princ.* I 2, 2. 9. 10; *Co. Gen.*, PG XII 45. Sulla formula ἦν ποτε, ecc. cfr. *Princ.* I 4, 1: Origene ha trasferito in ambito trinitario una formula tecnica nella filosofia platonica dell'epoca per esprimere l'eternità del mondo: ALBIN., *Epit.* 14, 3. Infatti egli ha intuito la connessione fra questo problema e quello della generazione del Figlio di Dio (= inizio dell'attività di Dio): Dio non ha mai potuto essere inattivo, perciò ci deve essere stato sempre un mondo su cui egli ha esercitato la sua attività. Di qui la sua tesi della pluralità dei mondi uno successivo all'altro: come mondo originario *ab aeterno* egli ha inteso il mondo delle idee compreso nella Sapienza divina (= Figlio): *Princ.* I 2, 10; I 4, 5; III 5, 3.

senta nella maniera più profonda il rapporto fra il Padre e il Figlio: in quanto sapienza logos potenza, il Figlio viene concepito come l'operazione di Dio, come Dio che crea e provvidenzialmente regge ciò che ha creato. Al di là di certe forzature subordinazioniste provocate dalle esigenze della polemica antimonarchiana, è questo il senso più autentico della riflessione origeniana sul rapporto Padre/Figlio, intuito come essenziale unità dell'attività divina nel contesto di una concezione di pensiero che rileva la realtà stessa di Dio più come agire che come essere.

### 3. 50 anni di controversie origeniane.

L'insegnamento di Origene, impartito nelle scuole prima di Alessandria e poi di Cesarea di Palestina, informato ad un più rigoroso senso dello spiritualismo platonico e sorretto da buona preparazione filologica e da inusitata conoscenza della sacra scrittura, ebbe subito vasta risonanza in tutti gli ambiti della vita culturale cristiana del tempo, teologia esegesi spiritualità: in Egitto si impose subito nella tradizione della scuola, e per tempo cominciò a diffondersi un po' dovunque in Oriente, soprattutto in Palestina e Siria ma anche in Asia Minore e altrove<sup>45</sup>. Ovunque però, in Egitto e fuori, incontrò forti resistenze; soprattutto in ambienti popolari, diffidenti di fronte ad una impostazione di pensiero che appariva troppo legata alla filosofia greca. Fuori d'Egitto, poi, l'origenismo venne a urtarsi con ambienti caratterizzati da impostazione culturale di stampo asiatico, il cui materialismo determinava in ogni campo esiti culturali agli antipodi di quelli alessandrini<sup>46</sup> e dove l'impostazione monarchiana in ambito trinitario era molto diffusa. Perciò la diffusione dell'origenismo, in Egitto e fuori, suscitò forti contrasti, complicati anche — almeno a partire da un certo tempo — da divisioni sorte all'interno stesso della tradizione origeniana nel suo diffondersi in am-

<sup>45</sup> In tal senso paradossalmente la condanna che il vescovo Demetrio inflisse ad Origene, costringendolo a lasciare Alessandria per Cesarea di Palestina, non soltanto non nocque alla espansione dell'influsso origeniano ma addirittura le giovò, grazie alla rinomanza che presto acquistò in tutto l'Oriente la scuola di Origene a Cesarea. In Egitto il suo insegnamento e i suoi scritti continuarono a determinare la linea teologica e culturale della scuola e dell'episcopato, che per tutto il sec. III e oltre, fino ad Atanasio, fu strettamente legato alla scuola.

<sup>46</sup> Qui e altrove adopero i termini *alessandrino* e *origeniano* praticamente come sinonimi. Sul materialismo della cultura asiatica basti ricordare l'importanza del corpo umano (*plasma*) nell'antropologia d'Ireneo e l'antropomorfismo variamente diffuso in Asia Minore (Melitone) e di qui diffuso in Occidente (Lattanzio, Potamio).



bienti diversi ed adattarsi a diverse esigenze. La documentazione in nostro possesso sulla controversia origeniana fra la seconda metà del III secolo e l'inizio del IV è piuttosto scarsa e frammentaria. Vi accenniamo qui sommariamente, limitatamente all'aspetto teologico e soltanto nei limiti in cui essa può gettare luce sull'origine della controversia ariana.

Nel 257 alcuni fedeli di Alessandria, di tendenza monarchiana ma non al punto da essere considerati eretici, accusarono il loro vescovo Dionigi presso l'omonimo vescovo di Roma di aver affermato che il Figlio di Dio era una creatura (*ποίημα και γενητόν*), estraneo all'essenza del Padre (*ξένον κατ' ούσιαν τοῦ πατρός*), così come la vite lo è rispetto all'agricoltore e la nave rispetto al carpentiere. In quanto creatura, il Figlio prima di essere tratto all'essere non esisteva<sup>47</sup>. Dionigi di Alessandria, che effettivamente in polemica con i sabelliani aveva esasperato l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre per meglio rilevarne la distinzione, messo sotto accusa da Dionigi di Roma, non esitò a ritrattarsi sui punti d'accusa più importanti, illustrando meglio il suo pensiero: così egli ammette di aver usato, di passaggio, le due immagini improprie sopra riportate, ma afferma di aver insistito di più su altre meglio adatte ad illustrare la connessione fra il Figlio e il Padre, quelle di luce da luce, vita da vita, del fiume e della fonte, della pianta e della radice; perciò egli precisa che il Figlio non è estraneo alla essenza del Padre (*οὐ ξένος τῆς ούσιαις τοῦ πατρός*)<sup>48</sup>. Anche la coeternità del Figlio è ben rilevata sulla scorta di argomenti tipicamente origeniani: il Padre, in quanto tale, non può mai essere stato privo del Figlio; la luce non può essere mai priva del suo splendore, perciò non c'è stato mai tempo in cui Dio non era Padre (*οὐ γὰρ ἦν ἕτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ*)<sup>49</sup>. Su un punto della polemica Dionigi di Alessandria restò irremovibile: il suo omonimo romano gli aveva obiettato che, affermando tre ipostasi della divinità diverse e separate fra loro, egli distruggeva la monade divina introducendo tre dei; Dionigi ri-

<sup>47</sup> ATHAN., *Sent.* 4. Nel definire il figlio creatura (*ποίημα*) Dionigi si fondava su una interpretazione stretta di *Prov.* 8,22 « Il signore mi ha creato (*ἔκτισεν*), ecc. », come risulta dall'accusa mossagli da Dionigi di Roma (ATHAN., *Decr.* 26). Ricordiamo che tutto quanto conosciamo dei vari documenti scritti in occasione della questione dei due Dionigi lo dobbiamo, tranne pochi spunti di Basilio di Cesarea, al *De sententia Dionysii* di Atanasio e al c. 26 del *De decretis Nicaenae synodi* dello stesso autore, dove è riportata la lettera d'accusa di Dionigi di Roma.

<sup>48</sup> ATHAN., *Sent.* 15.17.18.20. In questo contesto Dionigi tratta anche del valore e dell'uso di *homoousios*; riprenderemo l'argomento nel c. 3,4.

<sup>49</sup> ATHAN., *Sent.* 15. Si tratta di argomenti tutti origeniani.

spose che, se non si ammettevano le ipostasi, si toglieva di mezzo la Trinità<sup>50</sup>.

Mentre ad Alessandria la tendenza a rilevare, contro i monarchiani, la distinzione delle persone divine faceva considerare nell'errore chi negasse tre ipostasi della divinità, a Roma l'impostazione fondamentalmente monarchiana della dottrina trinitaria spingeva a considerare nell'errore chi invece le affermava. Alla base del contrasto fra i due Dionigi su questo punto ci può essere stato un equivoco di carattere linguistico, in quanto Dionigi di Roma può avere assimilato il greco *hypostasis* al latino *substantia* che effettivamente ne è calco semantico, e perciò può essersi scandalizzato a sentir parlare di tre sostanze della Trinità dopo che Tertulliano aveva generalizzato in Occidente il concetto dell'una *substantia dei* come sostrato divino. Ma altri particolari della sua lettera tradiscono una impostazione monarchiana della Trinità, soprattutto quello in cui egli afferma che la Trinità si somma e si ricapitola in uno (εἰς ἓνα), come in un vertice, cioè nel Padre. Va rilevato soprattutto quel maschile *uno*, dopo che Tertulliano e Novaziano avevano chiarito in senso antimonarchiano che il Padre e il Figlio costituiscono *unum* e non *unus*, una sostanza e non una persona. E colpisce nel testo dionisiano l'assenza totale del termine *prosopon* (già usato in senso trinitario da Ippolito) per indicare l'individualità delle persone divine, preciso corrispondente del latino *persona*, generalizzato in tal senso sia da Tertulliano sia da Novaziano. Il monarchianismo di Dionigi di Roma s'inserisce coerentemente nel solco della dottrina di Callisto e anticipa analogo atteggiamento che coglieremo nella professione di fede di Serdica (343)<sup>51</sup>.

La questione dei due Dionigi è per noi importante perchè, oltre a rilevare la differenza d'impostazione allora esistente in materia trinitaria fra Roma e Alessandria, ci fa comprendere come fosse facile in contesti polemici antimonarchiani esasperare il moderato

<sup>50</sup> Per il testo del Romano vedi ATHAN., *Decr.* 26; per la risposta dell'Alessandrino vedi BASIL., *Spir.* 29: Atanasio ha omesso questa importante precisazione di Dionigi sulle tre ipostasi perchè dopo Nicea egli si sentì imbarazzato a sostenere questa tradizionale dottrina alessandrina. Egli ci ha però tramandato un importante passo trinitario di Dionigi Alessandrino (*Sent.* 17), dove è detto: « Così noi dilatiamo (πλατύνομεν) la monade nella Trinità senza divisione (ἀδιάπερον) e di nuovo ricapitoliamo la Trinità nella monade senza diminuzione (ἀμειώρον) », dove si deve intendere che l'unità di Dio va intesa in maniera da non sopprimere le ipostasi, così come la distinzione delle ipostasi non divide la monade divina.

<sup>51</sup> Possiamo forse ipotizzare che la condanna di Novaziano, anche se provocata da motivi di carattere disciplinare, può aver favorito il sopravvento delle tendenze monarchiane a discapito della *Logos-theologie* da lui professata e difesa.

subordinazionismo origeniano fino ad allontanare il Figlio dal mondo della divinità e accostarlo a quello della creazione. Per questi svariati motivi la questione dei due Dionigi anticipò singolarmente i temi fondamentali della controversia ariana.

Fra il 264 e il 268 alcuni vescovi di Siria Palestina e Asia Minore, appoggiati da Dionigi d'Alessandria, misero sotto accusa Paolo di Samosata, vescovo di Antiochia e, dopo vari tentativi infruttuosi di spingerlo a ritrattarsi, finalmente riuscirono a deporlo. La questione fu complessa, con implicazioni di carattere disciplinare e motivazioni, sullo sfondo, di carattere politico; ma ai fini della deposizione fu decisiva l'accusa di adozionismo, cioè di aver considerato Cristo mero uomo dotato di particolari carismi divini. La documentazione sulla complessa questione è scarsa: comunque risulta evidente che Paolo non ripeteva *sic et simpliciter* le dottrine dei precedenti adozionisti, ma affermava esplicitamente l'*inhabitatio* nell'uomo Gesù del logos e della sapienza divini: però egli considerava il logos (= sapienza) divino soltanto come una *dynamis*, una facoltà operativa di Dio, priva di effettiva sussistenza, perciò non come una ipostasi divina<sup>52</sup>. In altri termini, il suo adozionismo si connetteva con un rigido monarchianismo: la conferma che la condanna a lui inflitta rientrò nel più vasto quadro della lotta fra teologia alessandrina (origeniana) e teologia asiatica risulta dal fatto che buona parte dei nomi a noi pervenuti dei vescovi che operarono contro Paolo, e tutti i nomi di quelli più influenti, sono di personaggi strettamente legati alla persona e all'insegnamento di Origene<sup>53</sup>. In questa occasione per la prima volta ci è documentata una impostazione cristologica del tipo logos/carne, propugnata dagli avversari di Paolo: secondo tale concezione, il Logos divino avrebbe assolto nei confronti dell'uomo Gesù le funzioni direttive che in ogni uomo esercita l'anima; per tal motivo il Logos divino incarnandosi avrebbe assunto soltanto una carne, un corpo umano, ma non un'anima umana<sup>54</sup>. Tra la seconda metà del III secolo e

<sup>52</sup> Pur se sporadicamente è attestato in Paolo ὑπέστη detto del logos: frag. S 37. Per l'informazione su Paolo gli importanti studi di Loofs e Bardy vanno profondamente riveduti sulla base di H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate*, Fribourg 1952, che ribadisce un rigido monarchianismo alla base dell'adozionismo di Paolo (con nuova edizione dei frammenti).

<sup>53</sup> Basti ricordare Dionigi d'Alessandria, Gregorio Taumaturgo e il fratello, Firmiliano di Cesarea di Cappadocia e Teoteco di Cesarea di Palestina.

<sup>54</sup> Cfr. il frag. S 36 degli Atti del processo di Paolo. Non è facile spiegare come mai questa dottrina cristologica sia sorta in ambienti legati alla tradizione di Origene, che aveva valorizzato al massimo la presenza in Cristo di un'anima umana, oltre che di un corpo. Si è pensato che l'insistenza di Origene sulla preesistenza dell'anima anche di Cristo rispetto alla formazione del corpo in Maria, così come di tutte le anime umane, abbandonata subito dai



la prima metà del IV questa impostazione cristologica fu dominante in ambienti di formazione alessandrina, dentro e fuori d'Egitto.

Ben poche notizie ci sono giunte sul prete Luciano che ad Antiochia fu a capo di una influente scuola negli ultimi decenni del III secolo e che per molti anni fu allontanato dalla comunione della sua chiesa<sup>55</sup> per esservi riammesso al tempo della grande persecuzione di Diocleziano durante la quale morì martire. La scarsità della documentazione spiega le diverse interpretazioni di Luciano e della sua vicenda che hanno dato gli studiosi moderni<sup>56</sup>. Al fine che ci interessa basterà rilevare due fatti: 1) Luciano fu il maestro di Ario e di alcuni dei più importanti partigiani di Ario, cosiddetti Collucianisti, la cui dottrina — come vedremo — si colloca nel solco della tradizione origeniana<sup>57</sup>; 2) fra Paolo di Samosata ed Eustazio vescovo di Antiochia nel 325 si rileva in ambito cristologico una evidente affinità e continuità<sup>58</sup>, da cui risulta che certi aspetti fondamentali della dottrina di Paolo, evidentemente ben radicati nella tradizione antiochena, riuscirono a sopravvivere alla sua condanna e ad imporsi di nuovo. Connettendo fra loro questi elementi, la condanna di Luciano va interpretata come una rivincita della teologia asiatica ad Antiochia a spese degli ambienti origeniani del luogo, rappresentati appunto da Luciano, che con l'aiuto esterno erano riusciti a provocare la condanna e la deposizione di Paolo: in altri termini, il monarchianismo asiatico, condannato in certi aspetti radicali nella persona di Paolo, riuscì a imporsi di nuovo ad Antiochia a spese degli avversari d'impostazione alessandrina. Essi infatti facilmente — come dimostra il caso di Dionigi — nel clima delle pole-

---

suoi seguaci, abbia favorito per reazione la concezione che negava addirittura l'esistenza di un'anima umana nel composto logos/uomo: cfr. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London 1958, p. 158. I sostenitori della cristologia logos/carne facilmente erano portati ad accusare coloro che sostenevano la presenza in Cristo di anima umana di dividerne l'unità teandrica e di ridurre Cristo a mero uomo: l'accusa fu portata, oltre che contro Paolo, addirittura contro lo stesso Origene: PAMPH., *Apol.*, PG XVII 578: cfr. n. 63.

<sup>55</sup> Presumibilmente al tempo dei vescovi Domno Timeo e Cirillo.

<sup>56</sup> Com'è noto, si è giunti a distinguere il Luciano martire antiocheno dal Luciano maestro di Ario e dei Collucianisti. Su questa per altro inaccettabile tesi e per tutta la complessa questione cfr. BARDY, *Recherches sur S. Lucien d'Antioche*, Paris 1936, che discute tutta la precedente bibliografia.

<sup>57</sup> In senso origeniano tende anche la cosiddetta II formula d'Antiochia, di cui ci occuperemo nel c. 6, 4 e che ci sono buoni motivi per ritenere opera di Luciano. Cfr. anche E. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften*, III (Berlin 1959), p. 217 n. 4. La consonanza di pensiero fra Ario e gli altri Collucianisti di cui abbiamo notizia (cfr. c. 3, 1) convince che molto dell'insegnamento di Ario era stato già anticipato da Luciano, che perciò aveva radicalizzato certi aspetti subordinazionisti della teologia trinitaria di Origene.

<sup>58</sup> Alcuni punti importanti, soprattutto per la terminologia cristologica, rileveremo nel c. 3; per i dettagli si veda R. V. SELLERS, *Eustathius of Antioch*, Cambridge 1928, p. 96 sg., 114 sg.

niche, accentuavano, in senso antimonarchiano, l'impostazione subordinazionista della *Logos-theologie* origeniana, fino al punto da prestare il fianco alla critica degli avversari.

A questo punto conviene dissipare un equivoco che ha molto contribuito ad ingarbugliare la vicenda di Luciano e l'origine della controversia ariana; esso deriva dalla netta contrapposizione, già nella seconda metà del III secolo, fra una scuola alessandrina, rappresentata da Origene, e una scuola antiochena, inaugurata appunto da Luciano e caratterizzata da indirizzo letteralista nell'interpretazione della sacra scrittura, in opposizione allo spiritualismo allegoristico degli alessandrini. Si rileva che nulla assolutamente noi sappiamo dei caratteri dell'esegesi di Luciano<sup>59</sup>: la tendenza antiallegorizzante comincia ad essere testimoniata, ad Antiochia, con Eustazio, che non sembra avere nulla in comune con Luciano, dato il suo radicale antiarianesimo; e prende consistenza in un vero e proprio indirizzo esegetico soltanto alla fine del IV secolo: solo a partire da questo tempo ha senso parlare di contrapposizione netta fra Alessandria e Antiochia. Invece nella seconda metà del III secolo e all'inizio del IV Antiochia ci si presenta come un ambiente tutt'altro che omogeneo culturalmente e teologicamente, in quanto lacerato dal contrasto fra la tendenza origeniana e quella contrapposta rappresentata dalla tradizione asiatica.

Il *trait d'union* fra gli avvenimenti ora ricordati e l'inizio della controversia ariana è rappresentato da una pagina dell'*Apologia* in favore di Origene che Panfilo, suo discepolo e maestro di Eusebio di Cesarea, scrisse appunto a Cesarea di Palestina mentre in carcere attendeva il momento del martirio (ca. 310). Da questa pagina<sup>60</sup>, che dà preziosi, anche se generici, ragguagli sulla controversia origeniana in area siro-palestinese all'inizio del IV secolo, ricaviamo che i contrasti erano molto violenti e diffusi anche in ambienti culturalmente a basso livello, nei quali le dottrine di Origene incontravano decisa ostilità<sup>61</sup>. Ricaviamo altresì che si trattava di una controversia molto complessa: infatti non c'erano soltanto due partiti, uno pro e uno contro Origene, ma il contrasto era complicato dalla presenza di teologi che si erano formati sui libri di Origene ma per ambizione o per timore pretendevano di negare la loro dipendenza da lui.

<sup>59</sup> Su questo punto e su una fantomatica esegesi letteralista che sarebbe alla base della dottrina trinitaria sia di Luciano sia di Ario cfr. il mio art. *Le origini dell'arianesimo*: Rivista di storia e letteratura religiosa 1971, p. 317 sgg.

<sup>60</sup> Cfr. PG XVII 541 sgg.

<sup>61</sup> Fra gli avversari di Origene ce ne sono alcuni — osserva Panfilo — che non sanno neppure il greco: cioè gente di origine semitica che, per non conoscere il greco, doveva essere di estrazione molto bassa.

Questa ultima constatazione è per noi importante, perchè fa comprendere che il fronte origeniano non era compatto. In tal senso rileviamo che la prima delle nove proposizioni d'accusa contro Origene, che Panfilo presenta per confutarle, faceva carico all'Alessandrino di considerare ingenerato (*innatum*) il Figlio di Dio<sup>62</sup>: è una proposizione che troveremo al centro della controversia ariana, rinfacciata all'origeniano Alessandro d'Alessandria non soltanto da Ario ma anche dall'origeniano Eusebio di Cesarea; difficilmente tale accusa ad Origene poteva venire da parte asiatica. Ne ricaviamo che la controversia origeniana deve essere intesa non soltanto come contrasto fra partigiani e avversari di Origene, ma anche come contrasto all'interno stesso della parte origeniana: la cosa non stupisce se consideriamo la complessità della speculazione origeniana, la sua asistematicità, la tendenza del maestro a presentare e sviluppare i problemi piuttosto che a definirli assiomaticamente, sì che facilmente potevano sorgere equivoci sulla interpretazione del suo pensiero<sup>63</sup>. In tale clima arroventato va collocato l'insorgere della controversia ariana, che nella fase iniziale si configurò appunto come contrasto sotto all'interno della tradizione origeniana (alessandrina)<sup>64</sup>.

Per completare l'inquadramento storico della controversia ariana, basterà un essenziale cenno ad una vicenda che ebbe tutt'altro carattere ma interferì notevolmente con la controversia in Egitto dalle origini fino al 335: lo scisma meliziano. Fu una conseguenza dell'ultima persecuzione, che in Egitto si protrasse dal 303 fino al

<sup>62</sup> Cfr. PG XVII 578.

<sup>63</sup> E si pensi anche ad esponenti della tradizione asiatica influenzati per qualche aspetto da Origene ma per altri a lui ostili, come Metodio di Olimpo. In tanta *confusio linguarum* alcuni, che definiamo origeniani perchè rimontanti alla lontana al suo insegnamento, possono avere smarrito il senso di tale dipendenza diventando avversari di Origene su questo o quel punto della polemica; cfr. n. 54. In tal senso, il termine *origeniano* deve essere inteso in modo molto largo, soprattutto come opposto a monarchiano nella professione della dottrina delle ipostasi, per quanto attiene all'ambito strettamente trinitario. Sul testo di Panfilo si veda anche il mio *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*: Augustinianum 1973, p. 375 sgg.

<sup>64</sup> Questo contrasto all'interno della tradizione (vorremmo dire, del fronte) origeniana non deve essere inteso come brusca interruzione e reazione antiorigeniana ad Alessandria ad opera del vescovo Pietro all'inizio del s. IV, di carattere pressochè globale. Tale tesi, recentemente proposta da vari studiosi (Pollard, Wiles, Barnard) si fonda su radicali fraintendimenti sia del senso dell'anti-origenismo di Pietro, ristretto in realtà a combattere soltanto la dottrina origeniana della preesistenza delle anime rispetto ai corpi, sia di un passo di Procopio che ha lo stesso significato: cfr. su questo *l'art. cit.* a n. 59. Lo stretto origenismo di Alessandro (cfr. *infra*, c. 3, 2) è chiara prova della continuità della tradizione origeniana ad Alessandria fino ai primi decenni del sec. IV. Il contrasto cui invece qui ci riferiamo va inteso come confuso opporsi e frammischiarsi di tendenze fortemente diversificate all'interno del largo parametro offerto dalla dottrina origeniana delle tre ipostasi: cfr. anche n. 63.

312 con fasi alterne di feroce repressione e di tolleranza, e fu provocato dalla disparità di opinioni circa la condotta da assumere nei confronti dei molti cristiani che, dopo aver abiurato per timore, cercavano di farsi riammettere nella chiesa. Mentre durava ancora la persecuzione e Pietro di Alessandria era imprigionato con altri vescovi, Melizio di Licopoli<sup>65</sup> si fece interprete delle tendenze rigoriste nei confronti dei *lapsi* in contrasto con la moderazione di Pietro. Si arrivò comunque ad uno scisma vero e proprio solo allorchè Melizio cominciò ad ordinare nuovi vescovi per sedi rimaste vacanti a causa dell'imprigionamento dei titolari. Pietro, momentaneamente rimesso in libertà prima di essere di nuovo imprigionato e martirizzato, prese duri provvedimenti disciplinari contro gli scismatici, che si organizzarono in una loro chiesa, numerosi e agguerriti, col risultato di inasprire il contrasto ormai diffusosi in tutto l'Egitto. Lo scisma continuò anche sotto i successori di Pietro, Achilla ed Alessandro, anche se non così virulento: esso si profilò in qualche ambiente come incipiente contrapposizione dell'elemento indigeno copto a quello ellenizzato.

Va ulteriormente precisato che il contrasto fra Ario e Alessandro deve essere considerato anche alla luce della lotta che dal tempo di Demetrio (inizio del III secolo) i vescovi di Alessandria conducevano per ridimensionare le prerogative di cui tradizionalmente godeva il clero di quella città (prima fra tutte quella di scegliere nel suo seno e consacrare il vescovo di Alessandria) di fronte all'autorità episcopale<sup>66</sup>, che solo a partire dal III secolo si era solidamente affermata nella metropoli egiziana. Proprio durante la controversia ariana le ultime tracce delle prerogative presbiteriali vennero eliminate.

---

<sup>65</sup> Sullo scisma meliziano sono tuttora fondamentali le pagine di E. SCHWARTZ, in *Gesammelte Schriften* III, p. 87 sgg. Si veda anche F. H. KETTLER, *Der melitianische Streit in Aegypten*: ZNW 1936, p. 155 sgg.

<sup>66</sup> Su queste prerogative si veda KETTLER, *art. cit.*, p. 171 sgg.

## PRIMA PARTE



## CAPITOLO II

### INIZIO DELLA CONTROVERSIA ARIANA (320 ca.-325)

#### Fonti.

Sull'inizio della controversia ariana fino al concilio di Nicea ragguagli solo poco più che generici ci sono forniti dagli storici antichi continuatori di Eusebio: RUFINO, *HE* I 1; SOCRATE, *HE* I 5-7; SOZOMENO, *HE* I 15-16; TEODORETO, *HE* I 2.46. [Da queste fonti dipende in buona parte la storia di Gelasio di Cizico, che per noi è utile soprattutto allorchè tramanda qualche documento ommesso dagli altri storici]. Qualche notizia di fonte ariana ci è offerta dai frammenti e notizie superstiti della *Storia ecclesiastica* dell'ariano Filostorgio (*HE* I 3. 4. 7; II 1-3), un ariano radicale, ostile anche agli ariani moderati: ma anche egli scrive a grande distanza dai fatti che racconta (circa un secolo) e i suoi dati, oltre che variamente tendenziosi, contengono evidenti inesattezze (p. es., il nome Baukalis della chiesa di Alessandria cui era preposto Ario è da lui preso per nome di persona). L'inizio della controversia è anche raccontato da EPIFANIO, *Panarion* 69,1-7: egli era più vicino ai fatti che raccontava e soprattutto era in stretti rapporti con l'ambiente ortodosso d'Egitto, perciò può aver attinto notizie quasi di prima mano, anche se, ovviamente, di una sola parte. Contemporaneo agli avvenimenti fu Eusebio di Cesarea, ma la sua *Vita Constantini* (= *VC*), scritta secondo le norme del panegirico, volutamente è generica, senza nomi e particolari: per il periodo della controversia qui preso in esame è utile soltanto per la lettera di Costantino (II 64).

I dati più importanti forniti dalle opere surriportate consistono in documenti, più precisamente lettere scritte da rappresentanti delle parti in contrasto, riportate soprattutto da Socrate Teodoro Gelasio Epifanio. Sappiamo infatti che fu fatta una raccolta di lettere di Alessandro di Alessandria (EPIPH., *Panar.* 69,4) e anche una di documenti ariani e filoariani (ATHAN., *Synod.* 17-18; SOCR., *HE* I 6). Si riferivano a questa fase iniziale della controversia anche i primi documenti di una collezione di testi curata da Atanasio e pubblicata verosimilmente in appendice al *De decretis Nicaenae synodi* (SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* III, p. 73 sgg.). Una raccolta di atti di concili fu fatta, probabilmente verso il 375, dal vescovo macedoniano Sabino di Eraclea con intenti antinicensi: l'hanno sfruttata Socrate e ancor di più Sozomeno. E' opinione prevalente che di qui siano derivati i dati essenziali del racconto di Sozomeno circa l'inizio della controversia, che sono più particolareggiati e significativi di quelli forniti dalle altre fonti, per quanto attiene al racconto puro e semplice, senza tener conto dei documenti. [Ma per una recente messa a punto sulla raccolta di Sabino cfr. W. D. HAUSCHILD, *Die antinikänische Synodalaktensammlung des Sabinus von Heraklea*: *VC* 1970, p. 105 sgg.].

Qualche altro utile elemento fornisce il racconto di Epifanio. Per il resto, la ricostruzione storica degli eventi va fatta soprattutto sfruttando i documenti superstiti: lettere di Ario Alessandro Eusebio di Nicomedia Eusebio di Cesarea, ecc.: ne daremo notizia più dettagliata nel corso della nostra esposizione, così come della documentazione relativa alla sinodo antiochena del 325 messa in luce da Schwartz. Tutti questi documenti sono stati editi criticamente da H. G. OPITZ, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin 1934 (*Athanasius Werke* III 1). Per la valutazione di questa documentazione è ancora fondamentale, ancorchè qua e là invecchiato, lo studio di E. SCHWARTZ in GN 1905, p. 257 sgg., ripubblicato in *Gesammelte Schriften* III (Berlin 1959), p. 117 sgg.

Per le opere sopra riportate si vedano le seguenti edizioni: RUFINUS, *Historia ecclesiastica*, PL XXI; GCS 9 (Mommmsen); SOCRATES, *Historia ecclesiastica*, PG LXVII; ediz. Hussey, Oxford 1853; SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica*, PG LXVII; GCS 50 (Bidez-Hansen); THEODORETUS, *Historia ecclesiastica*, PG LXXXII; GCS 19 (Parmentier); GELASIUS, *Historia ecclesiastica*, GCS 28 (Loeschke-Heinemann); PHILOSTORGIUS, *Historia ecclesiastica*, PG LXV; GCS 21 (Bidez); EPIPHANIUS, *Panarion*, PG XLII; GCS 37 (Holl); Eusebius, *Vita Constantini*, PG XX; GCS 7 (Heikel).

### 1. L'inizio della controversia ad Alessandria.

Intorno al 320 ad Alessandria d'Egitto il vescovo Alessandro, che dall'inizio del suo episcopato aveva avuto a che fare con gli scismatici meliziani, dovette cominciare a rivolgere la sua attenzione anche alle critiche e alle reazioni sfavorevoli che nella sua città suscitava la predicazione di Ario, un prete ormai anziano, influente ma dal passato piuttosto burrascoso<sup>1</sup>. Di origine libica e

<sup>1</sup> La carenza di dati precisi nelle fonti non permette di determinare con esattezza l'inizio della controversia. Gli studiosi moderni hanno cercato di determinarla prendendo come riferimento le disposizioni anticristiane promulgate in Oriente da Licinio che, fra l'altro, rendevano impossibile la convocazione di concili, là dove noi sappiamo di alcuni concili locali tenuti fra l'inizio della controversia e il concilio niceno del 325 (cfr. *infra*). D'altra parte, non si è neppure sicuri sulla data precisa di queste disposizioni, che alcuni collocano verso il 320, altri più tardi. Si danno due tesi contrastanti: alcuni, considerando troppo breve il tempo trascorso fra la fine della «persecuzione» di Licinio e la data del concilio niceno per collocarvi tutta la prima fase della controversia, dall'inizio al concilio del 325, fissano questo inizio intorno al 318: DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise* II, 126; OPITZ, *Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328*: ZNW 1934, p. 131 sgg.; I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963, p. 37 sg. Altri studiosi invece, valorizzando un dato eusebiano (VC II 61 sgg.) che presenta come molto rapido il dilagare della controversia, la considerano posteriore alla «persecuzione» liciniana, con inizio nel 323: SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* II, p. 165 sg.; TELFER, *When did the Arian controversy begin?*: JTS 1946, p. 129 sgg. Boularand (*L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée* I [Paris 1972], p. 21 sgg.) tende verso questa seconda soluzione, anticipando però al 322 l'inizio della controversia, un poco prima del divieto di tenere sinodi. Ma non so quanto sia metodologicamente valido fissare l'inizio della controversia in relazione ad un fatto di cui non si riesce a fissare



nato intorno al 260, della sua formazione giovanile sappiamo soltanto che fu per qualche tempo discepolo di Luciano d'Antiochia. Al tempo di Pietro d'Alessandria (200-211) aderì inizialmente allo scisma meliziano, ma poco dopo rientrò nelle file della chiesa cattolica e fu eletto diacono. In tale veste ebbe occasione di criticare come troppo rigide le misure disciplinari di Pietro nei confronti dei meliziani e per tal motivo fu scomunicato. Ma dopo che Pietro ebbe subito il martirio, Achilla, che gli successe nella carica per alcuni mesi, si lasciò convincere dalla sua richiesta di perdono e, dopo averlo riammesso nella chiesa, lo consacrò anche prete. Il suo successore Alessandro (313-328) prepose Ario alla chiesa di Baucali in Alessandria: secondo una notizia di fonte ariana, di cui è difficile controllare l'attendibilità, Ario avrebbe avuto buone possibilità di essere designato vescovo, ma avrebbe fatto riversare i suoi suffragi su Alessandro, permettendone la nomina<sup>2</sup>. Certo è che intorno al 320 egli era un prete influente e considerato per la sua conoscenza delle sacre scritture, grave e severo nell'aspetto, capace di far presa con la dolcezza dei modi e le risorse della sua dottrina sia sui marinai del porto sia sulle vergini consacrate della chiesa alessandrina. Una descrizione ostile di mano ortodossa presenta la sua dolcezza come esteriore modo di comportarsi di uno spirito gonfio di vanità e pieno di malizia<sup>3</sup>; le sue stesse parole ce lo presentano pieno di sé e della sua dottrina:

---

bene la cronologia. Recentemente Calderone (*Costantino e il cattolicesimo I*, Firenze 1962, p. 221 sgg.), a seguito di una acuta reinterpretazione del significato delle misure coercitive di Licinio a danno dell'episcopato cattolico, ne ha anticipato di molti anni l'emanazione e le ha considerate abrogate nel 323 nel tentativo, da parte di Licinio, di cattivarsi le simpatie dei cattolici in vista dello scontro decisivo con Costantino. Indipendentemente dalla data dei provvedimenti liciniani, Calderone fissa al 322/323 l'inizio della controversia, richiamandosi anche al *Chronicon* geronimiano che fissa appunto al 322/23 la cacciata di Ario dalla chiesa di Alessandria.

<sup>2</sup> Questo dato è di PHILOST., *HE* I 3; il discepolato presso Luciano si ricava dalla lettera di Ario a Eusebio di Nicomedia (*apud* EPIPH., *Panar.* 69, 6) e da un dato di Alessandro nella lettera ad Alessandro di Bisanzio (*apud* THEODOR., *HE* I 4; cfr. OPIRZ, *Urkunden*, p. 25); gli altri dati sono di SOZOM., *HE* I 15 e EPIPH., *Panar.* 69, 1. L'origine libica di Ario, connessa con l'appoggio incondizionato che gli venne da due vescovi locali, Secondo e Teona (cfr. *infra*), fa pensare che in questa zona la dottrina dell'eretico abbia trovato ambiente molto favorevole, probabilmente in conseguenza dei contrasti con i monarchiani sabelliani, che lì erano forti: Sabellio era libico e libici i vescovi monarchiani contro cui polemizzò Dionigi di Alessandria. Infatti le esigenze della polemica, come abbiamo visto accadere a Dionigi, facilmente spingevano gli antimonarchiani a tendenze radicali in senso opposto. Su alcuni passi di testi agiografici che confermano i dati di Sozomeno circa i fatti di Ario sotto Pietro e Achilla si veda W. TELFER, *St. Peter of Alexandria and Arius*: AB 1949, p. 128 sgg.

<sup>3</sup> EPIPH., *Panar.* 69, 3.

Secondo la fede degli eletti da Dio, che comprendono Dio, figli santi ortodossi, che hanno ricevuto lo Spirito santo di Dio, io ho appreso queste verità da coloro che hanno parte della sapienza, uomini colti istruiti da Dio, in tutto sapienti. Sulle loro tracce mi sono avviato, condividendone la dottrina, io illustre, che molto ho sofferto per la gloria di Dio, e avendo appreso da Dio ho conosciuto sapienza e scienza <sup>4</sup>.

L'insegnamento di Ario sollevava tante critiche e provocava tanti contrasti perchè egli accentuava, in ambito trinitario, il subordinazionismo caratteristico della tradizione alessandrina al punto tale da ridurre Cristo, il Figlio di Dio, a livello di creatura, anche se creatura privilegiata fra le altre, negandogli così divinità autentica e completa. Alessandro non potè a lungo ignorare le accuse contro Ario che gli venivano presentate: non abbiamo motivo di dubitare della notizia secondo cui sarebbe stato lo scismatico Melizio in persona a richiamare l'attenzione di Alessandro sulla predicazione di Ario <sup>5</sup>. Sappiamo infatti che i meliziani si atteggiavano ad intransigenti difensori della integrità della fede; e il fatto che ai loro occhi Ario si presentava come un transfuga può aver solo contribuito ad alimentare il loro zelo contro di lui.

Alessandro ritenne opportuno procedere con tutta la prudenza e l'accortezza che la delicatezza del caso imponeva. Rifacendosi ad un costume ormai tradizionale nella storia della chiesa in materia di contrasti di carattere dottrinale, egli convocò di fronte a sè e al suo clero sia l'accusato sia gli accusatori perchè esponessero le loro ragioni in un pubblico dibattito, ignorando le critiche che gli venivano mosse dai soliti zelanti che avrebbero desiderato una più rapida decisione ai danni di Ario. Durante il dibattito, che vide le due parti irrigidite sulle rispettive posizioni, Alessandro tenne un contegno incerto e vacillante, approvando ora l'uno ora gli altri; e solo dopo aver variamente tentennato, prese la sua decisione <sup>6</sup>. Vari motivi vanno addotti a spiegare il contegno di Alessandro e le sue esitazioni. Il più ovvio è che egli, in considerazione del prestigio di Ario in Alessandria e della condizione religiosa della regione da lui amministrata, già deteriorata a causa dello scisma meliziano, abbia cercato di evitare, finchè gli è stato possibile, una decisa presa di posizione sia in un senso sia nell'altro, per non ag-

<sup>4</sup> E' l'inizio della *Thalia* (= Banchetto), tramandatoci da Atanasio (CA 1, 5).

<sup>5</sup> ΕΡΙΦΗ., *Panar.* 69, 3. Lo stesso autore c'informa (69, 2) sui vari gruppi di simpatizzanti che ad Alessandria si riunivano intorno ai preti preposti, nelle diverse chiese, all'insegnamento della sacra scrittura. I simpatizzanti di Ario erano denominati ariani.

<sup>6</sup> Questo importante dettaglio è di Sozom., *HE* I 15, confermato da Ruf., *HE* I 1.

giungere altri motivi di discordia a quelli già esistenti. Ma il racconto di Sozomeno, che ci presenta Alessandro variamente oscillante fra le due parti durante il dibattito, inserito nella trama dei contrasti dottrinali che abbiamo presentato nelle pagine introduttive, ci fa intravedere un motivo molto più profondo e più specificamente dottrinale della esitazione di Alessandro: cioè, che se egli non poteva sottoscrivere le affermazioni più radicali di Ario, d'altro canto non si riconosceva perfettamente allineato sulla posizione dottrinale dei suoi avversari.

Rinviamo al capitolo successivo per più completa presentazione della posizione dottrinale di Alessandro. Qui basterà accennare che gli accusatori di Ario saranno stati esponenti di concezioni trinitarie d'indirizzo genericamente monarchiano, tuttora abbastanza vitali anche ad Alessandria a livello soprattutto, ma non esclusivamente popolare: li possiamo qualificare come i lontani eredi di quei fedeli di Alessandria che, più di cinquant'anni prima, avevano accusato Dionigi di Alessandria presso Dionigi di Roma delle stesse accuse che ora venivano presentate contro Ario<sup>7</sup>. Orbene, Alessandro, strettamente legato alla tradizione origeniana e dionisiana, era ben lungi dal condividere *in toto* il radicalismo di queste posizioni antiariane: qui dobbiamo ravvisare il motivo più profondo della sua perplessità.

D'altra parte, pur non condividendo integralmente la posizione degli accusatori di Ario e le loro critiche, Alessandro non poteva misconoscere quanto di inaccettabile comportasse anche per lui il radicale subordinazionismo proposto da Ario. Perciò alla fine si decise in senso antiariano e invitò il prete a ritrattare le sue proposizioni<sup>8</sup>. Ario rifiutò e, forte di appoggi anche nel clero e nell'episcopato d'Egitto e Libia, continuò a diffondere le sue idee: per assicurare ad esse la massima diffusione, egli le propagandò anche sotto forma di canzoni, che ebbero voga in ambienti difficilmente raggiungibili dalle consuete opere teologiche: marinai, mugnai, com-

<sup>7</sup> Tanto più se l'accusa di non considerare Cristo *homoousios* col Padre (Sozom., *HE* I 15) va considerata autentica e non anticipata *ex eventu* sulla base dei fatti di Nicea: cfr. n. 8 e per l'*homoousion* in Dionigi c. 4, 4.

<sup>8</sup> Secondo Sozomeno (*HE* I 15), Alessandro avrebbe invitato Ario a definire Cristo coeterno (*συναϊδιον*) e consustanziale (*ὁμοουσιον*) col Padre. Come vedremo, Alessandro non parla mai, nei suoi testi a noi pervenuti, di consustanzialità del Padre e del Figlio perchè il termine e il concetto erano estranei alla sua dottrina trinitaria: perciò questo particolare va considerato come puntualizzazione operata da Sozomeno sulla base del simbolo niceno. Ciò non comporta necessariamente la stessa conclusione per l'uso del termine da parte degli accusatori di Ario: infatti vedremo che anche contro Dionigi era stata mossa la stessa accusa da parte di fedeli di Alessandria di tendenza monarchiana, ma non eretici.

mercianti, ecc.<sup>9</sup> Si rese allora necessario un intervento più radicale da parte di Alessandro: un concilio di circa 100 vescovi egiziani e libici riesaminò il caso di Ario e lo scomunicò, e insieme con lui i suoi seguaci che non lo vollero abbandonare: sei preti e sei diaconi di Alessandria specificati per nome e due vescovi libici, Secondo di Tolemaide e Teona di Marmarica. Poco dopo, sempre per aver condiviso l'errore di Ario, furono deposti due preti e quattro diaconi della Mareotide<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Sul successo e la diffusione delle dottrine di Ario ad Alessandria anche dopo che Alessandro gli ebbe dato torto si vedano EPIPH., *Panar.* 69, 3 e SOZOM., *HE* I 15. Il particolare degli canti ci è fornito da PHILOST., *HE* II 2 (confermato da ATHAN., *Decr.* 16): dalla sua espressione (εἰς μελωδίας ἐνστῆναι ἄς ἐνόμιζεν ἕκαστος ἀρμόζειν) si può ricavare che Ario adattava le sue canzoni alle melodie di motivi allora in voga. Non abbiamo però, in complesso, che spunti troppo modesti per ricavare di qui qualcosa di concreto sulla composizione sociale degli ambienti che abbracciarono l'arianesimo al suo sorgere: il dato di Filostorgio fa pensare a simpatie anche in ambiente popolare, mentre altri dati (sul clero e le vergini consacrate) orientano verso ambienti più selezionati. In linea generale, noi abbiamo l'impressione che le tendenze monarchiane fossero diffuse soprattutto a livello popolare mentre quelle opposte, connesse con la *Logos-theologie* e la dottrina delle ipostasi, soprattutto a livello colto: ma sono generalizzazioni troppo approssimative per risultare concrete. Dal prosieguo della controversia ariana ad Alessandria al tempo di Atanasio risulta evidente che non solo la massima parte del clero e dell'episcopato ma anche del popolo, soprattutto quello di più bassa estrazione, teneva per Atanasio. Nella prima fase della controversia l'arianesimo sembra avere avuto consistenza soprattutto in Libia, ove altri vescovi appoggiarono Ario, oltre Secondo e Teona: in un frammento di Filostorgio (*HE* I 8a), oltre questi due sono nominati altri 4 vescovi libici sostenitori di Ario: si veda CHADWICK, *Faith and Order at the Council of Nicaea: a Note on the Background of the sixth Canon*: HTR 1960, p. 171 sgg.

<sup>10</sup> La notizia del concilio ci viene da Socrate (*HE* I 6). Egli l'ha letta in una lettera enciclica di Alessandro che informa appunto della condanna inflitta ad Ario dal concilio di circa 100 vescovi. Essa ci è stata tramandata anche da alcuni mss. di opere atanasiane, corredata dai nominativi dei firmatari e da un'altra lettera di Alessandro che informa sull'ulteriore condanna degli ariani della Mareotide, come testo iniziale di una raccolta di documenti antiariani: cfr. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* III, 73 sgg. e per il testo OPITZ, *Urkunden*, p. 6 sgg. Nella lettera Alessandro attacca violentemente Eusebio di Nicomedia per l'aiuto prestato ad Ario: Socrate ne ha ricavato che il concilio sarebbe stato tenuto vario tempo dopo il primo insuccesso di Ario alla fine della discussione con i suoi avversari, e dopo l'intervento di Eusebio; in tal modo concludono vari studiosi moderni (Bouларand, Bardy, ecc.). Ma i firmatari del documento non sono vescovi bensì, insieme con Alessandro, preti e diaconi di Alessandria e della Mareotide; inoltre dal racconto dei fatti (OPITZ, *Urkunden*, p. 8) risulta che il concilio precedette l'intervento di Eusebio. Perciò io preferisco considerare il concilio come di non molto posteriore alla discussione in cui Alessandro dette torto ad Ario, riunito appunto per sanzionare con la condanna il rifiuto dello eresiarca di ritrattare le sue affermazioni. Solo in un secondo tempo Alessandro scrisse la lettera enciclica per mettere al corrente i vescovi delle altre regioni dei fatti di Ario, dopo che Eusebio era già intervenuto: per questo la lettera fu firmata soltanto dai preti e diaconi direttamente soggetti all'autorità di Alessandro.

## 2. La controversia si estende.

Ario fu costretto ad abbandonare Alessandria e trovò rifugio e buona accoglienza a Cesarea di Palestina, presso Eusebio, il grande storico. Già prima, all'indomani della condanna, egli aveva informato per lettera della sua disavventura l'influente Eusebio di Nicomedia, che era stato insieme con lui discepolo di Luciano d'Antiochia: contrapponendo in poche frasi la sua dottrina, atteggiata nella forma più radicale, a quella di Alessandro, egli esprime la convinzione che proprio queste sue idee siano largamente condivise in Oriente e a tal proposito fa vari nomi: oltre Eusebio di Cesarea, Teodoto di Laodicea, Atanasio di Anararba, Paolino di Tiro, Gregorio di Berito, Aezio di Lidia; pochi soltanto gli sarebbero ostili: Filogonio di Antiochia, Ellanico di Tripoli, Macario di Gerusalemme<sup>11</sup>.

Appare chiaro che Ario abbia considerato la sua posizione dottrinale più forte di quanto essa effettivamente non fosse: ma è fuor di dubbio che essa trovò fuori d'Egitto più validi sostenitori di quanti ne avesse avuti in patria. Il nerbo di tali sostenitori era rappresentato dai cosiddetti Collucianisti, cioè da alcuni condiscipoli di Ario alla scuola di Luciano: ricordiamo, oltre Eusebio di Nicomedia, Maride di Calcedonia, Teognide di Nicea, Antonio di Tarso, e a livello non episcopale Asterio il Sofista, che condivise con Ario il ruolo di teorico dell'arianesimo della prima generazione<sup>12</sup>. Intorno a questo gruppo confluirono altri esponenti dell'episcopato orientale, soprattutto della Siria: si ricordino i nomi riportati da Ario nella lettera ad Eusebio di Nicomedia. Fra questi fa spicco il nome di Eusebio di Cesarea, di gran lunga l'esponente più qualificato della cultura cristiana di quel tempo nei contesti più vari, dalla teologia all'esegesi, dalla storia all'erudizione: come vedremo meglio appresso, egli tenne sempre a non identificare la sua posizione dottrinale con quella dell'arianesimo radicale, ma politicamente fu sempre dalla parte di Ario.

L'adesione di Eusebio rappresentò un buon successo per il partito ariano, e possiamo ritenere più che probabile che il suo esempio avrà spinto altri nello stesso senso: per noi è particolarmente significativa perchè ci fa comprendere come abbiano sentito allora l'op-

<sup>11</sup> Epifanio (*Panar.* 69, 4) dice che Ario lasciò l'Egitto per andare in Palestina: dato l'interesse che Eusebio di Cesarea ebbe per lui sin dal primo momento, se n'è ricavato che fu lui a dare la prima ospitalità al profugo. Il testo greco della lettera di Ario ad Eusebio di Nicomedia è riportato da ΕΠΙΦ., *Panar.* 69, 6 e THEODOR., *HE* I 5. Cfr. OPITZ, *Urkunden*, p. 1 sgg.

<sup>12</sup> Sui discepoli di Luciano c'informa soprattutto Filostorgio (*HE* II 14; III 15). Per maggiori ragguagli cfr. BARDY, *Recherches sur S. Lucien d'Antioche*, p. 185 sgg.

portunità di schierarsi a fianco di Ario non soltanto coloro che dottrinalmente erano attestati sulle sue stesse posizioni, quali — per il poco che di loro conosciamo — Eusebio di Nicomedia e il prete Giorgio futuro vescovo di Laodicea, ma anche alcuni che non condividevano *in toto* le convinzioni di Ario e dei suoi più prossimi amici. Per comprendere perchè e come si sia formato tale schieramento a favore di Ario, dobbiamo inserire l'inizio di questa vicenda nel più ampio contesto delle controversie trinitarie e cristologiche che da più di mezzo secolo imperversavano in Oriente, e soprattutto in area siro-palestinese, fondamentalmente incentrate intorno al nome e all'eredità teologica e culturale di Origene. In un clima di accesa polemica contro le tendenze monarchiane d'origine asiatica, ancora molto forti in quelle regioni, l'impostazione trinitaria pluralistica, che professava ipostasi distinte per il Padre ed il Figlio sulle tracce di Origene, facilmente giungeva agli estremi radicali del subordinazionismo di Ario, molto più facilmente che non in Egitto, dove la polemica doveva essere meno vivace. E comprendiamo agevolmente come in siffatta situazione anche alcuni che non condividevano del tutto le tesi più radicali di Ario, abbiano sentito l'opportunità di far blocco insieme con lui per opporsi, oltre che al monarchianismo asiatico, anche al nuovo pericolo rappresentato da Alessandro, il cui origenismo moderato presentava aspetti inaccettabili non soltanto per gli ariani puri ma anche per un Eusebio di Cesarea, più moderato di Ario, ma pur sempre piuttosto lontano da Alessandro.

Dobbiamo inoltre considerare quei motivi di carattere politico e anche tutt'affatto personale che nelle grandi controversie che scovolarono la cristianità del IV e del V secolo sempre si affiancarono alle motivazioni di carattere specificamente teologico. Eusebio, già vescovo di Berito e ora di Nicomedia, la città imperiale, amico di Costanza, *soror* di Costantino e moglie di Licinio, e per questo tramite introdotto nella casa imperiale, perseguiva una politica di potenza, nel contesto della quale aveva preciso significato l'azione che, tendendo alla riabilitazione di Ario, *ipso facto* comportava diminuzione del prestigio del potente vescovo di Alessandria. E ad Eusebio di Cesarea, tanto legato al ricordo di Origene, la vicenda di Ario, profugo nella sua città, rammentava, fatte le debite proporzioni, la dolorosa vicenda del maestro, che circa un secolo prima proprio a Cesarea aveva trovato asilo dopo l'ingiusta condanna inflittagli dalla dispotica volontà del vescovo di Alessandria, Demetrio.

Gli amici e i simpatizzanti di Ario, richiesti di aiuto, si misero subito in azione: in una lettera ad Eufrazione di Balanea Eusebio di Cesarea sostiene la validità di alcune (non tutte) proposizioni di

Ario<sup>13</sup>. Ma l'anima della campagna pro Ario fu Eusebio di Nicomedia, che da quel momento si caratterizzò agli occhi di sostenitori e avversari come il vero *leader* del movimento, sì che per tempo gli ariani furono chiamati anche eusebiani (οἱ περὶ Εὐσεβίου): Ario stesso, dopo aver tentato, con vario esito, di trovare altri appoggi in Palestina, ebbe ospitalità presso di lui a Nicomedia, e lì intraprese la composizione della sua più impegnata opera dottrinale, la *Thalia* (= *Banchetto*). Dal canto suo Eusebio di Nicomedia promosse vasta attività epistolare, tendente a sensibilizzare l'episcopato orientale con la vicenda di Ario: furono inviate numerose lettere contenenti una formula di fede presentata come di Ario con l'invito ad esaminarla. Chi l'avesse trovata ortodossa e approvata era pregato di scrivere ad Alessandro in favore di Ario; chi invece non l'avesse approvata, facesse sapere lui come si doveva professare la fede. Tale professione di fede, se non addirittura identica, non doveva essere molto dissimile da una che da Nicomedia, certamente per suggerimento di Eusebio, Ario e i compagni condannati insieme con lui indirizzarono ad Alessandro. Il fondamento della dottrina resta lo stesso che si legge nella precedente lettera di Ario ad Eusebio di Nicomedia; ma manca la punta più radicale, cioè l'affermazione che il Figlio era stato creato dal nulla; e la maggiore ampiezza permette una più abile e sfumata presentazione delle idee. Si tratta di un testo ben congegnato, che fra i veri e propri ariani sarà considerato normativo per più di mezzo secolo<sup>14</sup>.

La campagna epistolare promossa da Eusebio conseguì almeno parte degli obiettivi che si era prefissa: alcuni vescovi non approvarono la professione di fede e in tal senso scrissero ad Alessandro, esortandolo a non recedere a meno di una completa ritrattazione di Ario e dei suoi; ma alcuni si pronunziarono in senso favorevole ai condannati. La manovra eusebiana non poteva lasciare indifferente Alessandro: anche lui si dedicò ad una vasta attività epistolare, cominciando con la già ricordata enciclica in cui ragguagliava i colleghi d'Oriente e di Roma sulla condanna inflitta ad Ario e ai suoi sostenitori d'Egitto e sui termini della loro dottrina, debita-

<sup>13</sup> Brani della lettera furono riportati nel II concilio di Nicea del 787: OPITZ, *Urkunden*, p. 4; MANSI XIII, 176, 317.

<sup>14</sup> EPIPH., *Panar.* 64, 4, 5; SOZOM., *HE* I 15. Per il testo greco della lettera di Ario ad Alessandro cfr. EPIPH., *Panar.* 69, 7; ATHAN., *Synod.* 16 (OPITZ, *Urkunden*, p. 12). Che Ario abbia composto la *Thalia* a Nicomedia è più supposto che dimostrato su dati sicuri: recentemente Kannengiesser (*Où et quand Arius composait-il la Thalie?*: *Kyriakon* [Festschrift J. Quasten], Münster 1970, p. 364 sgg.) ha messo in luce la fragilità di questo dato: egli pensa piuttosto che l'opera sarebbe stata composta da Ario nell'intervallo fra la scomunica e il bando d'esilio, perciò in Egitto; ma anche questa datazione è priva di puntelli di qualche consistenza.

mente confutati. Particolarmente aspra è qui la presa di posizione contro l'atteggiamento di Eusebio di Nicomedia e degli altri sostenitori dell'eretico: Eusebio vi è apertamente accusato di considerarsi arbitro delle cose di tutta la chiesa, ora che da Berito è passato a Nicomedia. Molte altre lettere Alessandro fece seguire a questa: una che ci è restata è un vero e proprio trattato teologico, fondamentale per conoscere la sua dottrina. Sappiamo che esse furono inviate praticamente in tutte le regioni d'Oriente; di nomi singoli basterà fare quelli di Eusebio di Cesarea, Filogonio di Antiochia, Eustazio di Beroea (Aleppo), Macario di Gerusalemme, Asclepa di Gaza. Il tono delle risposte fu vario: Eusebio di Cesarea apertamente considerò valida la professione di fede che Ario aveva inviato ad Alessandro; altri risposero in maniera più ambigua, molti furono apertamente favorevoli ad Alessandro. Questi ebbe cura di riunire tutte le sue lettere in un *dossier*: sappiamo che conteneva circa 70 documenti<sup>15</sup>.

Ma ormai, nonostante questo attivo adoperarsi, la questione di Ario era sfuggita dalle mani di Alessandro: era cominciata come un affare interno delle chiese d'Egitto; ma l'intervento di Eusebio e dei suoi ne aveva fatto un affare che interessava la chiesa universale. Consci di aver raggiunto questo risultato, e approfittando della carenza di precise norme di carattere disciplinare che regolassero i rapporti fra le varie chiese, i sostenitori di Ario passarono a propugnarne la causa per mezzo di concili. Eusebio di Nicomedia ne riunì uno in Bitinia, nella sua regione: furono inviate lettere ai vescovi delle altre regioni perchè accogliessero nella loro comunione Ario e i suoi seguaci, in quanto professanti retta dottrina, e perchè si adoperassero affinchè anche Alessandro facesse lo stesso.

Ovviamente Alessandro rifiutò: allora Ario inviò una petizione a Paolino di Tiro, Eusebio di Cesarea e Patrofilo di Scitopoli perchè permettessero agli ariani di riunirsi in chiesa, e ai loro preti di esercitare le loro funzioni, come facevano prima della condanna: era infatti costume ad Alessandria che alle singole chiese fossero preposti preti che presenziassero alle funzioni liturgiche e alle attività che lì si svolgevano. Un concilio riunito *ad hoc* in Palestina accolse

<sup>15</sup> EPIPH., *Panar.* 69, 4; SOZOM., *HE* I 15; SOCR., *HE* I 16; THEODOR., *HE* I 4. La denuncia di Ario a Roma è ricordata da Ilario (*FH* 5, 4). Passi della lettera di Eusebio di Cesarea ad Alessandro furono letti nel II concilio di Nicea del 787: OPITZ, *Urkunden*, p. 14; MANZI, XIII, 316. Delle lettere inviate da Alessandro, oltre quella ricordata a n. 10, ci è restata, come abbiamo accennato, una lunga lettera indirizzata ad Alessandro di Bisanzio che probabilmente va identificato con l'omonimo Alessandro di Tessalonica perchè è incerto che Alessandro sia stato eletto vescovo di Bisanzio prima del 325 (cfr. OPITZ, *art. cit.*, p. 149 sg.): ci è riportata da Teodoreto (*HE* I 4; OPITZ, *Urkunden*, p. 19 sgg.).



la richiesta di Ario. L'invito agli ariani a restare comunque soggetti ad Alessandro e a supplicarlo di accoglierli nella sua comunione non era altro che maldestro tentativo di mascherare in qualche modo la gravità dell'atto compiuto, che praticamente pretendeva di annullare gli effetti della condanna che Ario e i suoi seguaci avevano subito ad opera dei loro legittimi superiori, gli unici che avevano diritto di decidere in argomento<sup>16</sup>.

### 3. *L'intervento di Costantino.*

A questo punto Costantino, che, sconfitto e tolto di mezzo il collega Licinio, era rimasto unico imperatore, non potette più rimanere indifferente di fronte al contrasto che sconvolgeva ormai più o meno tutte le chiese d'Oriente e decise di intervenire. La lettera che egli fece pervenire ad Alessandro e Ario, nonostante la forma ufficiale con cui è scritta, lascia trasparire con evidenza l'indignazione dell'imperatore<sup>17</sup>: i due sono rimproverati per aver diviso il popolo a causa di una inutile questione riguardante l'interpretazione di un passo veterotestamentario (= *Proverbi* 8, 22), sollevata senza alcuna necessità ma solo per amore di contesa. Questioni così sottili — osserva Costantino — non dovrebbero essere proposte in pubblico, perchè conseguono il solo risultato di provocare contese e disordine. Anche nelle scuole dei filosofi si danno questioni controverse, che vengono dibattute con varietà di soluzioni: ma esse non incrinano l'unità della scuola:

Dico queste cose non per costringervi ad essere completamente d'accordo su una questione fin troppo sciocca, quale che possa essere. Infatti voi potete conservare integra la dignità dell'assemblea e mantenere l'accordo fra tutti, anche se c'è fra voi disaccordo su questioni di minimo conto: infatti non vogliamo tutti le stesse cose nè abbiamo una sola indole e una sola idea.

<sup>16</sup> SOZOM., *HE* I 15. Quasi tutti gli storici moderni sono d'avviso che, a seguito di questa decisione conciliare, Ario e i suoi compagni sarebbero rientrati ad Alessandria. SCHWARTZ (*Gesammelte Schriften* III, p. 159) si fonda su un passo di Alessandro (OPITZ, *Urkunden*, p. 20), in cui si dice che Ario ed i suoi fanno riunioni notte e giorno nelle loro spelonche di ladroni. Mi sembra troppo poco, di fronte al silenzio delle fonti su questo ritorno, nè vale addurre i passi, già sopra da noi ricordati, circa i disordini causati ad Alessandria dalla controversia perchè essi si riportano al primo periodo della controversia o, comunque, si spiegano anche in assenza di Ario. Forse è preferibile, con Calderone (*op. cit.*, p. 226), ritenere che il concilio palestinese autorizzò Ario a costituire *in loco* una comunità dei suoi fedeli, fuori della giurisdizione di Alessandro, pur restandogli sottomessi.

<sup>17</sup> Ci è riportata da Eusebio di Cesarea (*VC* II 64 = *Socr.*, *HE* I 7; OPITZ, *Urkunden*, p. 32 sgg.).

Perciò sul tema fondamentale della provvidenza divina dobbiamo avere tutti la stessa fede, mentre su argomenti di minore importanza possiamo conservare ognuno la sua opinione nell'intimo delle nostre coscienze. La lettera termina con un caloroso appello alla concordia e alla fraternità, per restituire tranquillità al popolo e allo stesso imperatore.

Il singolare apprezzamento che qui Costantino dà della grave controversia fra Alessandro e Ario non ha mancato di stupire gli studiosi moderni, e qualcuno ha addirittura pensato alla lettera come ad un falso operato da mano ariana<sup>18</sup>. In realtà l'atteggiamento di Costantino è tipico di chi, pur avendo simpatia e propensione per il cristianesimo, non è ancora riuscito a familiarizzarsi con la sua complessa dottrina e tanto meno con la sua peculiare *forma mentis*. L'essere radicata in un corpo di dottrine, la cui integrità era sentita come essenziale per l'esistenza stessa della chiesa, costituiva la caratteristica che distingueva radicalmente la religione cristiana rispetto alle religioni pagane, fondate su osservanze di carattere cultuale o tutt'al più su poche credenze fondamentali. Se perciò il cristiano non si meravigliava che su certi punti di dottrina, in quanto *articuli stantis aut cadentis ecclesiae*, potessero sorgere gravi contrasti e aspre controversie, il pagano trovava incomprensibile questo modo di fare: esso lo divertiva<sup>19</sup>, ma anche lo sconcertava. Di qui l'atteggiamento di Costantino, ancora estraneo alla tipica mentalità cristiana: l'unico punto di riferimento che egli può trovare è quello delle discussioni che fervevano nell'ambito delle scuole filosofiche; ma erano discussioni accademiche, che non incrinavano la fondamentale unità della scuola. In questo senso egli considera che sia sufficiente assicurare l'accordo di tutti su un punto fondamentale di fede, l'esistenza di un Dio supremo che esercita nel mondo la sua azione provvidenziale; tutto il resto gli sembra di secondaria importanza, sì che ognuno può tenersi per sé le sue personali convinzioni. Ragionando su questo metro, il contrasto fra Ario ed Alessandro gli sembra giunto ad un eccesso intollerabile: esso ha il solo risultato di turbare quella pace religiosa dell'impero che egli aveva sperato di aver definitivamente ristabilita allorchè aveva concesso ai cristiani piena libertà di culto, e che perciò gli sembra indispensabile ristabilire al più presto.

Questo lo spirito informatore della lettera di Costantino. Ma essa restava troppo all'esterno dei reali motivi del contrasto per poter

<sup>18</sup> Allo scopo di minimizzare la portata delle accuse rivolte ad Ario. Contro l'autenticità cfr. P. BATAIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris 1929, p. 315 sgg.; AIGRAIN, s. v. *Arius*: DHGE IV 212 sg.

<sup>19</sup> Socr., *HE* I 6, sulla controversia derisa pubblicamente nei teatri.

sperare di ottenere qualche risultato: questi motivi, nella dialettica interna della teologia cristiana, erano obiettivamente di grande importanza; e Costantino invece proponeva di accantonarli a beneficio dell'accordo su una proposizione di fede aderente alle sue convinzioni sincretistiche ma tanto generica che ogni pagano l'avrebbe potuta sottoscrivere. Non meraviglia perciò che la lettera dell'imperatore sia restata senza effetto, così come anche una missione di pace affidata da Costantino ad Ossio, il vescovo di Cordova, suo amico e consigliere per le questioni riguardanti la religione cristiana<sup>20</sup>.

Dopo che Ossio, che ad Alessandria aveva preso contatto con Alessandro, tornò a Nicomedia senza aver nulla concluso, anche Alessandro ed Ario vennero qui dall'imperatore per perorare le rispettive cause<sup>21</sup>. In questo clima di sfiducia per una rapida e pacifica soluzione della lite cominciò a maturare l'idea di demandare tutto l'affare ad un concilio della chiesa universale. Naturalmente Eusebio nell'encomiastica *Vita Constantini* (III 6) riporta il merito di questa iniziativa all'imperatore; altri parla di Alessandro; è ragionevole pensare anche al consiglio di Ossio, che *de visu* si era reso conto della gravità della controversia<sup>22</sup>: è certo comunque che la convocazione, diramata ai vescovi di tutta la cristianità, fu opera di

<sup>20</sup> Da Eusebio (VC II 63) e Socrate (HE I 7) apprendiamo che proprio Ossio fu incaricato di far recapitare la lettera ad Ario e ad Alessandro.

<sup>21</sup> PHILOST., HE I 7a, secondo cui Alessandro, per mare, avrebbe preceduto Ario, e avrebbe preso contatto con Ossio. Da Atanasio (Apol. c. Arian. 74. 75) apprendiamo che durante il soggiorno ad Alessandria Ossio aveva preso parte ad una sinodo che aveva ridotto alla primitiva condizione di prete Colluto che si era attribuito rango episcopale e aveva operato varie ordinazioni; tali ordinazioni furono dichiarate nulle, fra cui quella di un tal Ischira su cui torneremo. Anche se Colluto si sottomise alle decisioni della sinodo, alcuni suoi partigiani continuarono lo scisma. Dagli scarsi dati in nostro possesso risulta che, durante la sua missione, Ossio ebbe stretti contatti con Alessandro, mentre non si sa se abbia avuto anche solo qualche contatto diretto con Ario. Ci si può allora chiedere se il fallimento della missione di pace affidatagli da Costantino sia dipesa da obiettiva difficoltà o non piuttosto dal modo con cui egli ebbe a svolgerla: cioè, prendendo senz'altro le parti di Alessandro e trascurando seri contatti con la parte avversa, che pure — dato il carattere dei due Eusebi — non doveva essere contraria a concedere anche molto, pur che dal canto suo Alessandro concedesse almeno qualcosa. Teniamo presente che l'occidentale Ossio — come vedremo meglio nel c. 3 — era teologicamente molto meno lontano da Alessandro che non da Ario. Perciò egli non si mantenne equidistante dalle due parti, secondo quello che era il tono della lettera dell'imperatore, ma fu troppo a favore di una parte per poter tentare quella ragionevole soluzione di compromesso che Costantino auspicava.

<sup>22</sup> Di consiglio di Alessandro a Costantino parla EPIPH., Panar. 68,4; invece PHILOST., HE I 7 di accordo fra Alessandro e Ossio di Cordova; RUF., HE I 1 di consiglio di alcuni vescovi. Socrate (I 8) e Sozomeno (I 17) fanno cenno soltanto della convocazione ad opera di Costantino. Sulla parte che molto probabilmente ebbe Ossio in questa vicenda, si veda V. C. DE CLERCO, *Ossius of Cordova*, Washington 1954, p. 225 sgg.

Costantino. Il concilio, fissato prima ad Ancira, nel cuore dell'Asia minore, fu poi spostato a Nicea, città più vicina a Nicomedia, di più facile accesso a chi doveva venire dall'Italia e di clima più benigno. Come data fu fissato il maggio del 325<sup>23</sup>.

Le notizie sulla primitiva convocazione del concilio ad Ancira e sullo spostamento a Nicea ci sono fornite da un frammento di lettera di Costantino che ci è pervenuto soltanto in traduzione siriana<sup>24</sup>. Concorda con questo testo in merito alla primitiva convocazione ad Ancira un altro documento giuntoci anch'esso soltanto in siriano, ben più importante del primo. Esso infatti ci informa in merito ad un concilio tenuto ad Antiochia nell'intervallo fra la convocazione del concilio ecumenico ad Ancira e il suo effettivo svolgimento a Nicea<sup>25</sup>.

Si tratta di una lettera enciclica, formalmente indirizzata ad Alessandro di Costantinopoli (o di Tessalonica: cfr. n. 15) da ben 59 vescovi orientali. Un personaggio che è possibile identificare con sicurezza con Ossio<sup>26</sup> afferma che, recatosi ad Antiochia e avendo trovato la chiesa locale in preda alla discordia e al disordine, non aveva ritenuto opportuno agire da solo ma aveva invitato a riunirsi *in loco* i vescovi di Palestina, Arabia, Fenicia, Celesiria, Cilicia e anche alcuni di Cappadocia. Esprimendosi da questo punto in poi in tono collettivo, la lettera continua presentando ancora il penoso quadro della situazione antiochena, che aveva spinto i padri conciliari

<sup>23</sup> Per i reali motivi che potrebbero avere spinto Costantino a questo trasferimento si veda *infra* n. 29.

<sup>24</sup> Per ragguagli su questo testo si veda SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* III, p. 155 sgg., che dà pure il testo e la retroversione in greco. Essi sono riprodotti in OPITZ, *Urkunden*, p. 41.

<sup>25</sup> Il testo è stato edito, con retroversione in greco, da SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* III, p. 134 sgg., sulla base del ms. *Paris. syr.* 62. Cfr. anche OPITZ, *Urkunden*, p. 36 sgg., che però omette un'aggiunta finale al testo (SCHWARTZ, p. 143), in cui si dice che copia della lettera era stata inviata anche al vescovo di Roma.

<sup>26</sup> Nel ms. da lui utilizzato Schwartz leggeva come primo nome della lista dei firmatari, prima di Eustazio, il nome di Eusebio, da identificare perciò col personaggio che aveva convocato e verosimilmente presieduto il concilio. Poiché lo svolgimento del concilio in senso antiariano non permetteva di pensare né a Eusebio di Cesarea né a Eusebio di Nicomedia, Schwartz ha potuto fare il nome soltanto di Eusebio di Isauria, un vescovo di scarsa importanza che fu presente a Nicea nel 325. Ma questo personaggio sembrò troppo poco autorevole per potergli far assumere tale iniziativa. Nel 1911 il russo Brillantov, accortosi che in alcuni testi siriani tradotti dal greco il nome Ossio era stato modificato in Eusebio, pensò che nel nostro testo si dovesse appunto restituire questo nome: Ossio aveva senz'altro l'autorità di convocare il concilio: questo nome fu perciò accettato da molti studiosi: Seeberg nell'opera cit. a n. 27, Opitz nella sua edizione del testo. Cfr. anche DE CLERCO, *op. cit.*, p. 206 sgg. Successivamente Chadwick (*Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325: JTS* 1958, p. 292 sgg.) confermava definitivamente questa congettura sull'autorità di un altro ms. siriano, *Mingana syr.* 8, che reca appunto il nome di Ossio.

a riesaminare il caso di Ario e dei suoi seguaci soprattutto riguardo all'atteggiamento di alcuni vescovi che, non tenendo conto della condanna inflitta da Alessandro di Alessandria, avevano riammesso i condannati alla loro comunione. Su tale questione il concilio conferma la condanna inflitta agli ariani. Segue un'ampia professione di fede impostata in senso chiaramente antiariano e in armonia con la dottrina di Alessandro, in cui vengono dettagliatamente condannate le proposizioni più radicali dell'eresiarca. Su questa professione di fede erano stati d'accordo tutti i presenti all'infuori di tre: Teodoro di Laodicea, Narcisso di Neroniade ed Eusebio di Cesarea, che avevano professato idee consone a quelle di Ario. Per tal motivo i padri conciliari avevano escluso i tre dalla loro comunione e altrettanto consigliavano di fare ai destinatari della lettera. La misura disciplinare si doveva però considerare provvisoria, in quanto veniva data ai tre condannati la possibilità di ravvedersi al prossimo grande concilio convocato ad Ancira.

Per collocare questo documento e il fatto in esso narrato in un preciso contesto storico, si è rilevato che in esso è nominato al secondo posto, dopo Ossio, nell'elenco dei vescovi Eustazio vescovo prima di Beroea e poi di Antiochia, dopo la morte di Filogonio, mentre non è nominato quest'ultimo, che effettivamente sappiamo esser morto fra il 324 e il 325. Si è così pensato che i disordini avessero avuto luogo ad Antiochia, che per tutta la lunga controversia fu la roccaforte degli ariani in Oriente, proprio in occasione dell'elezione del successore dell'antiariano Filogonio, e che per tal motivo si siano qui raccolti i vescovi delle regioni vicine: essi non si sarebbero limitati a consacrare Eustazio, altro fervente antiariano, quale successore di Filogonio ma avrebbero approfittato della circostanza che li aveva fatti riunire in numero così consistente per esaminare ancora una volta l'affare ariano, in senso nettamente ostile agli eretici.

Così sostanzialmente ricostruiscono i fatti quanti prestano fede al documento. Altri invece ne hanno contestato l'autenticità, fondandosi, oltre che su qualche difficoltà che esso propone, soprattutto sul fatto che nessuna delle fonti antiche che ci ragguaglia sulla controversia ariana sembra conoscere questo concilio, che pure dovette essere di un certo significato. Ma si può osservare di contro che i fatti narrati nel documento s'inquadrano bene nel contesto della controversia ariana; che l'esposizione di carattere dottrinale corrisponde nella maniera più completa ad uno stato di cose posteriore all'insorgere della controversia ma anteriore al concilio di Nicea, la cui terminologia distintiva è qui del tutto assente; che non si vede un motivo valido che potrebbe aver spinto a questa falsifica-

zione. Per tali considerazioni ormai si è quasi universalmente imposto l'apprezzamento positivo del documento<sup>27</sup>.

A qualcuno ha fatto meraviglia l'atteggiamento di Eusebio: perché mai egli si sarebbe rifiutato di sottoscrivere una formulazione di fede che nulla presentava di contrastante in modo sostanziale con le sue convinzioni in materia trinitaria? Abbiamo infatti rilevato che Eusebio di Cesarea non si allineò del tutto sulle posizioni dell'arianesimo radicale, e in tal senso la professione antiochena, pur non coincidendo del tutto con le sue idee, non doveva presentarsi a lui inaccettabile. Ma tale ragionamento è troppo astratto: il concilio con la sua decisione intese ribadire la condanna inflitta agli ariani da Alessandro; e noi sappiamo che Eusebio fin dalla prima ora si era schierato in favore di Ario e non intese perciò abbandonarlo ora, tanto più che egli ben sapeva che tutta la questione sarebbe stata integralmente riesaminata nel prossimo concilio ecumenico. In sostanza, l'atteggiamento filoariano di Eusebio a questo concilio antiocheno del 325 può meravigliare chi giudica ancora Eusebio sulla base dell'abusato *cliché* che vede in lui il vescovo cortigiano, preoccupato soltanto di favorire i potenti a suo beneficio. Ma ormai noi scorgiamo in tutto l'atteggiamento tenuto da Eusebio durante la controversia una fondamentale coerenza, solo momentaneamente venuta meno a Nicea, coerenza che affondava le radici in una globale visione di carattere insieme teologico e politico, nella quale ben s'inquadrava un appoggio ad Ario non scevro di riserve sul piano della dottrina<sup>28</sup>.

La scoperta del documento sul concilio antiocheno del 325 ci ha permesso di arricchire un po' le nostre magre conoscenze sulla prima fase della controversia ariana. Infatti, oltre al suo significato intrinseco, esso ci consente di situare meglio certi particolari ine-

---

<sup>27</sup> Com'è noto, la pubblicazione, da parte di Schwartz, del testo sul concilio antiocheno del 325, provocò una replica di Harnack, che considerò falso il documento. Di qui una violenta polemica. Lo studio di Seeberg (*Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25*, Berlin 1913) fece prevalere largamente la tesi della autenticità del documento e perciò della storicità del concilio. Per messe a punto più recenti e per bibliografia più completa cfr. gli studi di De Clercq e Chadwick cit. a n. 26. Recentemente ha sollevato ancora qualche dubbio sui fatti del concilio, in riferimento soprattutto al contegno di Eusebio di Cesarea, D. I. HOLLAND, *Die Synode von Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa*: ZKG 1970, p. 163 sgg. Per il probabile riferimento a questo concilio di un episodio tramandato da Marcello d'Ancira, cfr. c. 3, n. 117 e CHADWICK, *art. cit.*, p. 296.

<sup>28</sup> Invece fra i firmatari della lettera sinodale, perciò affiancati sulla posizione di Ossio, leggiamo i nomi di alcuni partigiani di Ario, come Aezio di Lidia e Macedonio di Mopsuestia, più pronti a fare i loro interessi che non quelli del loro amico.

renti al concilio di Nicea<sup>29</sup> e soprattutto mette in rilievo come la pur abile propaganda ariana fosse riuscita, in questa prima fase della lotta, a ottenere successi forse spettacolari ma non certo consistenti. L'episcopato orientale era molto diviso sul piano dottrinale: ma il radicalismo di certe posizioni ariane facilitava l'accordo, ai suoi danni, di rappresentanti d'indirizzi teologici diversi ma comunque tutti estranei a quelle posizioni. Che una coalizione del genere si debba essere formata ad Antiochia nel 325 ce lo fa comprendere la stessa ampiezza di quel fronte antiariano, costituito da vescovi di regioni dove imperversava allora la controversia origeniana e dove perciò l'episcopato era molto diviso e discorde. Fu un'anticipazione di quanto, qualche mese dopo, sarebbe successo a Nicea.

---

<sup>29</sup> Alla luce dei fatti di Antiochia, lo spostamento del concilio ecumenico da Ancira a Nicea si può prospettare come voluto da Costantino, che non avrebbe gradito la presa di posizione antiariana dei vescovi riunitisi ad Antiochia, lontani dal suo controllo. Ancira, il cui vescovo Marcello era violentemente avverso ad Ario, era sede non soltanto decentrata ma anche troppo controllata dagli antiariani: invece Nicea, vicina a Nicomedia, permetteva all'imperatore di seguire in maniera molto più diretta lo svolgimento del concilio: cfr. CHADWICK, *art. cit.*, p. 301 sgg.





## CAPITOLO III

### PROSPETTIVE DOTTRINALI

#### Fonti.

ARIO. Di lui ci sono state tramandate due lettere rimontanti al periodo fra l'inizio della controversia e il concilio di Nicea: la prima (= *ep.* 1) indirizzata ad Eusebio di Nicomedia (*apud* EPIPH., *Panar.* 69,6; THEONOR., *HE* I 5); la seconda (= *ep.* 2) indirizzata, anche a nome dei suoi compagni condannati, ad Alessandro (*apud* ATHAN., *Synod.* 16; EPIPH., *Panar.* 69,7). Insieme con una terza lettera, indirizzata a Costantino dopo il concilio di Nicea (*apud* SOCR., *HE* I 26; SOZOM., *HE* II 27), sono riprodotte in edizione critica da OPITZ, *Urkunden*, p. 1.12.64. Ad un'altra lettera di Ario, anch'essa posteriore a Nicea, si riferisce Costantino in una lettera di risposta (*apud* GELAS., *HE* III 19; OPITZ, *Urkunden*, p. 69). E' andata perduta la maggiore opera di Ario, *Thalia* (= Banchetto), composta prima del concilio di Nicea per volgarizzare la dottrina e perciò scritta, almeno parzialmente, in versi sotadei (tipo di metro ionico), a quanto dicono gli antichi (ATHAN., *Synod.* 15): ma i frammenti autentici superstiti riluttano ad essere adattati ad un preciso schema metrico, anche se la loro natura poetica è indiscutibile. Veri e propri frammenti di quest'opera due soltanto sono giunti a noi ad opera di Atanasio: l'inizio (*frag.* 1) *apud* ATHAN., *CA* 1,5; e un lungo passo di 42 versi (*frag.* 2) *apud* ATHAN., *Synod.* 15, che ha l'aria di essere un aggregato di brevi passi non continui fra loro: questo frammento è dottrinalmente molto importante. Essi sono riprodotti in BARDY, *Recherches sur S. Lucien d'Antioche*, p. 246 sgg., cui si rimanda per maggiori dettagli. Bardy fa seguire una serie di altri frammenti, dedotti da opere atanasiane, ma che egli stesso riconosce non potersi considerare vere e proprie citazioni letterali: almeno alcuni (4.9.12.16) sembrano riprodurre con fondamentale esattezza il pensiero di Ario. Su qualche altro testo attribuito ad Ario da fonti meno attendibili cfr. BARDY, *Fragments attribués à Arius*: RHE 1930, p. 260 sgg.

ASTERIO. Di questo propagandista ariano della prima ora sappiamo che scrisse un *Syntagmation*, cioè un'esposizione riassuntiva della dottrina ariana, cui si riferisce più volte Atanasio, mentre invece Marcello d'Ancira polemizzò con una lettera che Asterio scrisse qualche anno dopo il concilio di Nicea. Da Atanasio e da Marcello provengono i pochi frammenti di questi due scritti, a proposito dei quali vale l'avvertenza fatta sopra a proposito dei frammenti di Ario: essi sono riprodotti da BARDY, *op. cit.*, p. 339 sgg. Da Girolamo (*Vtr. ill.* 94) sappiamo che Asterio compose commenti ai Salmi, ai Vangeli e a Romani: numerose omelie ai Salmi sono state identificate nella vasta congerie degli scritti ps. crisostomiani e altrove e sono state edite da RICHARD, *Commentariorum in Psalmos quae*

*supersunt* (Oslo 1956) sotto il nome di Asterio. Questa raccolta di omelie tenderebbe a dimostrare che negli ultimi anni della vita Asterio fu vescovo, non sappiamo di quale sede.

**ALTRI ARIANI.** Di Eusebio di Nicomedia ci è stata tramandata una lettera a Paolino di Tiro (= *ep.* 1) *apud* THEODOR., *HE* I 6, cui vanno aggiunti un breve frammento di una lettera ad Ario (*apud* ATHAN., *Synod.* 17) e un altro frammento di lettera che fu letto durante i lavori del concilio di Nicea (*apud* AMBROS., *Fid.* III 15, 125): OPITZ, *Urkunden*, p. 3.15. 42. Brevi frammenti di altri ariani (Giorgio, Atanasio di Anazarba, Narcisso di Neroniade), riportati da Atanasio (*Synod.* 17) e Marcello sono riprodotti in OPITZ, *Urkunden*, p. 18.41. Tre frammenti ariani pubblicati in *PL* XIII 621 sg. (dai *Fragmenta Arriana* di Bobbio) sono stati riportati a Teognide di Nicea da D. DE BRUYNE, *Deux lettres inconnues de Theognius, l'évêque arien de Nicée*: ZNW 1928, p. 106 sgg. Essi sono preceduti da alcuni frammenti di Atanasio d'Anazarba.

Per una recente esposizione della dottrina ariana, con riferimenti alla bibliografia precedente, cfr. E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée I* (Paris 1972), p. 67 sgg.

**ALESSANDRO DI ALESSANDRIA.** Delle molte lettere da lui scritte all'insorgere della controversia sono state tramandate a noi due, una (= *ep.* 1) indirizzata come enciclica a tutti i vescovi delle cristianità, *apud* SOCR., *HE* I 6; GELAS., *HE* II 3; l'altra (= *ep.* 2) indirizzata ad Alessandro di Bisanzio (o di Tessalonica, come preferiscono gli studiosi moderni), *apud* THEODOR., *HE* I 4: OPITZ, *Urkunden*, p. 6.19. Opitz dà anche (p. 22 in appar.) la retroversione greca di un frammento giuntoci in siriano (PITRA, *Anal. sacra* IV, p. 199), molto importante dottrinalmente. Importante per la cristologia di Alessandro è la superstite omelia *De anima et corpore* giuntaci in trad. siriana (PG XVIII) e copta (BUDGE, *Coptic Homelies*, London 1910, p. 115). Per la dottrina di Alessandro cfr. i miei *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, p. 110 sgg.

**EUSEBIO DI CESAREA.** Dell'attività epistolare svolta da Eusebio nel contesto della controversia prima di Nicea ci sono giunti, fra gli atti del concilio di Nicea del 787, frammenti di due lettere, una (= *ep.* 1) ad Eufrazione di Balanea (MANSI, XIII, p. 176) e l'altra (*ep.* 2) ad Alessandro di Alessandria (MANSI, XIII, p. 316): OPITZ, *Urkunden*, p. 4.14. Per il cenno sulla dottrina trinitaria di Eusebio ci siamo rifatti sostanzialmente alla *Demonstratio evangelica* (= *DE*. Ediz. PG XXII; GCS 23 [Heikel]) e al *De ecclesiastica theologia* (= *ET*. Ediz. PG XXIV; GCS 14 [Klostermann]), più qualche sporadico richiamo alla *Historia ecclesiastica* (= *HE*. Ediz. PG XX; GCS 9 [Schwartz]), al *Contra Marcellum* (= *CM*. Ediz. PG XXIV; GCS 14 [Klostermann]), alle *Laudes Constantini* (= *LC*. Ediz. PG XX; GCS 7 [Heikel]). Com'è noto, *ET* rimonta all'estrema fase della vita di Eusebio (336 ca.), mentre *DE* è considerato anteriore (sia pur di pochissimo) all'inizio della controversia: mi sembra però che essa rimonti per qualche punto agli anni iniziali della controversia: cfr. i miei *Studi sull'arianesimo*, p. 104, n. 52. Su Eusebio cfr. anche H. BERKHOF, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam 1939; D. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea*, London 1956.

**MARCELLO DI ANCIRA.** Di una lunga opera che Marcello scrisse contro Asterio e che si ritorse a sua condanna ci son giunti copiosi estratti addotti da Eusebio in *CM* e *ET*: l'ediz. più recente è quella di Klostermann in GCS 14. Nella sua lunga vita Marcello scrisse molte opere (HIER., *Vir.*

ill. 86) andate perdute. Gli studiosi moderni hanno attribuito a lui alcune opere giunteci sotto altro nome: un passo *De sancta ecclesia* tramandato sotto il nome del martire Antimo, ad opera di Richard (*Un opuscule méconnu de Marcel d'Ancyre*: *Mélanges de science religieuse* 1949, p. 5 sgg.); il cosiddetto *Sermo maior de fide* tramandato sotto il nome di Atanasio e attribuito già da Schwartz ad Eustazio di Antiochia, ad opera di Scheidweiler (*Wer ist der Verfasser des sog. Sermo maior de fide?*: *BZ* 1954, p. 333 sgg.); il *De incarnatione dei verbi et contra Arianos*, anch'esso tramandato sotto il nome di Atanasio, ad opera di Tetz (*Zur Theologie des Markell von Ancyra I. Eine Markellianische Schrift «De incarnatione et contra Arianos»*: *ZKG* 1964, p. 217 sgg.); la breve ps. atanasiana *Epistula ad Liberium*, ancora ad opera di Tetz sulle tracce di Richard (*Zur Theologie des Markell von Ancyra III. Die pseudoathanasianische Epistula ad Liberium ein Markellisches Bekenntnis*: *ZKG* 1972, p. 145 sgg.). Di queste attribuzioni la prima, di Richard, va considerata sicura, e ci fa conoscere un ampio frammento marcelliano di parecchio posteriore a Nicea; invece le attribuzioni del *Sermo maior* e del *De incarnatione* urtano contro grosse difficoltà di carattere dottrinale e vanno senz'altro rifiutate: cfr. la mia rassegna *Su alcune opere attribuite di recente a Marcello di Ancira*: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 1973, p. 313 sgg. *L'epistula ad Liberium* è troppo breve per poterne trarre indizi sicuri pro e contro Marcello: comunque sembra attribuibile ad ambiente marcelliano; cfr. c. 9, n. 108. Di un testo dogmatico (*frag.* 129) composto nel 341 ci occuperemo nel c. 6. Per maggiori dettagli su Marcello cfr. W. GERICKE, *Marcell von Ancyra*, Halle 1940.

EUSTAZIO DI ANTIOCHIA. Delle numerose opere da lui scritte (HIER., *Vir.* ill. 85), ci è stata tramandata integra soltanto l'omelia *De engastrimytho* (= la pitonessa di Endor) contro Origene, che solo sporadicamente interessa l'argomento trinitario (= *Eng.* Ediz. PG XVIII; KT 83 [Klostermann]). Dei numerosi frammenti giuntici sotto il suo nome parecchi sono pertinenti ad opere scritte contro gli ariani: *De anima contra Arianos*; *In Prov.* 8, 22, ecc. I frammenti sono tramandati da testimoni a volte autorevoli (Teodoreto, Severo d'Antiochia), altre volte meno. La raccolta più recente è quella di SPANNEUT, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille 1948, p. 95 sgg. Ai fini del nostro studio hanno molta importanza i *frag.* 83 e 84 giuntici in siriano come appartenenti ad uno scritto *Adversus Photinum*. Dato che di questo eretico si comincia a parlare soltanto qualche anno dopo il concilio di Serdica (343), su questa base bisognerebbe postulare Eustazio attivo fino a quegli anni, mentre invece generalmente si colloca la sua morte fra il 330 e il 335, dato che di lui non si ha più notizia dopo l'invio in esilio (327 ca.). Spanneut (p. 37) scorge una difficoltà circa la paternità eustaziana nel concetto di una natura divina articolata in tre persone, concetto che egli considera estraneo ad Eustazio. Ma vedremo che *prosopon* (= persona) è del linguaggio trinitario di Eustazio e il concetto di *prosopon* che si ha nel *frag.* 83 quadra bene con l'impostazione trinitaria fondamentalmente monarchiana di Eustazio (cfr. *infra*). Spanneut stesso ammette che il testimone che ci ha tramandato i frammenti è autorevole, Pietro di Callinico, vescovo di Antiochia nel VI secolo. Per tali motivi, poichè nulla di certo si sa circa la data della morte di Eustazio, inclino a ritenere autentici i due frammenti. Sulla difficoltà che incontra l'attribuzione ad Eustazio del *Sermo maior de fide*, cfr. SCHEIDWEILER, *art. cit.*, p. 333 sgg. Per maggiori dettagli su Eustazio cfr. R. V. SELLERS, *Eustathius of Antioch*, Cambridge

1928 e M. SPANNEUT, *La position théologique d'Eustathe d'Antioche*: JTS 1954, p. 220 sgg. oltre l'ancora utile F. ZOEPFL, *Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius von Antiochien*: TQ 1923, p. 170 sgg.

E' facile ipotizzare fra i partecipanti al concilio di Nicea notevole varietà di orientamenti teologici, nel senso che, pur riconducibili fondamentalmente ai due schemi di base che abbiamo presentato (monarchiani, origeniani), in questo ambito tali orientamenti presentavano svariate divergenze e particolarità, a volte su temi di grande importanza. La scarsità di documentazione ci impedisce di tracciare un quadro completo: ci dobbiamo perciò limitare ad una presentazione schematica degli orientamenti teologici di alcuni dei personaggi di particolare spicco al concilio, per i quali ovviamente la documentazione è più consistente, anche se per più di uno tutt'altro che esauriente: possiamo esser certi che a ognuno di questi protagonisti avrà fatto corona un seguito più o meno folto di vescovi partecipanti al concilio. Il quadro che tracciamo si fonda in qualche caso anche su materiale rimontante a qualche anno dopo lo svolgimento del concilio.

### 1. Ario e gli ariani.

Ario pone l'accento in maniera particolare sull'assoluta trascendenza e unicità di Dio:

Conosciamo un solo Dio, un solo ingenerato, un solo eterno, un solo senza principio, un solo vero, un solo che possiede l'immortalità, un solo sapiente, un solo buono, un solo potente<sup>1</sup>.

Di per sé il concetto non rivestiva in quel tempo alcuna specifica originalità, perchè da secoli la teologia sia pagana sia cristiana l'aveva ampiamente affermato ed elaborato. In ambito cristiano la novità dell'atteggiamento di Ario e dei suoi seguaci, in *primis* Asterio, consistette nel fatto che essi accentuarono questo concetto nella relazione fra il Padre e Cristo sì da diminuire questo di fronte a quello molto più di quanto non si fosse fatto fino allora. Potremmo dire che Ario ha sentito l'esigenza di un rigido monoteismo, della *monarchia* divina, non meno dei suoi nemici monarchiani veri e propri, ma l'ha affermata risolvendo il rapporto Dio/Cristo in maniera del

<sup>1</sup> ARIUS, *ep.* 2, 1. 3; 1, 5; *frag.* 2. Si noti nel passo citato l'implicito riferimento a vari passi neotestamentari: *Io* 17, 3; *Rom* 16, 27; *Mt.* 19, 17; *I Tim.* 6, 15. 16.

tutto diversa da quelli, cioè non riducendo il Logos divino a facoltà operativa del Padre, bensì conservandogli la sussistenza personale, ma subordinandolo a quello in maniera così netta da escluderlo di fatto dal vero e proprio ambito della divinità, almeno da quello della divinità somma.

Così Ario e i suoi non si limitano ad affermare che il Padre è dotato di ipostasi e natura propria rispetto al Figlio e che perciò nessuno gli è consustanziale ( $\delta\mu\sigma\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ ), ma giungono ad affermare che egli è estraneo ( $\xi\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ) anche per essenza al Figlio, in quanto senza principio. Da questo ultimo punto, che il Padre è senza principio ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\rho\chi\omicron\varsigma$ ) mentre il Figlio deriva dal Padre il suo principio, gli ariani ricavano la netta inferiorità di quello rispetto a questo<sup>2</sup>. Essi non hanno difficoltà a parlare di Cristo come Figlio, Figlio di Dio, Dio egli stesso, e a profilare il suo rapporto col Padre come rapporto di generazione: egli è stato generato dal Padre, il solo generato da lui, perciò l'Unigenito<sup>3</sup>. Ma di questo rapporto di generazione essi si servono non per accostare Cristo al Padre, secondo la fondamentale linea della teologia anteriore e anche di Eusebio di Cesarea, ma piuttosto per distaccarlo, da lui, rilevando che egli, in quanto generato, non è senza principio, come invece è il Padre monade senza principio e perciò solo vero Dio<sup>4</sup>.

La dimostrazione degli ariani si articola in due punti fondamentali: 1) in quanto generato, il Figlio non può essere coeterno al Padre; 2) il Figlio non è generato dalla essenza (*ousia*) del Padre, sì che il rapporto di generazione si risolve in rapporto di creazione, anche se tutt'affatto speciale. Esaminiamo brevemente i due punti.

Ario non accetta il concetto origeniano, ormai radicato nella tradizione alessandrina, per cui Cristo era generato da Dio con generazione eterna: in tal senso il Figlio aveva nel Padre il principio, l'*archè* ontologica, ma era privo di *archè* cronologica. Per Ario affermare che il Figlio è generato (da) sempre ( $\acute{\alpha}\epsilon\iota\gamma\epsilon\nu\eta\acute{\iota}\varsigma$ ) significa ammettere che egli è ingenerato insieme col Padre ( $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\tau\omicron\varsigma$ ): e ammettere due ingenerati è evidentemente assurdo perchè significherebbe ammettere due principi, due divinità perfettamente uguali<sup>5</sup>. Perciò Ario, se da una parte afferma che il Figlio è stato generato prima di tutti i tempi, anzi senza tempo ( $\acute{\alpha}\chi\rho\omicron\nu\omega\varsigma$ ), perchè la sua generazione è stata anteriore alla creazione del mondo (e si può

<sup>2</sup> ARIUS, *frag.* 2; *ep.* 2, 4; EUSEB. NIC., *ep.* 1, 4. 6. 7; ASTER., *frag.* 27. 30. 29. Per la distinzione dei *prosopa* del Padre e del Figlio cfr. ASTER., *frag.* 28.

<sup>3</sup> ARIUS, *ep.* 1, 4; 2, 2. 4; ASTER., *frag.* 3. 21. 22. 25.

<sup>4</sup> Oltre i passi cit. a n. 1, si veda anche ARIUS, *frag.* 4.

<sup>5</sup> Su questa base Ario attacca l'insegnamento di Alessandro in *ep.* 1, 2. Egli insiste molto sul concetto che il Figlio non è ingenerato: *ep.* 1, 4; 2, 4.

parlare di tempo solo a partire dalla creazione del mondo), d'altra parte non esita ad affermare che il Figlio non è coeterno (συναΐδιος) col Padre, perchè prima di essere stato generato non esisteva<sup>6</sup>.

Per comprendere poi come Ario abbia inteso il concetto di generazione divina, dobbiamo considerare la sua disapprovazione per certe formulazioni che presentavano come emanazione di carattere « animale » la derivazione di Cristo dal Padre: per Ario affermare che il Figlio è stato generato dalla essenza del Padre significa ammettere che la sostanza divina si è divisa in due parti. Pertanto egli chiarisce che il Figlio non è stato generato dal Padre come parte dell'ingenerato (μέρος ἀγεννήτου), parte del consustanziale (αὐτοῦ ὁμοουσίου), nè deriva da sostrato comune (ἐξ ὑποκειμένου) nè dalla essenza paterna (ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ). Egli non è stato generato nè per emanazione (προβολή) nè per efflusso (ἀπόρροια) dal Padre, ma in maniera che non ha comportato passione nel Padre<sup>7</sup>. In un primo tempo Ario rifiutava addirittura l'affermazione, di per sé generica, che faceva derivare il Figlio dal Padre (ἐξ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ): evidentemente egli intendeva qui la preposizione ἐκ in senso tecnico aristotelico, come indicativa di causa materiale, sì che il Figlio, derivando dal (ἐκ) Padre, sarebbe derivato dalla sua sostanza, dalla sua essenza. Successivamente ha compreso la difficoltà di mantenere una tale posizione, insostenibile anche sul piano scrit-

<sup>6</sup> In tal senso Ario cerca di chiarire la sua affermazione che il Figlio non esisteva prima di essere stato generato: *ep.* 2,4. Ma anche così egli cade nella incongruenza di ammettere un rapporto in qualche modo cronologico fra il Padre e il Figlio che gli è posteriore, prima della creazione del mondo e perciò del tempo: in tal senso fu criticato da Alessandro: cfr. *infra*. Cfr. anche ARIUS, *ep.* 2,2; EUSEB. NIC., *ep.* 1,5; ASTER., *frag.* 23. In *ep.* 2,4 Ario rifiuta l'argomento degli avversari, che ricavano la coeternità del Figlio dalla relazione necessaria intercedente fra Padre e Figlio: il padre è tale soltanto se ha un figlio, sì che, affermando il Figlio non coeterno al Padre, si deve ammettere che c'è stato un tempo in cui il Padre non era tale. Ario allude brevemente a questo argomento presentandolo nella forma tecnica, di derivazione aristotelica, τὰ πρὸς τι: in effetto c'era discussione nelle scuole filosofiche sul modo di concepire il principio di relazione e l'universalità della sua applicazione: cfr. J. DE GHELLINK, *Qui son les ΩΣ ΤΙΝΕΣ ΛΕΓΟΥΣΙ de la lettre d'Arius? Miscellanea G. Mercati*, Città del Vaticano 1946, I, p. 127 sgg.; C. C. STEAD, *The Platonism of Arius*: JTS 1964, p. 16 sgg. A questo stesso argomento antiariano sembra riferirsi Asterio quando afferma (*frag.* 4) che anche prima di generare il Figlio il Padre aveva la capacità (ἐπιστήμη) di generare, così come il medico ha la scienza medica anche prima di metterla in pratica. Nei superstiti scritti autentici Ario non propone mai la non coeternità del Figlio col Padre con la formula ἦν ποτε δευτε οὐκ ἦν, che per altro gli fu subito rinfacciata: OPITZ, *Urkunden*, p. 7,19. Si trattava di adattamento di una formula corrente nelle scuole platoniche in ordine alla polemica sulla eternità del mondo: cfr. c. 1, n. 44 e MEIJERING, in *VC* 1974, p. 161 sgg.

<sup>7</sup> A *ep.* 1,3 Ario rifiuta la terminologia (ἐργή, προβολή), che presenta la generazione del Figlio dal Padre come una sorta di emanazione; in *ep.* 2,3 presenta questo concetto come proprio degli eretici Valentino e Mani. Cfr. anche *ep.* 2,5; EUSEB. NIC., *ep.* 1,5; ASTER., *frag.* 18.

turistico: perciò ha ammesso che si potesse parlare del Figlio come derivato dal (ἐκ) Padre, ma in maniera solo generica, che non implicasse derivazione dalla sua essenza e perciò scissione di questa<sup>8</sup>. Il prete filoariano Giorgio si preoccupava di chiarire che l'espressione doveva essere intesa nel senso in cui Paolo afferma (I Cor. 11, 12) che tutte le cose derivano da (ἐκ) Dio<sup>9</sup>.

Ripetutamente nei testi ariani si trova l'affermazione che il Figlio è stato generato dal Padre volontariamente e liberamente<sup>10</sup>, e tale affermazione era ben radicata nella tradizione. Ma da quanto è stato sopra detto risulta chiaro che gli ariani hanno concepito il processo per cui il Figlio era derivato dal Padre come un processo di creazione, staccandosi nettamente con questo dalla tradizione<sup>11</sup>. Vedremo appresso il fondamento scritturistico della equivalenza generazione = creazione. Qui va sottolineato che in un primo tempo Ario non esitò ad affermare che il Figlio aveva tratto origine dal nulla (ἐξ οὐκ ὄντων), cioè come tutte le altre creature; e tale affermazione trova eco in qualche altro testo ariano<sup>12</sup>. Ma di fronte allo scandalo di qui suscitato, Ario in un secondo momento la fece cadere, senza tuttavia negarla apertamente: nella professione di fede indirizzata ad Alessandro egli parla sempre del Figlio di Dio come creatura (κτίσμα), ma specifica: non come le altre creature (ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῶν κτισμάτων). Egli e i suoi intendevano questo concetto nel senso che il Padre, in vista della creazione, prima aveva portato all'essere (= creato) il Figlio, e poi questi aveva provveduto alla creazione del mondo: in tal senso Ario parla del Figlio come creatore<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Sul primo atteggiamento cfr. *ep.* 1, 2, in cui Ario rimprovera Alessandro di far derivare il Figlio dal (ἐκ) Padre. Sul successivo, più accomodante, si veda *ep.* 2, 5: qui Ario fa esplicito riferimento a passi come *Ps.* 109, 3 e *Io.* 8, 42, che appunto debbono essere intesi nel senso che il Figlio è proceduto dal Padre senza scissione e alterazione: abbiamo visto trattarsi di passi tradizionalmente addotti per presentare la generazione del Figlio, così come *Ps.* 44, 2, da cui era derivato il termine ἐσφυρή rifiutato da Ario: cfr. n. 7.

<sup>9</sup> Il passo è riportato in ATHAN., *Synod.* 17 (OPITZ, *Urkunden*, p. 19).

<sup>10</sup> ARIUS, *ep.* 1, 4; 2, 3, 4; ASTER., *frag.* 5, 6, 18.

<sup>11</sup> La problematica se la generazione del Logos dal Padre dovesse essere assimilata ad un atto di creazione sembra estranea alla teologia del II e III secolo, che, pur con terminologia non sempre precisa, intende parlare di generazione reale, dall'intimo stesso della realtà divina. Ma Teognosto, in un passo riportato da ATHAN. *Decr.* 25, esclude che si possa pensare al Figlio come creato dal nulla (ἐκ μὴ ὄντων): questa terminologia, che anticipa quella della controvertoria ariana, potrebbe far pensare che già qualche decennio prima questo theologhema cominciasse a circolare: si può allora pensare a Luciano d'Antiochia.

<sup>12</sup> ARIUS, *ep.* 1, 5. Il concetto è ben chiaro anche in un frammento di Giorgio tramandato da ATHAN., *Synod.* 17 (OPITZ, *Urkunden*, p. 19), e si ricava agevolmente da un passo di Atanasio di Anazarba, anch'esso riportato da Atanasio (*loc. cit.*; OPITZ, *Urkunden*, p. 18): Per l'atteggiamento di Eusebio di Cesarea cfr. n. 73.

<sup>13</sup> ARIUS, *ep.* 2, 2; *frag.* 2, 4; ASTER., *frag.* 8. Questo concetto riprendeva, deformandola, l'affermazione degli apologeti secondo cui il Padre aveva generato

La radicale inferiorità del Figlio rispetto al Padre è rilevata dagli ariani sotto ogni aspetto. Egli è Dio, ma dio inferiore, secondo dio; è diade in contrapposizione alla monade paterna, con tutte le sfumature negative che la filosofia del tempo attribuiva al termine; è Figlio, unigenito, ma nel senso sopra rilevato di creatura portata all'essere, lei sola, direttamente da Dio; è immagine del Padre, ma depotenziata al punto da non conoscere il Padre e neppure la sua propria essenza. Non soltanto, in senso antisabelliano, è distinto dal Padre per ipostasi, ma è estraneo a lui per natura potenza essenza<sup>14</sup>. I passi di Giovanni tradizionalmente addotti per dimostrare l'unità del Padre e del Figlio (10,30 «Io e il Padre siamo una cosa sola»; 14, 9-10 «Chi ha visto me ha visto il Padre... Io sono nel Padre e il Padre in me») sono spiegati da Asterio come implicanti unità soltanto di volere fra Cristo e il Padre e di appartenenza di quello a questo<sup>15</sup>. In questo contesto è molto importante l'interpretazione che gli ariani hanno dato dei fondamentali appellativi di Cristo come logos sapienza potenza di Dio: Cristo si può dir tale non in senso proprio ma solo traslato (καταχρηστικῶς), in quanto Dio ha in sé il proprio logos, la propria sapienza e potenza eternamente coesistenti con lui; e Cristo è solo il Logos, la Sapienza generata in ordine alla creazione del mondo. In tal senso Cristo è soltanto una delle potenze di Dio<sup>16</sup>.

Fin dal primo momento della controversia Ario fu accusato di considerare il Figlio soggetto a mutamento e alterazione (τρεπτός και ἀλλοιωτός)<sup>17</sup>. In realtà egli non ha difficoltà a definirlo immutabile (ἄτρεπτος και ἀναλλοίωτος): ma questa immutabilità era da lui intesa non come prerogativa del Figlio per natura, ma soltanto per volontà del Padre<sup>18</sup>. La stessa funzione tradizionalmente assegnata a Cristo, in quanto Logos divino, di intermediario fra Dio e il mondo, sempre intesa dai teologi precedenti in senso più o meno

(non creato) il Figlio in vista della creazione del mondo. Un antecedente immediato Ario trovava in Teognosto, secondo la testimonianza di Gregorio Nisseno (C. Eun. III 2, 92 Jaeger).

<sup>14</sup> ARIUS, *ep.* 1, 4; *frag.* 2, 12; EUSEB. NIC., *ep.* 1, 4, 6, 7; Paolino di Tiro e Narcisso di Neroniade *apud* MARC., *frag.* 40. 80. 81. 82; ASTER., *frag.* 21, 22 (il Figlio altro rispetto al Padre). Nel *frag.* 21 Asterio definisce il Figlio immagine senza differenze (ἀπαράλλακτον) dell'essenza, della volontà, della gloria e della potenza (del Padre): è un passo che non si accorda col complesso della documentazione ariana in nostro possesso; ma — come vedremo — Asterio lo ha dedotto da Luciano d'Antiochia e lo ha ripreso in un testo tardo: cfr. c. 5 n. 102; c. 6, n. 51.

<sup>15</sup> ASTER., *frag.* 13, 14, 32.

<sup>16</sup> ARIUS, *frag.* 2, 16; ASTER., *frag.* 1, 2; ALEX., *ep.* 1, 7. Abbiamo rilevato (c. 1, n. 28) una concezione di questo genere in Clemente. Sull'inferiorità del Figlio in senso più generico si vedano i frammenti di Teognide e di Atanasio di Anazarba in *PL* XIII 621 sg.

<sup>17</sup> Cfr. ALEX., *ep.* 1, 8; 2, 13.

<sup>18</sup> ARIUS, *ep.* 1, 4; 2, 2; *frag.* 9; ALEX., *ep.* 2, 13.



accentuatamente subordinazionista, viene ulteriormente accentuata in tal senso dagli ariani, proprio in relazione alla sua (im)mutabilità. Com'è noto, sistematicamente dal II secolo in poi le teofanie veterotestamentarie, cioè le apparizioni di Dio ai patriarchi, erano state riferite al Logos, e in tale riferimento era implicita una connotazione subordinazionista: non il Dio assolutamente trascendente, ma solo il suo Logos, aspetto visibile di Dio invisibile, si è mostrato agli uomini ed ha preso contatto con loro. Ovviamente questo argomento fu ripreso e sfruttato dagli ariani<sup>19</sup>. Ma soprattutto, per suffragare la loro dottrina dell'estraneità del Figlio alla natura del Padre, essi si valsero della dottrina della incarnazione.

In tal senso essi erano agevolati dal fatto di condividere la cristologia del tipo logos/carne, che abbiamo detto largamente diffusa in Oriente negli ambienti d'impostazione alessandrina: infatti la mancanza, in Cristo, di anima umana faceva sì che si potessero riportare senz'altro al Logos le passioni alle quali il racconto evangelico presenta soggetto Cristo: dolore, timore, ecc. Era di qui agevole dedurre che una natura divina soggetta a tali alterazioni non poteva identificarsi con quella del Dio sommo<sup>20</sup>. E parallelamente gli ariani sostenevano, sulla base delle scritture, che le prerogative qui assegnate al Figlio erano riferite anche agli uomini e agli esseri razionali e animati in generale<sup>21</sup>.

In questa prima fase della controversia solo in maniera del tutto marginale ci si occupò dello Spirito santo: comunque, quando gli ariani parlano di nature diverse della Trinità e di diversi gradi d'onore<sup>22</sup>, è facile ricavare che la loro dottrina subordinazionista collocava lo Spirito santo al di sotto del Figlio, e da lui distinto

<sup>19</sup> Nella documentazione in nostro possesso rimontante all'arianesimo della prima ora questo argomento non compare. E' però molto sviluppato in Eusebio di Cesarea (cfr. *infra*), ed è ben attestato nei polemisti antiariani della seconda generazione: cfr. GREG. ILLIB., *Fid.* 8; HIL., *Trin.* IV 26; V 15. In questi passi e *passim* Ilario dimostra che l'apparizione del Logos ai patriarchi in forma di angelo e l'appellativo angelo del gran consiglio (cfr. c. 1, n. 3) non implicano l'attribuzione di una natura non divina al Figlio di Dio: angelo è nome non di natura ma di ufficio.

<sup>20</sup> I polemisti antiariani di Alessandria non rinfacciano la cristologia logos/carne ai loro avversari perchè anch'essi ne condividevano sostanzialmente l'impostazione e le implicazioni: cfr. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, London 1965, p. 183 sgg. Su questo punto fu l'antiocheno Eustazio il solo che richiamò l'attenzione: *frag.* 15. 41. 47. Sull'incarnazione come segno della inferiorità del Figlio cfr. ASTER., *frag.* 30.

<sup>21</sup> Vedremo sotto i passi scritturistici adottati a sostegno di queste affermazioni. Per i concetti si veda ASTER., *frag.* 3 (il Figlio primo delle nature razionali), *frag.* 10 (il Figlio è una delle tante potenze di Dio, Figlio perchè rende gli uomini figli di Dio), *frag.* 16 (le qualità e gli appellativi del Figlio vanno estesi anche agli altri uomini).

<sup>22</sup> ARIUS, *frag.* 2; ASTER., *frag.* 29. Asterio parlava anche (*frag.* 31) di processione (ἐκπορεύεται) dello Spirito santo dal Padre, in stretta relazione a *Io.* 15, 26.

per ipostasi e natura, così come il Figlio era subordinato al Padre. Considerando la logica interna del sistema, in connessione con gli antecedenti origeniani, le affermazioni coeve di Eusebio di Cesarea e i chiarimenti degli ariani della terza generazione, possiamo arguire che anche gli ariani della prima ora consideravano lo Spirito santo prima delle creature create dal Figlio per volontà del Padre.

Come era ormai tradizionale nelle discussioni teologiche in ambito cristiano, anche gli ariani addussero a sostegno della loro dottrina un corredo di passi della sacra scrittura: ne seppero trascinare molti, ricercando con sottigliezza e diligenza. A prima vista meraviglia che in questa prima fase della controversia non sembra che essi abbiano fatto ricorso al passo subordinazionista per eccellenza, *Io.* 14, 28 « Il Padre è più grande (μεῖζων) di me », già variamente addotto da Tertulliano, Novaziano, Origene e altri a dimostrare l'inferiorità del Figlio<sup>23</sup>. Ma gli ariani radicalizzano il subordinazionismo tradizionale: perciò ricercano passi meno generici, più pertinenti a rilevare che il Padre non è soltanto più grande del Figlio ma anche χρείττων rispetto a lui, cioè superiore qualitativamente, per natura e sostanza<sup>24</sup>. In tal senso i passi addotti dagli ariani si possono ripartire in alcuni gruppi. Il primo gruppo comprende passi che rilevano l'unicità di Dio: p. es., *Deut.* 6, 4 « Ascolta, Israele, il signore Dio tuo è uno solo »; *I Tim.* 2, 5 « Infatti uno solo è Dio, uno solo anche il mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Gesù Cristo »; *Io.* 17, 3 « Questa è la vita eterna, che conoscano te il solo vero Dio e colui che hai inviato, Gesù Cristo »; *Mc.* 10, 18 « Nessuno è buono se non il solo Dio ». Si collega a questo un gruppo di passi che rileva l'origine da Dio del potere concesso al Figlio: p. es., *Io.* 5, 22 « Infatti il Padre non giudica nessuno ma ha dato al Figlio tutto il giudizio »; *Io.* 3, 35 « Il Padre ama il Figlio e tutto ha dato nelle sue mani »; *Lc.* 10, 22 « Tutto mi è stato dato dal Padre mio »<sup>25</sup>. Un altro gruppo di passi rileva il riferimento a Cristo in senso passivo di espressioni come *fare, creare, creatura*: p. es., *Act.* 2, 36 « Signore e Cristo ha fatto Dio questo Gesù che voi avete crocifisso »; *Hebr.* 1, 4 « Fatto (γεγόμενος) tanto migliore degli angeli »; *Hebr.* 3, 1-2 « ... Gesù che è fedele a colui che lo ha fatto »; *Col.* 1, 15 « Primogenito di tutta la creazione ». La creaturalità del Logos è rilevata — secondo gli ariani — anche dai passi che lo presentano soggetto a passione e alterazione sulla base della cristologia logos/carne: p. es., *Io.* 12, 27 « Ora la mia anima è turbata »;

<sup>23</sup> TERT., *Prax.* 9, 2; NOVAT., *Trin.* 26, 146; IREN., *Haer.* II 28, 8; ORIG., *C. Cels.* VIII 14; *Co. Io.* XIII 25.

<sup>24</sup> ARIUS, *frag.* 2. Cfr. anche c. 15, n. 129.

<sup>25</sup> Cfr. ATHAN., *CA* 3, 26; HIL., *Trin.* IV 8. Cfr. i passi citati a n. 1.

Mt. 26, 39 « Padre mio, se è possibile, passi via da me questo calice »; Lc. 2, 52 « Gesù cresceva in sapienza età e grazia »<sup>26</sup>. A questi passi che rilevano la condizione creaturale del Figlio di Dio fanno riscontro altri in cui il rapporto fra Dio e il creato è definito come di generazione ovvero sono riferiti alle creature gli appellativi tipici della divinità in modo da sminuire il valore delle stesse espressioni riferite nelle scritture al Figlio: p.es., Is. 1, 2 « Ho generato e innalzato figli, essi invece mi hanno disprezzato »; Deut. 32, 18 « Hai abbandonato Dio che ti ha generato »; Iob, 38, 28 « Chi è colui che genera gocce di rugiada? »; Ps. 81, 6 « Siete dei e siete chiamati tutti figli dell'altissimo »; Ex. 7, 1 « Ti ho dato come dio al Faraone ». Per svalutare l'appellativo di Cristo come potenza (*dynamis*) di Dio Asterio addusse addirittura, con grande scandalo degli avversari, Ioel, 2, 25 « Vi risarcirò delle annate che vi ha divorato la locusta, la cavalletta, il bruco, mia potenza grande »<sup>27</sup>.

Nell'argomentazione scritturistica di Ario, Prov. 8, 22-25 rappresentò il *trait d'union* fra passi che presentano il Figlio di Dio come creatura e passi che presentano gli uomini come figli di Dio. Infatti qui la sapienza di Dio (= Cristo preesistente) si esprime così secondo i LXX: « Il Signore mi ha creato (ἐκτίσεν) inizio delle sue vie per le sue opere; prima del tempo mi ha fondato (ἐθεμελίωσεν), in principio... prima di tutti i colli mi genera (γεννᾷ) ». Già dal II secolo il passo era stato addotto ad illustrare la generazione del Figlio, Sapienza divina, e i verbi *creare* e *generare* erano stati considerati come sinonimi, facendo cadere l'accento su *generare*. Ario mantiene, sì, l'equivalenza fra i due verbi ma capovolge il criterio interpretativo, insiste su *creare* e considera *generare* come generico sinonimo di creare<sup>28</sup>. In tal modo il passo gli è di fondamentale importanza non soltanto per dimostrare la creaturalità del Figlio di Dio, ma anche e soprattutto per stabilire in linea di principio l'equivalenza generare = creare, sì da interpretare in senso di creazione i vari passi vetero e neotestamentari in cui si parla di generazione del Figlio di Dio, secondo la sua fondamentale linea di pensiero.

Fissate le linee della dottrina ariana, se ne deve determinare la collocazione nell'ambito delle controversie teologiche dell'epoca. Ancora oggi da più parti si sostiene l'origine e l'impostazione antiochena della dottrina di Ario, riprendendo il collegamento Paolo di

<sup>26</sup> Cfr. ATHAN., CA 3, 26; EUST., frag. 25; HIL., FH 2, 30; GREGOR. ILLIB., Fid. 2.

<sup>27</sup> ARTIUS, frag. 8; EUSEB. NIC., ep. 1, 6, 7; ASTER., frag. 2. 10. 16; ALEX., ep. 2, 11; GREGOR. ILLIB., Fid. 2.

<sup>28</sup> ARTIUS, ep. 1, 5; 2, 4; EUSEB. NIC., ep. 1, 4-5. Cfr. i miei *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, p. 9 sgg.

Samosata/Luciano d'Antiochia/Ario, già stabilito da Alessandro<sup>29</sup>. Ma abbiamo rilevato quanto sia equivoco parlare di contrapposizione fra teologia alessandrina e teologia antiochena fra la seconda metà del III secolo e gli inizi del IV: in questo periodo in Antiochia coesistono, in lotta fra loro, correnti di pensiero d'impostazione, rispettivamente, alessandrina (origeniana) e asiatica; alla prima va assegnato Luciano, alla seconda Paolo. Su questa base Ario, discepolo di Luciano, rientra nella tradizione alessandrina: in comune con Paolo si è additato il rilievo da lui dato alla trascendenza e all'unicità del sommo Dio<sup>30</sup>; ma nell'ambito di questa esigenza in comune, il subordinazionismo radicale di Ario si colloca perfettamente agli antipodi dell'adozionismo monarchiano di Paolo.

Ario rientra perciò nella tradizione origeniana, e la coscienza di questa derivazione è chiara in quei suoi seguaci che sin dal primo momento della disputa cercarono di appoggiarsi agli scritti di Origene<sup>31</sup>. Ci porta in questo senso anche l'impostazione filosofica sottratta dalla dottrina ariana, di fondamentale derivazione platonica: qualche spunto di origine aristotelica va spiegato tenendo presente le tendenze sincretistiche delle correnti filosofiche dell'epoca e soprattutto la presenza d'influssi aristotelici nel platonismo di allora, soprattutto riguardo alla logica<sup>32</sup>. E la radicalizzazione del moderato subordinazionismo origeniano operata da Ario sulla scia di Luciano va spiegata tenendo presente, oltre le esigenze della lotta contro i monarchiani, il probabile influsso dello schema filosofico diffuso in quel tempo, che collocava come intermediario fra il sommo Dio (monade) e il mondo un secondo dio (diade) nettamente inferiore al primo<sup>33</sup>. Ma proprio a causa di questa radicalizzazione del suo razionalismo non bilanciato dall'apertura in senso mistico che fu

<sup>29</sup> ALEX., *ep.* 2, 35-36. E' ben nota la tendenza degli antichi a collegare nella polemica teologica i loro avversari con qualche eretico precedente per infirmarne l'autorità. Ario stesso (*ep.* 2; 3) pone sotto il patrocinio di vari eretici (Sabellio, Valentino, Mani, Ieraca) i modi di rappresentare la generazione del Figlio dal Padre che egli non approva.

<sup>30</sup> Cfr. di recente BOULARAND, *op. cit.*, p. 168 sgg. Su una recente polemica circa le origini antiochene o alessandrine della dottrina di Ario, che ha opposto fra loro vari studiosi di lingua inglese (Pollard, Wiles, Stead, Barnard) e su un presunto letteralismo dell'esegesi scritturistica degli ariani, cfr. *Le origini dell'arianesimo* (cit. a c. 1, n. 59).

<sup>31</sup> Per il rifarsi a Origene di Paolino di Tiro cfr. MARC., *frag.* 37. Quanto acutamente osserva Atanasio in *Decr.* 27 circa il carattere di ricerca più che di definizione della speculazione origeniana fa pensare appunto che gli ariani si servissero senza riguardo di passi dell'Alessandrino utilizzabili a loro favore. Sull'origine alessandrina dell'arianesimo si veda di recente MARROU, *L'arianisme comme phénomène alexandrin*: Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1973, p. 533 sgg.

<sup>32</sup> Cfr. gli studi di de Ghellink e Stead cit. a n. 6.

<sup>33</sup> Cfr. c. 1, 1.

in Origene così accentuata, e di un senso delle scritture molto più superficiale e parziale, la dottrina di Ario ha profondamente svisato alcuni fondamentali aspetti della dottrina origeniana, che pur ne ha costituito la matrice. Infatti in Origene la concezione del Figlio come autentico logos e sapienza divina generata *ab aeterno* dal Padre e sempre continuamente generata rileva la fondamentale concezione del Figlio di Dio inteso come Dio stesso che si circoscrive e si ipostatizza al fine di operare: in sostanza Origene concepisce Cristo come l'attività di Dio. Tutto ciò si perde in Ario, soprattutto a causa della sua distinzione fra logos proprio di Dio e in lui immanente e Cristo Logos generato/creato in vista della creazione del mondo: per lui il Figlio è soltanto un secondo dio, del tutto estraneo alla realtà del Dio sommo.

## 2. Alessandro.

Delle numerose lettere che Alessandro scrisse contro Ario soltanto due sono giunte a noi: per tal motivo, mentre su alcuni punti del suo pensiero circa la controversia siamo ben ragguagliati, su altri ci troviamo perfettamente all'oscuro: p.es., non sappiamo nulla dell'interpretazione che Alessandro dava di *Prov.* 8,22 nella controversia con Ario che tanto irritò Costantino. Comunque, la lunga lettera ad Alessandro di Tessalonica (o di Bisanzio) è sufficiente a ragguagliarci, insieme con la più breve lettera enciclica, sul suo pensiero in merito ai due punti capitali della dottrina di Ario: non coeternità del Figlio, sua condizione di creatura.

In merito al primo punto, Ario aveva accusato Alessandro di ammettere due ingenerati: Alessandro chiarisce di non aver mai inteso in tal modo, ma piuttosto che solo il Padre è ingenerato, mentre il Figlio è generato *ab aeterno* e come tale è Dio sin dall'inizio, secondo *Io.* 1, 1 « In principio era il Logos » e *Io.* 1, 18 « il Figlio unigenito che è nel seno del Padre ». Di contro egli obietta ad Ario che, ammettendo il Figlio posteriore al Padre, si viene ad ammettere fra i due una χρονική πρόθεσις, un intervallo (διάστημα) anteriore al Figlio, il che è assurdo in quanto anche il tempo, anche questo generico διάστημα è stato fatto per mezzo del Logos e quindi questo non può essere soggetto a determinazioni cronologiche. Sulla scorta di Origene, Alessandro mette in chiaro che le nostre limitate possibilità espressive ci obbligano ad esprimere il mistero della eternità divina con termini che pur sempre implicano un'estensione temporale e quindi non permettono di esprimere adeguatamente neppure la generazione priva di principio (ἀναρχον) del Figlio, dove ἀναρχός va in-

teso soltanto in senso cronologico, in quanto il Figlio ha nel Padre la sua *archè* ontologica<sup>34</sup>. Lo iato incommensurabile che divide il Figlio dal mondo della creazione, e perciò del tempo, è garanzia che non ci può essere stato un momento in cui egli non esisteva: ciò si può dire invece del mondo delle creature, che il Logos ha tratto all'essere dal nulla, ma non per lui che è essere e agire (*τὸ ὄν, τὸ ποιῶν*), che perciò, possedendo l'essere costituzionalmente, non ha potuto cominciar ad essere in un determinato momento<sup>35</sup>.

La principale linea di ragionamento per dimostrare la coeternità del Figlio col Padre deriva dalla più autentica tradizione alessandrina ed è impostata sulla correlazione dei termini Padre/Figlio e sulla essenzialità degli appellativi che definiscono il Figlio rispetto al Padre: logos (*Io. 1, 1*), sapienza (*Prov. 8, 30*), immagine (*Col. 1, 15*), riflesso della gloria e della luce, impronta della sostanza paterna (*Hebr. 1, 3; Sap. 7, 26*). Se tutto ciò che Dio è o possiede, è o lo possiede in maniera sostanziale, perciò *ab aeterno*, anche le relazioni che collegano il Figlio al Padre, come tale e come logos sapienza immagine, ecc., sono da considerare come esistenti *ab aeterno*: l'eternità di una delle due componenti della relazione (Dio Padre) determina l'eternità dell'altra componente (il Figlio logos sapienza immagine, ecc.):

...ne consegue che il Padre è sempre stato Padre: è Padre sempre avendo accanto a sé il Figlio, grazie al quale è chiamato Padre. Ed essendo sempre il Figlio accanto a lui, sempre il Padre è perfetto, non mancando di alcuna perfezione, nè nel tempo nè dopo un intervallo nè dal nulla avendo generato il Figlio unigenito<sup>36</sup>.

Con altrettanta energia Alessandro controbatte l'affermazione ariana che faceva di Cristo una creatura: egli è stato generato realmente dal Padre, sulla base, oltre che del prologo giovanneo, di *Ps. 44, 2* « Il mio cuore ha emesso una buona parola » e *109, 3* « Ti ho generato dal seno prima della stella del mattino ». Si tratta di generazione vera e reale anche se ineffabile, nell'esigenza del mistero che Alessandro richiama contro l'audacia degli ariani di sondare i segreti della divinità<sup>37</sup>. Perciò non è possibile che Cristo sia dis-

<sup>34</sup> *ep. 2, 15. 16. 18. 22. 23. 50-52*. Alessandro dimostra qui l'incongruenza del ragionamento di Ario che parlava di generazione del Figlio fuori dal tempo ma ciò nonostante considerava il Figlio posteriore al Padre: cfr. n. 6. Per la derivazione di Alessandro da Origene cfr. *Princ. IV 4, 1*.

<sup>35</sup> *ep. 2, 17-18*. Va sottolineato che il Logos è qui definito *τὸ ὄν*, con un neutro un po' generico, e non *ὁ ὄν*, secondo *Ex. 3, 14*, definizione di carattere più personale, tradizionalmente riferita a Dio Padre.

<sup>36</sup> *ep. 2, 26-28; 1, 13*.

<sup>37</sup> *ep. 1, 12; 2, 15. 33. 34. 46. 47*, con citaz. anche di *Mt. 3, 17* e *Ps. 2, 7* in cui Dio stesso definisce Cristo suo Figlio.

simile per *ousia*, come pretendevano gli ariani, rispetto al Padre: egli è Dio Logos, il solo che conosca il Padre, suo Figlio per natura (φύσει, κατὰ φύσιν), il solo che partecipi per natura della sua divinità e dei suoi attributi (essere, agire)<sup>38</sup>. In tal senso Alessandro rileva la differenza fra gli uomini, figli di Dio per adozione, imperfetti e mutevoli, come dimostra il passo di Isaia (1, 2) addotto da loro stessi, sempre in pericolo di peccare e sempre bisognosi di aiuto da parte del Logos, e il Figlio di Dio sottratto ad ogni possibilità di cambiamento e di alterazione<sup>39</sup>. In questa prospettiva i passi addotti dagli ariani per dimostrare la passibilità e mutabilità della natura del Figlio sono riportati alla sua natura umana, mentre quella divina è rimasta immutabile anche durante l'incarnazione<sup>40</sup>.

Stabilito il rapporto di generazione reale fra il Padre e il Figlio, Alessandro si preoccupa di chiarire, per parare le obiezioni ariane, che questa generazione non ha nulla in comune con la generazione corporea, essendo avvenuta non per scissione (ταῖς τομαῖς) o per efflusso che comporti divisione (ταῖς ἐκ διαίρεσεων ἀπορροαῖς), come vogliono gli eretici, ma in maniera inesplicabile, secondo Is. 53, 8 « Chi descriverà la sua generazione? »<sup>41</sup>. Ritengo che la preoccupazione di non offrire il fianco a possibili obiezioni ariane possa spie-

<sup>38</sup> ep. 1, 13; 2, 17-18. 30. 31. 34. 45. 29.A.2, 30 Cristo è definito verità in sè (ἀποκλήθεια), come da Origene (C. Cels. III 41; Co. Io. VI 6[3]). Qui e a 2, 20. 45 egli è definito ὁ θεὸς λόγος, là dove Origene, sulla scorta dell'uso che si riscontra in Giovanni, aveva puntualizzato che solo il Padre è ὁ θεός mentre il Figlio è solo θεός (Co. Io. II 2). Nei tre passi Alessandro non definisce il Figlio ὁ θεός sic et simpliciter ma vi fa seguire λόγος; tuttavia l'uso dell'articolo sembra significativo.

<sup>39</sup> ep. 2, 11-14. 27-31. Per la distinzione fra il Figlio per natura e i figli per adozione cfr. ORIG., Princ. I 2, 4 e un frag. da Co. Io. II, riportato da Pamfilo nell'Apologia (PG XVII 583).

<sup>40</sup> ep. 2, 37. Nelle due lettere superstiti e nei pochi frammenti a noi giunti Alessandro non ha occasione di trattare del rapporto umanità/divinità in Cristo. Ha invece occasione di accennarvi nell'omelia *De anima et corpore*, pervenutaci in traduzione siriana e della cui autenticità gli studiosi sono quasi del tutto convinti: qui si parla sempre e soltanto di corpo e carne di Cristo e mai di anima. Nel c. 6 (PG XVIII 600) si dice che Cristo scese agl'inferi con lo spirito, cioè con la natura divina, mentre Origene aveva presentato l'anima di Cristo che scende agl'inferi (*Dial. Heracl.* 7). Tutto ciò spinge a ritenere che Alessandro concepisse sostanzialmente il rapporto umanità/divinità in Cristo secondo lo schema logos/carne.

<sup>41</sup> ep. 2, 46. Qui Alessandro volutamente si accorda con l'Ario di ep. 2, 3 nel condannare gli eretici che presentavano in maniera « animale » e emanatista la generazione del Figlio, per allontanare da sè ogni sospetto in tal senso; e tutta la lunga lettera è molto attenta su questo punto. Credo che sia questo il motivo per cui Alessandro, pur parlando di Cristo come riflesso (ἀπαιχασμα) della luce paterna su Sap. 7, 26, evita di parlare di lui come ἀπόρροια, che pure è in Sap. 7, 25 ed era stato adoperato cristologicamente da Origene (Princ. I 2, 10).

gare anche la quasi totale assenza del termine *ousia* nel linguaggio teologico di Alessandro, un termine tradizionale nella teologia alessandrina, ma equivoco nel significato: Teognosto aveva parlato di Figlio nato dalla *ousia* del Padre<sup>42</sup>, ma abbiamo visto Ario interpretare questo concetto come scissione della sostanza paterna. Perciò Alessandro ha preferito accontentarsi, per definire la sussistenza del Figlio, del termine *ipostasi*, che abbiamo visto accettato anche da Ario, e di natura (*φύσις*), adoperato anche in senso di natura individuale, secondo la tradizione alessandrina. Ancora di derivazione origeniana è la definizione del Padre e del Figlio come di due realtà (*πράγματα*) indivise (*ἀχώριστα*) fra loro<sup>43</sup>. La capacità di Alessandro di definire il rapporto fra il Padre e il Figlio servendosi di immagini tradizionali ad Alessandria ma badando a tenersi lontano dagli estremismi ariano da un lato e sabelliano dall'altro risalta in un frammento molto importante tramandatoci in siriano:

Solo il Padre è ingenerato e sempre il Figlio è accanto a lui: infatti è stato chiamato riflesso della luce. Altro è la luce, altro il riflesso: due cose indivisibili una dall'altra. La luce è causa del riflesso: così il Padre lo è del Figlio, ma non come sua parte, bensì come causa della ipostasi di quello che ha generato per suo volere<sup>44</sup>.

Il concetto della volontarietà della generazione del Figlio, tradizionale dal secondo secolo, può rilevare in Alessandro ancora una punta di subordinazionismo. Nello stesso senso si può addurre la definizione dell'Unigenito come natura intermedia (*μεσσηύουσα φύσις*) fra Dio e le creature e soprattutto la citazione di *Io.* 14,28 « Il Padre è maggiore di me »<sup>45</sup>: ma è caratteristico che questo passo sia addotto proprio là dove Alessandro sottolinea la massima somiglianza fra Criso immagine e il Padre, in polemica contro gli ariani. Alla luce di più diffuso ragionamento di Atanasio (*CA* 1,58) il senso della citazione di Alessandro va ravvisato nella omogeneità dei due esseri messi a confronto: possiamo dire che un uomo è più grande di un altro uomo, e un cavallo più grande di un altro cavallo: non che un uomo è più grande di un cavallo. Insomma, contro gli ariani, che sostenevano il Padre non solo più grande ma anche *κρείττων* rispetto al Figlio, Alessandro rileva che il Figlio, pur infe-

<sup>42</sup> Il passo è *apud* ATHAN., *Decr.* 25.

<sup>43</sup> Per *ipostasi* cfr. *ep.* 2,16.19.20, ecc.; per *pragmata* cfr. 2,15; per *physis* in senso individuale cfr. 2,45 e 38, di chiaro significato antisabelliano nella connessione di *physis* e *hypostasis*. Per l'uso di *pragmata* in senso trinitario cfr. ORIG., *C. Cels.* VIII, 12; per l'uso individuale di *physis*, oltre l'uso origeniano rilevato a c. 1,2, per Pierio cfr. PHOT., *Bibl.* 119.

<sup>44</sup> Traduco secondo la retroversione in greco di OPITZ, *Urkunden*, p. 22.

<sup>45</sup> *ep.* 2,45.48.



riore, è della stessa natura (in senso generico) del Padre, non eterogeneo, come volevano gli avversari.

In realtà Alessandro riduce di molto il subordinazionismo tradizionale nella teologia alessandrina, soprattutto là dove sviluppa a fondo il classico motivo di Cristo immagine di Dio. Ancora Origene inseriva questo motivo in un contesto subordinazionista: invece Alessandro se ne serve soprattutto per rilevare ciò che maggiormente accosta il Figlio al Padre e l'indissociabilità del rapporto d'origine che lo lega a lui: chi vede il Figlio vede il Padre, in quanto nella luce del Figlio è visibile la luce del Padre (Io. 14, 8-9; Ps. 35, 10)<sup>46</sup>. Di qui l'insistenza nel rilevare, con vasta gamma di aggettivi, la fedeltà dell'immagine rispetto al modello: Cristo è del Padre immagine perfetta (τελεία), esatissima (ἀκριβῶς μινειμένη), priva di differenze (ἀπαράλλακτος). Il Figlio differisce dal Padre soltanto perchè questo è ingenerato e quello generato: l'essere ingenerato costituisce l'unica nota distintiva del Padre, in quanto nessuno è stato per lui la fonte dell'essere, e solo per questa prerogativa il Padre è maggiore del Figlio. Per il resto il Figlio è l'impronta e l'immagine perfettissima del Padre, simile a lui in tutto (κατὰ πάντα), riproducendo per natura rispetto al modello una somiglianza totale (κατὰ πάντα ὁμοιότητα)<sup>47</sup>.

Manca ad Alessandro una formulazione tecnica dell'unione del Padre e del Figlio: infatti la definizione origeniana della unità di volere e agire era stata fatta propria dagli ariani; e del resto ormai risultava insufficiente, dato che anche nei più fedeli origeniani sembrava smarrita quella capacità di impostare dinamicamente i rapporti all'interno della divinità, più che staticamente, che era stata una delle più profonde caratteristiche del pensiero del maestro: Alessandro spiega Io. 10, 30 « Io e il padre siamo una cosa sola » richiamando la dimora (μονή) del Figlio presso il Padre<sup>48</sup>. D'altra parte, parlare di unità di natura ed essenza sarebbe stato equivoco e anche pericoloso, data la polivalenza di quei termini (natura ed essenza sia individuale sia generica) e perciò la possibilità di inter-

<sup>46</sup> ep. 1, 13; 2, 40.

<sup>47</sup> ep. 1, 13; 2, 38. 47. 52. F. Loofs (*Das Nicaenum: Festgabe K. Müller*, Tübingen 1922, p. 79) afferma che per Alessandro il Figlio è simile κατ' οὐσίαν rispetto al Padre. In realtà l'espressione, che ricorre in un frag. di Teognosto (OPITZ, *Urkunden*, p. 9), non è in Alessandro, che si limita a respingere l'affermazione — che egli definisce ariana — che il figlio è ἰσόμοιος τῇ οὐσίᾳ (ep. 1, 7. 13): nei documenti ariani superstiti questa espressione non compare, ma era facilmente ricavabile dalle affermazioni circa l'estraneità del Figlio alla natura e all'essenza del Padre da noi sopra riportate. D'altra parte Alessandro interpreta in senso così pregnante il concetto della somiglianza κατὰ πάντα del Figlio rispetto al Padre, che esso implica necessariamente anche la somiglianza κατ' οὐσίαν.

<sup>48</sup> ep. 2, 37 (μονή deriva da Io. 14, 23).

pretazione sabelliana. Ma nonostante questo limite, egli riesce a profilare la condizione di Cristo come vero Figlio e vero Dio, salvaguardando in polemica con Ario l'eredità più valida della teologia di Origene e riducendone ulteriormente l'impostazione subordinazionista. Lo possiamo definire un origeniano moderato, legato ancora in qualche modo ad Ario dalla comune affermazione che il Padre e il Figlio costituiscono due ipostasi, cioè due realtà sussistenti: ma, nell'ambito di questa ormai troppo generica piattaforma comune, nettamente opposto a quello circa il modo di presentare il rapporto fra le due ipostasi. Precisata la matrice origeniana sia di Ario sia di Alessandro, l'inizio della controversia ariana si profila sempre più chiaramente come un episodio della più vasta controversia origeniana e assume l'aspetto di un contrasto sorto all'interno del fronte origeniano.

### 3. Eusebio di Cesarea.

Nella controversia ariana la posizione dottrinale di Eusebio di Cesarea, fervente origeniano, si caratterizzò come intermedia fra Ario e Alessandro. Ma ciò premesso, va chiarito che nel complesso dei diversi contendenti la figura di Eusebio si distingue per tratti del tutto particolari: mentre infatti l'attività teologica di quelli fu sollecitata dalla controversia ed intorno ad essa si polarizzò, già da vari anni Eusebio esplicava intensa attività di scrittore che ne aveva fatto il dotto più qualificato della cristianità; e anche in campo dottrinale, soprattutto con la *Demonstratio evangelica*, aveva ampiamente trattato la materia intorno alla quale si sviluppò la polemica. Perciò, quando parliamo di posizione intermedia da lui assunta in quella polemica fra Ario e Alessandro, non intendiamo significare posizione assunta specificamente in quella occasione, bensì che le sue convinzioni dottrinali si situavano naturalmente in quella posizione, e ad esse egli si tenne sostanzialmente fedele nel prosieguo della lotta. Va precisato che in questa sede noi ci limitiamo ad esporre il suo pensiero soltanto sugli argomenti che riguardano direttamente la controversia.

Il centro d'interesse intorno al quale si dispone tutta la riflessione di Eusebio, non soltanto a livello teologico ma anche storico e politico, è il concetto di monarchia: esso si articola su due piani, la monarchia divina e la monarchia terrena immagine di quella divina nella quale vengono a coincidere impero e chiesa sotto la

guida dell'imperatore<sup>49</sup>. In tal senso la sua preoccupazione fondamentale è dimostrare che l'esistenza di Cristo Figlio di Dio non pregiudica la monarchia divina: influenzato anche dallo schema platonico che affermava l'esistenza del secondo dio intermediario fra il Dio sommo e il mondo, Eusebio risolve la difficoltà accentuando il tradizionale subordinazionismo di tipo origeniano, digradando nettamente fra loro le ipostasi divine, distinte fra loro per essenza e grado<sup>50</sup>:

Perciò egli (cioè il Figlio) è principe e capo della chiesa, e suo capo il Padre. Questo è il solo Dio, Padre dell'unigenito Figlio, e uno solo è il capo anche dello stesso Cristo. Dato che uno solo è il principio e il capo, come ci potrebbero essere due dei, e invece non è uno solo quel solo, che nessuno ha sopra di sé né altri causa di se stesso? Egli che possiede come propria senza principio ingenerata la divinità del potere monarchico, ed ha fatto partecipare il Figlio della sua divinità e della vita<sup>51</sup>.

Egli è il primo Dio (πρῶτος θεός), il solo vero Dio (ὁ ἀληθής καὶ μόνος θεός), in quanto il solo ingenerato. Egli solo è monade, solo vero essere (ὁ ὢν καὶ μόνον ἀληθῶς ὢν) e perciò stesso solo vero bene (μόνον ἀληθῶς ἀγαθόν). Egli solo perciò è il principio, la fonte di tutto l'essere e di tutto il bene, causa prima di tutti gli esseri creati. La sua trascendenza è assoluta, al di là di ogni essenza, e perciò indicabile soprattutto in forma apofatica: indicibile (ἄρητος), incomprensibile (ἀχώρητος), inesprimibile (ἀνέκφραστος)<sup>52</sup>. Il Figlio è lo strumento vivente (ζῶν ὄργανον) di cui il sommo Dio si serve per operare nel mondo: il Figlio crea il mondo secondo i modelli ideali, lo governa, gli rivela Dio attraverso le teofanie, infine lo salva<sup>53</sup>. A guisa di *anima mundi*, egli pervade tutto l'universo (ἐν πᾶσι

<sup>49</sup> Cfr. E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935; R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zürich 1966; H. G. OPITZ, *Euseb von Caesarea als Theologe*: 1935, p. 1 segg.

<sup>50</sup> DE IV 6; V 1 (p. 210.213 [identificazione fra *physis* e *ousia*]. 214); V 5; ET I 1.10.20 (p. 82); III 4.5. Per l'influsso della filosofia medioplatonica su Eusebio cfr. F. RICKEN, *Die Logoslehre des Eusebius von Caesarea und der Mittelplatonismus*: Theologie und Philosophie 1967, p. 341 segg.

<sup>51</sup> ET I 11; II 7 (p. 104; le due ipostasi divine non compromettono la monarchia); DE V 8.

<sup>52</sup> DE IV 1.3.6; V 1 (p. 214); 4 (p. 225); ET I 11; II 20 (p. 129); LC 7 (p. 212); 12 (p. 230).

<sup>53</sup> DE IV 2.4.5.6; V 5.13; ET II 21; III 3. Sulle teofanie cfr. soprattutto HE I, 2, 7-13; sull'aspetto di angelo assunto dal Logos nelle teofanie cfr. DE V 10.11; sulla rivelazione di Dio Padre a Giacobbe, ma non visibilmente cfr. DE V 12; sulla rivelazione progressiva per cui Dio nel VT non ha rivelato suo Figlio agli Ebrei per evitare ogni tentazione politeistica e lo ha rivelato solo nel NT cfr. ET II 20. Quanto al modo di concepire l'incarnazione, è chiaro che Eusebio la intende secondo lo schema *logos/carne*, anche se questo tema non ha particolare risalto nella sua opera: ET I 20 (p. 87). Cfr. anche c. 15, n. 132.

καὶ διὰ πάντων ἡκων).<sup>54</sup> Generato dall'ingenerato, egli deriva dal Padre tutta la divinità: perciò non può essere concepito come un secondo principio accanto al primo, perchè il Padre è il suo principio; pertanto, ammettendo la divinità del Figlio, non si predicano due dei. Infatti tutto ciò che il Figlio è ed ha, lo è e lo ha per partecipazione (μετουσία) al Padre: in tal senso egli è Dio, ma secondo dio (δεύτερος θεός), dio minore<sup>55</sup>.

Fin qui è evidente l'affinità della dottrina di Eusebio con quella di Ario: ma nel delineare il rapporto d'origine fra il Padre ed il Figlio la differenza di tono fra i due risalta con chiarezza. I punti che qui Eusebio presenta in comune con Ario rientrano in una problematica largamente diffusa dal II secolo in poi: così l'affermazione che la generazione del Figlio è avvenuta per libera volontà del Padre, in funzione della successiva creazione del mondo, prima dei tempi<sup>56</sup>. In comune con Ario ma anche con Origene è l'affermazione che il Figlio non è stato generato per divisione dal sostrato e dalla *ousia* paterna<sup>57</sup>. Questa generazione Eusebio riconosce come indicibile e inconoscibile, appoggiandosi sulla citazione di *Is.* 53, 8, che abbiamo riscontrato anche in Alessandro; e con Alessandro Eusebio ha in comune l'insistenza sulla radicale difformità della generazione divina rispetto alla generazione corporea, senza separazione divisione diminuzione scissione<sup>58</sup>. Come si vede, la generazione divina è puntualizzata soltanto in senso negativo, ed è evidente l'intenzione di Eusebio, che ha della scrittura pratica ben superiore a quella di Ario, di evitare specificazioni che esulino dalla stretta terminologia scritturistica: eppure è altrettanto evidente che questa generazione egli ha concepito come generazione non solo del tutto particolare (ἐξάριστος καὶ ἰδιόζουσα) ma anche reale: in tal senso infatti Eusebio non esita ad affermare che il Figlio è il solo che il Padre abbia generato da sè (ὄν μόνον ὁ πατήρ ἐξ ἑαυτοῦ ἐγέννη), un'espressione che Ario forse avrebbe potuto sottoscrivere ma soltanto a fatica e con precisazioni e riserve, e che invece Eusebio

<sup>54</sup> DE IV 6 (p. 158). Nell'illustrare il modo con cui Dio ha creato il mondo per mezzo del suo Logos, era tradizionale considerare il Logos come il luogo delle idee in base alle quali era avvenuta la creazione: in tal modo si esprime Eusebio a DE V 5 (p. 228), ma successivamente, in ET III 3 (p. 155) egli colloca le idee nel Padre, nel quale le avrebbe contemplate il Figlio al fine della creazione: cfr. n. 69.

<sup>55</sup> DE IV 2. 3 (p. 153). 15 (p. 175; V 1 (p. 213). 4 (p. 224-225); ET I 11. 20 (p. 86). 2. 8; II 20 (p. 129); III 4.

<sup>56</sup> DE IV 3 (p. 153). 4. 5 (p. 158); V 1 (p. 211); ET I 8.

<sup>57</sup> ET II 14 (p. 116); DE V 1 (p. 211. 213).

<sup>58</sup> DE IV 15 (p. 181); V 1 (p. 211); ET I 12.

riporta atteggiata in vario modo con frequenza e senza particolari chiarimenti <sup>59</sup>.

Egli non si limita a confutare l'affermazione ariana radicale che voleva il Figlio creato dal nulla e a rilevare la differenza fra generazione e creazione, sì che il Figlio di Dio non può essere considerato creato nè paragonato alle creature <sup>60</sup>, ma afferma che la divinità del Figlio non è estranea (ξένη, ἄλλοτρία) alla divinità del Padre; che egli è in Dio: in una parola, che egli è Figlio reale (γνήσιος, ἀληθῶς), e per questo è Dio (καὶ διὰ τοῦτο θεός) <sup>61</sup>. Il concetto, continuamente ribadito, che Cristo è il solo Figlio di Dio viene inserito e illustrato da Eusebio in una precisa prospettiva scritturistica, di stampo altamente tradizionale, soprattutto ad Alessandria: il Figlio di Dio è unico così com'è unico il raggio che nasce dalla luce, lo splendore di essa (Hebr. 1, 3), com'è unica la fragranza (εὐωδία) che emana da una sostanza (Cant. 1, 2), l'effluvio (ἀπόρροια) che di qui scaturisce (Sap. 7, 25), come una sola è l'immagine (Col. 1, 15) di un oggetto <sup>62</sup>. Il Figlio è unica, perfetta immagine di Dio, a lui in tutto simile (κατὰ πάντα ἀφομοιούμενος), e in quanto immagine è Dio (καὶ διὰ τοῦτο θεός) ed anche a lui, oltre che in primo luogo al Padre, va riferito Ex. 3, 14 « Io sono colui che sono ». Soprattutto in questi contesti Eusebio rileva il rapporto unico e immediato che lega il Figlio al Padre e la sua aderenza a lui <sup>63</sup>.

<sup>59</sup> ET I 11 (p. 70). 12 (p. 72).

<sup>60</sup> DE V 1 (p. 212); ET I 9.10; III 2 (p. 140). Per definire il rapporto d'origine del Figlio dal Padre Eusebio parla sistematicamente di *generazione*, non di *creazione*.

<sup>61</sup> DE V 1 (p. 210); V 4 (p. 225); ET I 2.9.10; II 14 (p. 118); III 4 (p. 159). A ET II 14 (p. 114-115) Eusebio distingue alla maniera di Origene fra: ὁ θεός = il Padre e θεός = il Figlio.

<sup>62</sup> Su Cristo immagine la documentazione è vastissima: cfr. per. es., DE IV 2.3.6 (p. 160); ET I 2; II 14 (p. 115). 17.20 (p. 129). 23 (p. 133); a ET II 7 (p. 106) il Padre e il Figlio sono assimilati al re e alla sua immagine. Abbastanza bene rappresentata è anche la figura di Cristo splendore, raggio di luce: cfr., p. es., DE V 1 (p. 213); IV 3; ET I 8.9.12 (p. 72). Per Cristo fragranza ed effluvio i contesti fondamentali sono DE IV 3 (p. 153); V 1 (p. 213): i due concetti sono fusi l'uno con l'altro con prevalenza del concetto di fragranza, appoggiato però, oltre che su Cant. 1, 2, su Sap. 7, 25, in cui appunto si parla di ἀτμίς e di ἀπόρροια. Va rilevato che l'immagine della fragranza non sembra tradizionale in Alessandria in questa accezione trinitaria, mentre invece quella dell'effluvio è in Origene (Princ. I 2, 10; Frag. Hebr. PG XIV 1308), in Dionigi (apud ATHAN., Sent. 23), in Teognosto (apud ATHAN., Decr. 25). Il riferimento alla generazione divina dell'effusione di profumo di Cant. 1, 2 è in HIPPOCR., Co. Cant. 2, 5-6 (Garitte): Eusebio ha fuso i due concetti, sulla base dell'idea di effluvio, effusione che è presente sia nel passo della Sapienza sia in quello del Cantico, dando però maggior rilievo alla immagine della fragranza, in quanto questa specifica proprio la natura dell'effluvio come effusione di aroma.

<sup>63</sup> DE V 4 (p. 226: somiglianza di ousia); V 5 (p. 228: somiglianza per natura); ET I 2; II 14 (p. 118). 17.20.

Fra i protagonisti della prima fase della controversia ariana Eusebio è l'unico di cui ci sia restato un cenno, sia pur marginale ma in complesso esauriente, in merito allo Spirito santo, nel contesto già origeniano di una Trinità digradante per ipostasi e grado. Ma Eusebio radicalizza questa concezione, riprendendo senza le incertezze e le cautele del maestro l'affermazione di Origene che lo Spirito santo è stato creato dal Padre per mezzo del Figlio e soprattutto negandogli la qualifica di Dio<sup>64</sup>. Basta ciò a rilevare quanto sia approssimativa e inorganica la sua concezione della Trinità.

Il sostanziale accordo della *Demonstratio evangelica* e del *De ecclesiastica theologia* sui fondamentali punti trinitari dimostra che l'insorgere della controversia ariana non determinò modificazioni di rilievo nella teologia eusebiana. Ma su alcuni punti mi sembra che si possa cogliere una certa evoluzione verso la parte ariana. 1) Ho rilevato l'importanza, in *DE*, delle figure di immagine riflesso effluvio e fragranza nel delineare il rapporto Padre/Figlio. Orbene, le prime due sono presenti anche in *ET*, ma non le altre due: il loro abbandono va spiegato tenendo presente che agli occhi di Ario la derivazione del Figlio dal Padre presente che agli occhi di Ario la derivazione del Figlio dal Padre come effluvio e fragranza si profilava come vero e proprio processo di emanazione, con relativa scissione della sostanza paterna, ed Eusebio ha fatto sua questa preoccupazione<sup>65</sup>. 2) In *DE* Eusebio afferma che il Padre, in quanto ingenerato, precede (προϋπάρχει) il Figlio: ma egli, pur senza la chiarezza degli alessandrini, può aver qui pensato più a precedenza ontologica che cronologica, perchè in altri contesti presenta il Figlio che, pur generato, coesiste perennemente col Padre (διὰ παντός συνόντα)<sup>66</sup>. Invece in un testo direttamente connesso con la controversia egli rileva fortemente la precedenza, in senso ampio, del Padre in quanto tale<sup>67</sup>; in *ET* non sono più ravvisabili passi dello stesso tenore di

<sup>64</sup> *ET* III 5.6. L'affermazione che lo Spirito santo è una delle cose create per opera del Figlio è appoggiata da Eusebio su *Io.* 1,3 « tutto è stato fatto per suo mezzo », così come aveva già ragionato Origene (*Co. Io.* II 10[6]), ma con molta incertezza che invece è scomparsa in Eusebio.

<sup>65</sup> Anche nella parte superstita del *Commento ai Salmi* si rileva la definizione di Cristo come immagine e splendore ma non come effluvio di fragranza, a quanto mi comunica il prof. Curti che sta preparando l'edizione critica di questo testo.

<sup>66</sup> *DE* V 1 (p. 213); IV 3 (p. 153-154): in questo passo Eusebio nega che il Figlio in qualche tempo non sia esistito e poi sia stato generato, con una terminologia che sembra di tono antiariano. Egli sembra affermare la coeternità del Figlio col Padre in un contesto in cui si parla di Cristo come immagine splendore effluvio del Padre, cioè in uno di questi contesti che nella tradizione alessandrina servivano appunto a rilevare con chiarezza la coeternità del Figlio. Ribadiamo ancora che tale chiarezza manca in complesso ad Eusebio in merito alla distinzione fra *archè* ontologica e *archè* cronologica.

<sup>67</sup> *ep.* 1,1 (OPITZ, *Urkunden*, p. 4).

quelli addotti da *DE*; il suo distacco da Origene su questo punto essenziale si fa più sensibile. 3) A *DE* IV 2 Eusebio definisce Cristo logos in sè (αὐτολόγος) e sapienza in sè (αὐτοσοφία) secondo la definizione di Origene<sup>68</sup>: ma in *ET* II 14 (p. 115), in polemica con Marcello di Ancira, Eusebio definisce in quella maniera il Padre, rispetto al quale il Figlio, in quanto immagine nata dal Padre, è definito soltanto logos e sapienza. Ravviso qui una certa adeguazione di Eusebio alla distinzione ariana fra il logos coeterno proprio di Dio e il Figlio Logos generato/creato dal Padre<sup>69</sup>.

Nei riferimenti scritturistici è anche possibile cogliere traccia dello stesso comportamento: *Ps.* 44,2 « Il mio cuore ha emesso (ἐξήρᾶτο) una buona parola », citato più volte in *DE* IV 15, non ritorna in *ET* per la connotazione emanatista e materialista con cui il passo presentava la generazione del Logos<sup>70</sup>. Ma proprio in ambito scritturistico risalta bene la distanza che sempre Eusebio mantenne rispetto ad Ario. Infatti non soltanto gli è totalmente estranea la complessa connessione di citazioni tendente a equiparare la generazione del Figlio di Dio con la creazione delle creature, ma anzi uno dei passi più importanti che era riportato dagli ariani in questo senso, *Ps.* 81,6 « Siete dei e tutti figli dell'Altissimo » viene da lui addotto proprio per sottolineare la differenza fra il vero (ἀληθῶς) Figlio di Dio e coloro che, pur detti figli, sono in realtà creature create dal nulla<sup>71</sup>. In effetto, per rilevare l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre, Eusebio predilige la citazione di *Io.* 14,28 « Il Padre è più grande di me », che abbiamo visto trascurata dagli ariani della prima ora<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> *C. Cels.* III 41.

<sup>69</sup> Credo che in questa distinzione fra Dio αὐτολόγος e il Figlio λόγος sia da ravvisare la spiegazione del trasferimento delle idee dal Figlio al Padre: cfr. n. 54. Infatti in *ET* III 3 (p. 155) Eusebio parla di idee preesistenti ἐν ἀπορρήτοις τοῦ πατρὸς λογισμοῖς, che il Figlio contempla ἐν τῇ τοῦ πατρὸς διανοίᾳ, operando ad imitazione di esse. In tal modo Eusebio interpreta *Io.* 5,19-20 (identità delle opere del Padre e del Figlio). Come effetto del parziale adeguamento di Eusebio alla dottrina di Ario si veda, in contesto fortemente polemico contro Alessandro, la sua difesa della definizione ariana di Cristo creatura (κτίσμα) non come le altre creature, che dimostrerebbe la falsità dell'accusa rivolta ad Ario di considerare il Figlio creato dal nulla (*ep.* 2). Se non sbaglio, mai altrove Eusebio definisce il Figlio come un κτίσμα.

<sup>70</sup> *Ps.* 109,3, che ricorre con *Ps.* 44,2 in *DE* IV 15, è addotto da Eusebio anche in *CM* I 2 (p. 12); II 3 (p. 50), in stretta relazione con passi di Marcello polemici nei confronti di Asterio che aveva fatto uso di quel passo. E' interessante rilevare, in questo senso, che Eusebio in *DE* IV 3 e V 1 (p. 214) cita *Sap.* 7,25 (ἀπόρροια) insieme con *Sap.* 7,26 (ἀπάγωγα); invece in *ET* I 9 (p. 72); II 7 (p. 106) cita soltanto *Sap.* 7,26.

<sup>71</sup> *ET* I 10. Per l'utilizzazione di questo passo da parte ariana cfr. GREGOR. ILLIB., *Fid.* 2.

<sup>72</sup> *ET* II 7 (p. 105); *ep.* 1,2.

Lo iato sensibile che divide in questo campo Eusebio da Ario è evidente soprattutto nella interpretazione del passo-chiave *Prov.* 8, 22-25. Eusebio, dopo averlo già esaminato in *DE V 1*, è tornato ad interpretarlo lungamente in *ET III, 1-2*, ed in ambedue i luoghi riporta e confuta l'interpretazione ariana radicale che di lì voleva dimostrare la creaturalità del Figlio di Dio. Egli non accetta l'equivalenza, pur tradizionale, fra *credò* di v. 22 e *genera* di v. 25 proprio perchè Ario l'aveva piegata alla sua particolare interpretazione, e fermo restando il riferimento di v. 25 alla generazione del Figlio, interpreta in senso più generico il v. 22 già in *DE*, mentre in *ET* il ricorso alle altre traduzioni greche del VT gli permette di sostituire ἐκτήσατο (= *mi ha posseduto*) ad ἔκτισεν dei LXX<sup>73</sup>.

#### 4. Marcello di Ancira.

Perfettamente agli antipodi della dottrina di Ario si colloca Marcello di Ancira, l'ultimo notevole rappresentante della tradizione teologica e culturale asiatica, il cui monarchianismo economico egli cercò di adattare alle nuove esigenze della controversia contro l'origenismo in generale e l'arianesimo in particolare.

Marcello concepisce Dio come monade indivisibile, e il logos accanto a lui<sup>74</sup> come la sua *dynamis* (δύναμις τοῦ πατρὸς ὁ λόγος)<sup>75</sup>. Il logos riposa in Dio, ma al momento della creazione procede da lui per creare il mondo:

Prima che ci fosse il mondo il logos era nel Padre. Ma quando Dio onnipotente stabilì di creare tutte le cose in cielo e sulla terra, la creazione del mondo aveva bisogno di una attività creatrice (ἐνεργείας δραστηρῆς). Perciò, non essendoci altro tranne che Dio, allora il logos, essendo proceduto fuori (προεβῆν) diventò creatore del mondo, egli che anche prima stando in Dio (ἐνδον) ne preparava la creazione<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Eusebio aveva già esaminato dettagliatamente il passo biblico in *DE V 1* (p. 212-213) e aveva interpretato ἔκτισεν in senso generico, ad indicare, inserito nel contesto e connesso col v. 25, la presenza del Figlio accanto al Padre nella creazione e nel governo del mondo. Proprio la confutazione, in *DE V 1*, dell'interpretazione ariana, di *Prov.* 8, 22-25 mi spinge a ritenere che qualche punto di *DE* sia stato composto dopo l'insorgere della controversia ariana. Altrimenti si dovrebbe pensare che quella interpretazione fosse stata già anticipata da altri, cioè da Luciano d'Antiochia.

<sup>74</sup> Il termine monade (μονάς) ricorre spesso nel linguaggio trinitario di Marcello: *frag.* 66. 67. 71. Al grande uso che egli fa del termine logos si contrappone la rarità del termine sapienza, che ricorre soltanto in *frag.* 47. 73. 95, nei primi due passi in connessione con passi scritturistici aventi per oggetto appunto la sapienza: *Prov.* 1, 29; *I Cor.* 1, 24; cfr. anche n. 90.

<sup>75</sup> *frag.* 73.

<sup>76</sup> *frag.* 60. 103 (logos in riposo in Dio). 121 (ricorre ancora l'espressione ἐνεργεία δραστηρή).



In riferimento a *Io.* 1, 1-3 Marcello presenta il logos prima in potenza (*δυνάμει*) in Dio (= *Io.* 1, 1 « In principio era il logos ») e poi in atto (*ἐνεργείᾳ*) presso di lui (= *Io.* 1, 1-3 « Il logos era presso Dio ... tutto è stato fatto per mezzo di lui, ecc. »)<sup>77</sup>.

Marcello chiarisce bene la sua interpretazione del concetto tradizionale secondo cui Dio ha creato il mondo e gli si è rivelato per mezzo del logos in riferimento a *Gen.* 1,26 « Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza »: col plurale *facciamo* Dio si è rivolto al suo logos — osserva Marcello — nello stesso modo in cui lo scultore, accingendosi a scolpire una statua, si rivolge alla sua mente, al suo logos, quasi fosse un altro mentre in realtà si rivolge a se stesso (*πρὸς ἑαυτὸν*) dicendo: Suvvia, facciamo, plasmiamo una statua<sup>78</sup>. Impostato su questa analogia il rapporto fra Dio e il suo logos, Marcello può affermare nel senso più stretto non soltanto la presenza del logos in Dio e perciò la sua coeternità<sup>79</sup>, ma anche la presenza di Dio nel logos e riportare al logos tutti gli attributi della divinità *pleniore sensu*: spirito luce Dio<sup>80</sup>. Anche le parole di *Ex.* 3, 14 « Io sono colui che è » sono pronunciate da Dio per mezzo del logos e perciò vanno riferite indissolubilmente all'uno e all'altro; allo stesso modo sono interpretati i passi veterotestamentari sull'unicità di Dio, come *Deut.* 6, 4, che invece gli ariani presentavano per escludere il Figlio dalla realtà del Padre, mentre contro gli stessi ariani viene ribadita l'interpretazione più restrittiva, in senso di unione unipersonale, di passi come *Io.* 10, 30 e 14, 9<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> *frag.* 52. Per il procedere del logos da Dio in vista della creazione del mondo cfr., oltre i *frag.* citati sopra, anche 59.67.

<sup>78</sup> *frag.* 58. Formalmente Marcello ripete una interpretazione tradizionale, perchè abbiamo visto già Giustino interpretare le parole di Dio *facciamo, ecc.* come rivolte al Logos e tale interpretazione era stata accolta dai rappresentanti della *Logotheologie*: ma sostanzialmente la differenza è forte, perchè quelli rilevavano di lì la sussistenza del Logos accanto al Padre come persona distinta da lui, mentre Marcello se ne serve per rilevarne la funzione di semplice facoltà operativa del Padre. Lo stesso ragionamento vale per i passi biblici sulle teofanie: come Dio ha creato il mondo per mezzo del logos, così gli parla sempre per suo mezzo (*frag.* 61); ma si tratta sempre del logos inteso come si è detto. Per vari passi veterotestamentari sul logos (parola di Dio) addotti da Marcello in senso impersonale, fra cui il tradizionale *Ps.* 32, 6, cfr. *frag.* 47.

<sup>79</sup> *frag.* 51 (su *Io.* 1, 1, come Alessandro). 53. 70.

<sup>80</sup> *frag.* 54. 57. Lo spirito (*pneuma*) è qui concepito come sostanza divina (cfr. c. 1, n. 25).

<sup>81</sup> *frag.* 63. 64. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. Così Marcello può definire anche il logos, come il Padre, *ὁ ὄν*, mentre Alessandro lo aveva definito più genericamente *τὸ ὄν*. Nel *frag.* 55 Marcello, a sottolineare la compenetrazione fra Dio e il suo logos, adduce *Is.* 45, 14-15, che abbiamo visto citato anche da Tertulliano (c. 1, n. 18): anche per questa citazione vale quanto abbiamo osservato sopra a n. 78.

Ribadendo la tradizionale condanna del monarchiano Sabellio<sup>82</sup> Marcello ha cercato di distinguere in modo chiaro la sua dottrina da quella dell'eretico: in tal senso indirizza anche la sua distinzione fra logos in potenza e in riposo in Dio prima della creazione e logos in atto, operante nella creazione, che ricorda la distinzione degli apologisti fra logos immanente in Dio e Logos profferito. Ma anche visto nella sua attività, il logos di Marcello resta sempre una *dynamis*, soltanto una facoltà operativa di Dio, priva di reale sussistenza: in tal senso è indicativo soprattutto il paragone fra il logos divino e il logos dello scultore.

Coerente su questa linea di pensiero, Marcello ha fatto della dottrina delle tre ipostasi il bersaglio preferito della sua polemica antiariana, trascurando anche il subordinazionismo su cui invece concentrano i loro attacchi Alessandro e i successivi scrittori antiariani: per lui ammettere più ipostasi e più *ousie* nella divinità significa ammettere senz'altro più dei; egli non accetta neppure la distinzione in più *prosopa* della divinità, pur rappresentando *prosopon* (= figura esterna) un termine molto meno impegnativo di ipostasi; e considera del tutto insufficiente l'interpretazione asteriana di Io. 10,30 impostata sull'unione del Padre e del Figlio nel volere e nell'agire<sup>83</sup>. Per Marcello Dio è monade indivisibile per ipostasi *dynamis*, e anche per *prosopon*<sup>84</sup>.

Condividendo con Ario il timore che l'affermazione della generazione reale del Logos da parte del Padre comprometterebbe l'unità della monade divina ma avviato su linea di pensiero del tutto antitetica, Marcello giunge a negare la sussistenza personale del logos divino fino al punto di negargli, nella sua qualità di logos, l'appellativo di Figlio di Dio. Anche se occasionalmente egli definisce con questo nome il logos, lo considera però come concessione ad un modo umano di vedere le cose divine<sup>85</sup>: in effetto ripetutamente afferma che prima della incarnazione il logos era veramente e soltanto logos (οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ λόγος), e non solo per modo di dire come affermavano gli ariani<sup>86</sup>. In tal senso Marcello non adopera

<sup>82</sup> frag. 44. Marcello osserva genericamente che Sabellio non ha conosciuto rettamente il logos e perciò neppure il Padre (Mt. 11,27): egli riteneva, parlando di logos in potenza e logos in atto, di essersi adeguatamente differenziato dall'eretico.

<sup>83</sup> I passi in argomento sono molto numerosi: cfr. frag. 63. 64. 66. 67. 69. 73. 74. 76. 77. 78. 80. 81. Piuttosto superficialmente Marcello (frag. 73) vuole dimostrare mancanza di armonia fra Cristo e Dio riportando Mt 26,39 «passi da me questo calice», e luoghi simili (Io. 5,30).

<sup>84</sup> frag. 76. 77. 78. 82.

<sup>85</sup> frag. 20. 36.

<sup>86</sup> frag. 42. 43. 45. 46. 48. 49. Si ricordi che già Origene aveva polemizzato contro certi monarchiani che consideravano il termine *logos* come unico nome personale di Cristo, rispetto agli altri appellativi (sapienza, porta, via, ecc.), e

mai il termine *generare* per indicare il procedere del logos dal Padre in vista della creazione, ma lo riserva esclusivamente alla incarnazione, allorchè il logos è disceso su Maria ed è stato generato da lei, diventando carne (Io. 1, 14), cioè assumendo la carne, per cui è stato chiamato Gesù e Cristo<sup>87</sup>: del resto — osserva Marcello — Gesù si è chiamato da sè non Figlio di Dio ma figlio dell'uomo; e all'uomo, non al logos divino, vanno riferiti i nomi con cui egli è chiamato nelle scritture: vita via giorno resurrezione pane porta<sup>88</sup>. Solo al momento della incarnazione la monade divina si è dilatata (*πλατυνομένη, πλατύνεσθαι*) in una diade e successivamente in una triade con l'effusione dello spirito santo sui discepoli (Io. 20, 22)<sup>89</sup>.

poi riducevano il logos stesso a parola insussistente di Dio, privo perciò di personalità: Co. Io. I 21 (23). 24 (23).

<sup>87</sup> frag. 48. 49. Marcello, su Io. 1, 1, osserva che le scritture non parlano di *generazione* del logos; frag. 32. 33. Nel frag. 42 sostiene che quando nel VT i nomi Gesù e Cristo sono riferiti al logos (p. es. Ps. 2, 2), la denominazione va intesa solo come anticipazione profetica del Cristo incarnato. Per la definizione di Figlio solo in riferimento al logos incarnato cfr. Hipp., *Noet.* 15. Come abbiamo notato negli apologisti, Marcello per indicare il procedere del logos da Dio per la creazione del mondo preferisce il verbo *προέρχομαι*: frag. 60. 121. Ma questa affinità va ridimensionata in base a quanto si è detto a n. 78. Quanto alla incarnazione, non appare chiaro dai frammenti se Marcello abbia adottato lo schema cristologico logos/carne ovvero quello più completo logos/uomo; gli studiosi moderni propongono chi l'una soluzione (Scheidweiler), chi l'altra (Pollard), ma senza fondamento sicuro. In linea generale, sembra più normale che Marcello, data la sua impostazione monarchiana, abbia inteso l'umanità di Cristo come integrale: ma si obietta che, se egli fosse stato chiaro su questo punto, sarebbe incorso nell'accusa di adozionismo che fu mossa, dopo Paolo, al suo discepolo Fotino. Dato il silenzio del suo avversario Eusebio su questo punto, io credo che Marcello non abbia trattato specificamente questo tema, come invece lo ha trattato Eustazio.

<sup>88</sup> frag. 41. 43.

<sup>89</sup> frag. 67. 68. 71. Marcello, polemizzando con Asterio, sostiene che lo spirito santo è proceduto indifferentemente da Dio e dal logos. In tale occasione egli parla di monade che si dilata in triade, mentre nei frammenti superstiti non compare il termine diade (che è invece in Eustazio, *Eng.* 24): dobbiamo però supporre questo momento sulla base della dinamica del sistema. Ma in quale momento la monade è diventata diade? Sull'analogia della processione dello spirito santo, anche lui inteso solo come forza, facoltà operativa di Dio che non infirma la sua unità, saremmo portati a considerare la dilatazione della monade in diade avvenuta al momento in cui il logos procede in atto dal Padre per creare il mondo, e in questo senso tira il frag. 67 globalmente considerato. Ma il frag. 71 chiarisce che, se non ci fosse stato altro che l'opera dello spirito (= della sostanza divina), il logos sarebbe apparso *ἐν καὶ ταύτων* insieme col Padre; invece la *προσθήκη* della carne ha prodotto la dilatazione (*πλατύνεσθαι*) della divinità. Poichè Marcello adopera *πλατύνομαι* anche per indicare la dilatazione della monade in triade con la processione dello spirito santo, se ne deduce che per Marcello la dilatazione della monade in diade deve essersi verificata con l'incarnazione. In questo stesso passo egli chiarisce che la divinità si è dilatata *ἐνεργείᾳ μόνῃ*, cioè senza distinzioni di ipostasi. Notiamo ancora che *πλατύνομαι* era già stato adoperato da Dionigi per esprimere la dilatazione dell'unità divina in Trinità: ma egli concepiva questa dilatazione proprio come articolata in tre ipostasi sussistenti.

In linea con questa impostazione trinitaria, cioè che si può parlare di generazione del logos solo nel senso di incarnazione, è l'interpretazione dei passi scritturistici in cui si incontra, con riferimento a Cristo, il termine *generare* e affini, in *primis Prov.* 8, 22-25, lungamente discusso da Marcello in polemica con gli ariani: *generare* del v. 25 va appunto riferito all'incarnazione del logos in Maria e nello stesso modo va interpretato *creare* del v. 22; le espressioni *prima dei colli, dei monti, ecc.* sono interpretate allegoricamente in riferimento ai santi della chiesa, agli apostoli e così via, mentre la difficoltà proposta dai tempi passati dei verbi (*mi ha creato, mi ha fondato*) è rimossa dando al passo valore profetico, per cui un avvenimento futuro è presentato come passato<sup>90</sup>. Sempre in riferimento all'incarnazione Marcello interpreta *Ps.* 109, 3 « Dal seno prima della stella del mattino ti ho generato » e *Col.* 1, 15 « Primogenito di tutta la creazione »<sup>91</sup>: si tratta di passi tradizionalmente riferiti alla generazione e alla condizione divina del Logos, e come tali utilizzati sia da Ario sia da Alessandro. Anche il primo stico di *Col.* 1, 15, che definisce Cristo immagine di Dio invisibile, viene da Marcello interpretato additando nell'umanità di Cristo l'immagine di Dio<sup>92</sup>: qui Marcello è in linea con la tradizione asiatica che, con varia interpretazione, aveva additato nell'umanità di Cristo l'immagine di Dio, ciò che rivela visibilmente Dio all'uomo, mentre la

<sup>90</sup> *frag.* 10. 11. 12. 13. 14. 17. 19. 20. 21. 23. 26. 27. In riferimento a quanto si è rilevato a n. 74, aggiungiamo che in tutti questi passi, che pure trattano di un luogo biblico che ha per soggetto la sapienza, Marcello non la nomina mai, ma anche qui parla di logos, oltre che di Cristo, signore, ecc. La ragione di questo comportamento penso sia da ravvisare nel fatto che per Marcello logos è il solo nome vero e proprio della *dynamis* di Dio, rispetto a tutti gli altri appellativi.

<sup>91</sup> *frag.* 4-7. 28-31. Nel *frag.* 3 Marcello critica l'identificazione stabilita da Asterio, e del resto del tutto tradizionale, fra gli appellativi cristologici di unigenito (*Io.* 1, 18) e primogenito (*Col.* 1, 15) riferiti al Cristo preesistente: ma non chiarisce come egli intendesse la distinzione. Dato che Marcello riferisce primogenito al Cristo incarnato, si può pensare che egli abbia riferito unigenito al logos, anche se abbiamo visto come egli eviti di parlare di generazione del logos: proprio in tal senso la distinzione ricorre nella professione di fede di Serdica, che si vuole largamente influenzata appunto da Marcello: HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 189. Comunque, dato che nei frammenti di Marcello, unigenito ricorre solo in polemica con Asterio nel *frag.* 3, sembra che egli abbia evitato il termine, forse perchè non riusciva ad integrarlo bene nel suo sistema: cfr. T. E. POLLARD, *Johannine Christology and the early Church*, Cambridge 1970, p. 259.

<sup>92</sup> *frag.* 91-95. Marcello osserva che soltanto attraverso la carne assunta è possibile conoscere visibilmente il logos e in lui Dio che con il logos costituisce una cosa sola (*Io.* 10, 30): *frag.* 94. Nel *frag.* 95 applica questa interpretazione della immagine di Dio a *Gen.* 1, 26: l'uomo è stato creato secondo quella che sarebbe stata al momento dell'incarnazione l'immagine visibile di Dio, cioè il corpo di Cristo. Si tratta di una concezione diffusa in area asiatica (Ireneo, Tertulliano): cfr. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969, p. 96 sgg.

tradizione alessandrina, qui rappresentata in maniera univoca da Ario Eusebio e Alessandro, vedeva nel Logos l'immagine (invisibile) di Dio invisibile.

Con ferrea coerenza Marcello estende e sviluppa la sua interpretazione monarchiana ed economica della Trinità fino al momento escatologico: in riferimento a I Cor. 15, 24-28 Marcello interpreta le parole dell'apostolo sulla sottomissione finale di Cristo al Padre e sul trapasso a questo del suo regno nel senso che il regno di Cristo, iniziato 400 anni prima di allora <sup>93</sup>, era destinato ad aver fine, una volta esaurita la sua funzione con la completa vittoria sulle potenze avverse. A tal proposito Marcello resta incerto e ammette la sua ignoranza sulla sorte finale della umanità di Cristo, la carne — come la definisce sempre lui — che Dio ha innalzato presso di sè e insieme con sè ha fatto regnare: infatti il logos l'ha assunta non per sua necessità ma per nostra, cioè per redimere l'uomo e restituirlo all'immortalità; perciò, terminata la sua missione, non c'è motivo che essa resti unita al logos <sup>94</sup>. Tanto più che questo — e qui Marcello non sembra aver dubbi —, esaurita la sua opera cosmologica e soteriologica per la quale era proceduto (ἐξελθών) da Dio, tornerà in lui per essere così in Dio come era prima della creazione del mondo. In funzione dell'economia del mondo (creazione, redenzione) la monade divina aveva operato una prima volta col proceder fuori del logos del Padre, successivamente con l'incarnazione e l'emissione dello spirito santo si è dilatata in una triade (πλκτυνομένη εἰς τριάδα): terminata la sua missione e la sua funzione, la triade si riassorbe nella monade originaria <sup>95</sup>.

### 5. Eustazio di Antiochia.

Eustazio di Antiochia si inserisce, alla pari di Marcello, nella stessa tradizione monarchiana d'impostazione asiatica, ma rispetto a lui la documentazione tutt'altro che esauriente in nostro possesso ce lo presenta meno estremista. Egli infatti non trova alcuna difficoltà a definire il logos, oltre che Dio, Figlio, generato dal Padre, Dio da Dio, Dio e Figlio per natura (φύσει) che col Padre costituisce diade (δυάδα) <sup>96</sup>. Questa natura divina egli definisce spirito,

<sup>93</sup> frag. 115. 116. Cristo regna in quanto uomo: frag. 111-114.

<sup>94</sup> frag. 119. 120. 121.

<sup>95</sup> frag. 117. 119. 121. Marcello presenta questo processo di riassorbimento soltanto in rapporto al logos, senza più parlare dello spirito santo per il quale il suo interesse è soltanto marginale: ma è ben chiara l'affermazione che alla fine Dio si troverà di nuovo nella condizione anteriore alla processione del logos.

<sup>96</sup> frag. 7. 17. 18. 19. 21. 27. 28; Eng. 24.

e specifica spirito incorporeo, anche se altrove parla della natura divina come fuoco, un tratto materialistico di origine stoica ben acclimatato nella tradizione asiatica<sup>97</sup>. Eustazio si differenzia da Marcello anche a proposito dell'importante motivo dell'immagine: il Figlio di Dio è immagine di Dio, non l'uomo Gesù come voleva quello, che comunque, secondo Eustazio, è immagine del Figlio, un altro tratto di impostazione asiatica<sup>98</sup>.

D'altra parte risulta evidente che Eustazio preferisce parlare di logos piuttosto che di Figlio, e anche di sapienza, adoperando anche in coppia i due nomi: un altro tratto che lo distingue da Marcello, che evita parlare di sapienza, ma che lo ricollega con Paolo di Samosata<sup>99</sup>. E se del logos si mette in risalto l'opera di creazione, la sapienza, definita talvolta superiore (*ἀνωτάτω*) e incorporea, è vista soprattutto come forza che abbraccia e pervade tutte le creature, cioè come *anima mundi* (*πάντα τὰ γενητὰ περιέχουσα*)<sup>100</sup>.

Per precisare più da presso il concetto eustaziano di logos/sapienza/Figlio, rileviamo ancora come non soltanto sia in esso del tutto assente ogni tratto subordinazionista ma anche vengano attribuite al logos le prerogative più tipiche della divinità: uno stesso è il regno del Padre e del logos e perfetta la loro unità di operazione, per cui si può dire ora che Cristo ha risuscitato il suo corpo umano ora che il Padre lo ha risuscitato (*Io. 10, 18; Act. 2, 32*)<sup>101</sup>. Il logos, che pur sceso dal cielo per incarnarsi, è rimasto nel seno del Padre, è definito alla pari di lui *colui che è*, in riferimento ad *Ex. 3, 14*, come abbiamo visto fare da Marcello, ed è lui che dà l'essere alle creature: la caratteristica fondamentale della divinità è attribuita al logos non meno che al Padre, e di conseguenza Eustazio parla anche di una sola divinità dei due<sup>102</sup>. Manca, in definitiva, ogni preoccupazione di distinguere personalmente il logos dal Padre, che è invece la preoccupazione dominante della teologia alessandrina: il logos è in *συνουσία* con Dio, la sapienza viene definita *dynamis*

<sup>97</sup> frag. 9. 21. 27. 30. 87.

<sup>98</sup> frag. 21. 44. Eustazio distingue il modo con cui il Figlio di Dio è immagine di Dio, cioè in quanto possiede i contrassegni divini della potenza paterna, dal modo con cui il Cristo incarnato è immagine del Figlio, così come una figura di cera, pur di natura dissimile dal modello, ne costituisce l'immagine. Si ricordi che la tradizione alessandrina (e anche gli ariani) vedeva l'immagine di Dio nel Cristo preesistente, non nell'incarnato.

<sup>99</sup> frag. 7. 17. 21. 25. 28. 30. 33. 34.

<sup>100</sup> frag. 18. 24. 30.

<sup>101</sup> frag. 27. 53. Questa armonizzazione di passi scritturistici operata da Eustazio avrà fortuna come prova dell'unità di operazione e perciò della uguaglianza del Padre e del Figlio: cfr. RUF., *Bened.* I 6. L'accostamento era stato già abbozzato da ORIG., *Ho. Num.* 17; 6.

<sup>102</sup> frag. 18. 24. 87; *Eng.* 18. 24. Da frag. 18 si ricava anche la coeternità del logos, in quanto *ὁ ὢν*, insieme col Padre. E' senza inizio (temporale) e senza fine: frag. 18. 58.

divina<sup>103</sup>, e in un testo a noi giunto in siriano la tensione fra dualità e singolarità nel rapporto Padre/Figlio viene spiegata sulla base dell'unità di ipostasi nella divinità<sup>104</sup>. Più volte Eustazio caratterizza l'individualità delle persone divine nell'ambito dell'una divinità col nome di *prosopon* e specifica bene che altro è il *prosopon* altro la natura divina: perciò, essendo una la natura divina, anche se si parla di tre *prosopa* si ammette però un solo Dio. Per *prosopon* — chiarisce egli stesso — si deve intendere una proprietà significativa della natura, com'è il riso nell'uomo e il latrato nel cane: in definitiva, soltanto un modo di atteggiarsi, di presentarsi della divinità<sup>105</sup>. E' fuor di dubbio che un tal modo di distinguere nell'ambito della divinità le persone divine non poteva risultare soddisfacente ad un rappresentante della teologia alessandrina, che vi avrebbe scorto un tratto accentuatamente monarchiano.

Nell'ambito dei polemisti antiariani della prima generazione Eustazio è stato l'unico — almeno a quanto ci risulta — che abbia polemizzato con gli avversari in merito alla cristologia del tipo logos/carne, che permetteva di riportare alla natura del Logos le passioni che avevano afflitto Cristo: egli insiste sulla presenza in Cristo di un'anima umana, insieme con un corpo umano, un'anima dello stesso genere di quella degli altri uomini, sì che egli è stato un uomo reale, come gli altri uomini<sup>106</sup>. A questo uomo reale Eustazio riporta tutti i passi evangelici in cui si parla di mutabilità e alterabilità di Cristo e anche di passibilità, salvaguardando così l'inalterabilità della natura divina:

Se infatti abita in Cristo la pienezza della divinità (Col. 2,9), per prima cosa altro è ciò che abita altro ciò che viene abitato. Se poi differiscono l'un l'altro per natura, non può applicarsi alla pienezza della divinità nè la passione della morte nè il desiderio di cibo e bevanda, non il sonno non la tristezza non la fatica non le lacrime: infatti la divinità è per natura inalterabile. Perciò quelle passioni sono da applicare specificamente all'uomo, che è formato di anima e di corpo<sup>107</sup>.

L'unione di umanità e divinità in Cristo vista come *inhabitatio* del logos e della sapienza divini nell'uomo Gesù è tratto distintivo della cristologia di Eustazio: l'umanità, lo strumento umano del logos (ἀνθρώπινον ὄργανον)<sup>108</sup>, è usualmente definita tempio (ναός)

<sup>103</sup> frag. 30; Eng. 17.

<sup>104</sup> frag. 38: nell'unità d'ipostasi della divinità si risolve la tensione fra unità/dualità del Padre e del Figlio.

<sup>105</sup> frag. 83. 84. 87; Eng. 3. 10.

<sup>106</sup> frag. 15. 17. 21. 22. 27. 41. 47.

<sup>107</sup> frag. 47. 10. 11. 24. 39.

<sup>108</sup> frag. 23.

abitazione (οἶκος), tenda (σκηνή) del logos, della sapienza, della divinità<sup>109</sup>. E' un tratto tipico che non solo anticipa la terminologia caratteristica dei dottori antiocheni posteriori, ma anche collega Eustazio con Paolo di Samosata, a dimostrazione della vitalità di una impostazione cristologica insistente sull'umanità completa di Cristo come soggetto dell'unione con la divinità, che era riuscita a sopravvivere in Antiochia alla disavventura di Paolo<sup>110</sup>.

Sulla base del passo sopra riportato è facile comprendere come Eustazio abbia interpretato in riferimento alla passibilità e limitatezza della natura umana assunta da Cristo tutti i passi evangelici e scritturistici in genere da cui gli ariani potevano ricavare l'inferiorità del Figlio di Dio rispetto al Padre: oltre i passi in cui si presenta l'alterabilità e la passibilità di Cristo Eustazio interpreta così anche *Mt.* 24, 36 (ignoranza del Figlio circa il giorno della parusia); *Mt.* 11, 27 e 28, 18 (tutte le cose, tutto il potere è stato consegnato al Figlio), e così anche i possibili riferimenti al regno dato dal Padre al Figlio<sup>111</sup>. Dilatando lo stesso criterio interpretativo, Eustazio se ne serve per interpretare i passi in cui si parla di Cristo come *fatto*; *creato*: le testimonianze in nostro possesso si riferiscono a due passi adottati dagli ariani, *Act.* 2, 36 « Signore e Cristo ha fatto Dio questo Gesù che voi avete crocifisso », e *Prov.* 8, 22. A proposito di questo ultimo passo la coincidenza con Marcello è anche nel particolare che il passo deve essere inteso come predizione, profezia<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> La definizione preferita è tempio (*Io.* 2, 21): *frag.* 7. 19. 27. 30. 31. 34. 44. 48. Per casa cfr. 27; per tenda 12. 19. Per il generico concetto di *inhabitatio* cfr. anche *frag.* 9. 35. 47. Per evitare gli equivoci che potevano derivare dalla terminologia relativa allo schema logos/carne Eustazio evita di definire *carne* il corpo assunto dal logos e predilige, oltre il generico *corpo*, soprattutto il termine *uomo*, già prediletto da Paolo di Samosata: *frag.* 18. 19. 20. 21. 22. 23. 30.

<sup>110</sup> Per maggiori dettagli sulle affinità Paolo/Eustazio cfr. l'op. cit. a c. I, n. 58.

<sup>111</sup> *frag.* 10. 11. 41. 23. 46. 47. 48. 49. 51. 52. 53.

<sup>112</sup> *frag.* 25. 60. 62. 63. Eustazio per giustificare il riferimento della sapienza di *Prov.* 8, 22 al Cristo incarnato, si è rifatto a *I Cor.* 2, 6 sgg. dove Paolo parla della sapienza di Dio predestinata prima dei secoli per la nostra gloria, che nessuno dei principi del mondo ha conosciuto, altrimenti non avrebbe crocifisso il signore della gloria. Sulla base della identificazione sapienza = Cristo, in questo luogo paolino Eustazio ha rilevato il concetto della sapienza crocifissa, sì che ha potuto dedurre che con sapienza Paolo indica non solo il Cristo preesistente ma anche il Cristo incarnato; di qui il collegamento con la sapienza di *Prov.* 8, 22 = Cristo incarnato: *frag.* 59. 61. 62. Dai frammenti superstiti non risulta che anche Marcello abbia istituito questo collegamento; e la scarsità della documentazione in nostro possesso non ci permette di rilevare la priorità o di Eustazio o di Marcello in questa interpretazione di *Prov.* 8, 22 che avrà tanta fortuna. Per Eustazio non siamo neppure in condizione di accertare come egli interpretasse il v. 25 (*mi genera*): abbiamo visto Marcello interpretarlo come il v. 22 in riferimento all'incarnazione del logos in ragione della sua peculiare impostazione trinitaria. Ma Eustazio non ha difficoltà a parlare del logos come Figlio di Dio, generato dal Padre: perciò egli può avere anche inteso il v. 25 in riferimento alla nascita del logos da Dio, come avrebbe fatto



Da questi pochi cenni emerge chiaro che il monarchianismo di Eustazio, sia pur molto più moderato di quello di Marcello, lo accomunava con questo non soltanto nell'avversione ad Ario ma più genericamente nell'ostilità alla dottrina trinitaria delle tre ipostasi, che non meno che a Marcello gli si presentava come forma di triteismo. Va ancora aggiunto che questa ostilità è in Eustazio e in Marcello s'inserì organicamente in un atteggiamento di totale ripulsa per l'impostazione culturale promossa da Origene: sappiamo infatti che Eustazio polemizzò aspramente con l'indirizzo esegetico di Origene, da lui accusato di voler allegorizzare tutta la scrittura<sup>113</sup>, mentre Marcello<sup>114</sup> rimprovera l'Alessandrino di aver prestato troppa attenzione ai filosofi pagani, soprattutto a Platone. Bisogna tener presente questo stato d'animo per cercare di approfondire quanto si verificò a Nicea.

#### 6. Qualche altro nome.

Scrivendo ad Eusebio di Nicomedia, Ario (*ep.* 1, 3) ricorda fra i suoi avversari Filogonio di Antiochia, Ellanico di Tripoli e Macario di Gerusalemme che considerano il Figlio o emissione (ἐρυγήν) o emanazione (προβολήν) o ingenerato insieme col padre (συναγέννητον). Anche ammesso che le tre puntualizzazioni vadano riferite ai tre personaggi secondo l'ordine di enumerazione, non è facile dallo scarno ragguaglio dedurre alcunchè di sicuro sulle loro convinzioni trinitarie. Emissione (ἐρυγή) si connette a *Ps.* 44, 2, che sappiamo largamente adoperato fin dal II secolo per indicare la processione personale del Logos dal Padre. Ma Origene mette in guardia circa la possibilità di interpretare il passo in maniera da considerare il Figlio come logos, parola insussistente di Dio, cioè come mera facoltà operativa<sup>115</sup>. E se il cenno di Ario va riferito all'antiocheno Filogonio, lungo la linea Paolo-Eustazio è più logico pensare a questo secondo tipo d'interpretazione. Quanto a *προβολή*, è ben conosciuto l'uso tecnico che del termine facevano gli gnostici, per

---

in seguito Atanasio. La precisione di Eustazio nel distinguere fra gli appellativi di Cristo (che Marcello riferiva in blocco all'incarnato) quelli riferibili alla umanità e quelli riferibili alla divinità risulta da *frag.* 63 dove, su *Io.* 14, 6, Cristo è detto *via qua homo*; e verità e vita *qua deus*, per cui definisce la natura del Padre. Per netta distinzione fra *creato* e *generato* cfr. *frag.* 57.

<sup>113</sup> Sellers (*op. cit.*, p. 32, n. 3) ha riunito insieme tutte le numerose espressioni sparse nella omelia sulla pitonessa di Endor, in cui Eustazio si rivolge ostilmente e anche offensivamente contro Origene.

<sup>114</sup> *frag.* 88.

<sup>115</sup> *Co. Io.* I 24 (23).

cui è difficile pensare che al tempo di Ario un ortodosso abbia osato riprendere il termine *sic et simpliciter*: Ellanico, se è stato lui, deve aver usato termini come *procedere*, *derivare* e simili, che si rilevano, oltre che negli apologisti, sia in Dionigi di Alessandria sia in Marcello di Ancira, rappresentanti di teologie ben diverse, alessandrina e asiatica: nulla perciò si può dedurre di qui circa l'orientamento trinitario di Ellanico<sup>116</sup>. Lo stesso ragionamento va fatto per συναγέννητος: è il termine che Ario rinfaccia ad Alessandro; ma anche un asiatico, considerando il logos soltanto *dynamis* di Dio, non aveva difficoltà a considerarlo coeterno a Dio, come appunto fa Marcello. Considerando la tradizione origeniana predominante da circa un secolo a Gerusalemme (Alessandro, Imeneo), si può ipotizzare per Macario una posizione affine piuttosto a quella di Alessandro di Alessandria.

Per concludere, un cenno su Ossio, uno dei pochissimi occidentali presenti a Nicea, ma tale per prestigio da poter esercitare una certa influenza. Nulla di anche generico sappiamo sulla sua dottrina: sappiamo però che ebbe parte notevole nel concilio di Serdica del 343, la cui professione di fede — come vedremo — è di chiara impostazione monarchiana. Analogamente monarchiana ci si è presentata l'impostazione trinitaria di Dionigi di Roma, circa 80 anni prima di Serdica: questa teologia sembra perciò essere stata dominante in quel tempo a Roma e in Occidente. In tal senso non è arbitrario supporre che a Nicea Ossio si deve essere sentito dottrinalmente più vicino agli asiatici sostenitori della dottrina dell'una ipostasi della divinità che agli alessandrini che invece sostenevano tre ipostasi<sup>117</sup>.

<sup>116</sup> Per Marcello cfr. n. 87; per Dionigi cfr. ATHAN., *Sent.* 23, con uso di προπηδάω.

<sup>117</sup> Dal *frag.* 81 di Marcello apprendiamo che a Ossio che gli chiedeva se, come Eusebio di Cesarea, affermasse due *ousie*, Narcisso di Neroniade avrebbe precisato di affermarne tre (cioè, anche quella dello Spirito santo oltre quelle del Padre e del Figlio). Di qui sembra ricavarsi che Ossio ammettesse una sola *ousia* della Trinità, intesa probabilmente come essenza generica (= Tertuliano); e data la identificazione corrente allora *ousia* = ipostasi, anche una sola ipostasi, alla maniera di Dionigi di Roma. La connessione fra Eusebio e Narcisso e tutto il senso del passo fanno pensare ad un episodio occorso al concilio di Antiochia del 325 piuttosto che a quello di Nicea.

## CAPITOLO IV

### CONCILIO DI NICEA (325)

#### Fonti.

RUFINO, *HE* I 5-6; SOCRATE, *HE* I 8-9; SOZOMENO, *HE* I 17-25; TEODORETO, *HE* I 7-10. 12; FILOSTORGIO, *HE* I 8-10.

Non ci sono giunti atti ufficiali, anche frammentari, del concilio di Nicea, e si è molto discusso se siano mai esistiti oppure se bisogna ritenere perduti. Da una parte sembra strano che non siano stati stesi resoconti verbali delle varie sedute di un concilio cui la presenza dell'imperatore assicurava il massimo di ufficialità; d'altra parte, è un fatto che le notizie antiche circa l'esistenza di tali atti sono tarde e ben poco attendibili (cfr. HEFELE-LECLERCO, *Histoire des conciles* I, p. 386 sgg.); e la loro mancata utilizzazione da parte dei polemisti antiariani e degli storici è sembrata difficilmente spiegabile. Ma si consideri che Atanasio e altri scrittori coevi che occasionalmente si occupano del concilio di Nicea, lo fanno a scopo polemico e perciò non hanno particolare interesse agli atti. Quanto agli storici, appar chiaro che soltanto Sabino di Eraclea ebbe cura di fare una raccolta abbastanza sistematica di atti conciliari. D'altra parte, il suo atteggiamento verso il concilio niceno era chiaramente polemico (cfr. anche *infra*, n. 9), sì che egli può aver ritenuto non pertinente ai suoi fini l'utilizzazione sistematica degli atti. L'omissione da parte di Sabino è più che sufficiente a spiegare il silenzio in proposito di Socrate e Sozomeno, che da Sabino dipendono per la documentazione sui concili. Il silenzio degli altri storici è ancor meglio spiegabile, data la scarsa sistematicità della loro documentazione.

Solo 3 documenti ufficiali ci sono giunti del concilio: la professione di fede (simbolo niceno) è stata tramandata in greco e in traduzione in varie lingue da innumerevoli fonti, la più antica delle quali è una lettera indirizzata da Eusebio di Cesarea ai fedeli della sua chiesa (= *ep.* 3) circa l'andamento e le decisioni del concilio, tramandata a noi da vari storici (SOCRATE, I 8; TEODORETO, I 12; GELASIO, II 35). Per l'ediz. critica del simbolo niceno e l'elenco e l'esame delle fonti che lo tramandano, si veda G. L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967, cui si rimanda anche per le fonti che ci hanno tramandato i 20 canoni niceni; per il loro testo cfr. MANSI, II, p. 688 sgg. La lettera sinodale ci è stata tramandata da Socrate (I 9), Teodoreto (I 9), Gelasio (II 34). Pertinenti al concilio di Nicea ci sono state tramandate anche due lettere di Costantino, una indirizzata a tutte le chiese e relativa al problema della determinazione della data esatta della celebrazione pasquale, che fu trattato a Nicea (SOCRATE, I 9; GELASIO, II 37; TEODORETO, I 10; EUSEBIO, VC III 17); l'altra indirizzata alla comunità di Alessandria e più specificamente dedicata alle decisioni conciliari su Ario (SOCRATE, I 9; GELASIO,

II 37). La raccolta di documenti pubblicata da Atanasio in appendice al *De decretis* (cfr. c. 2, *Fonti*) conteneva, oltre alcuni dei documenti sopra riportati, altre due lettere di Costantino in merito alla punizione inflitta ad Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea: i due testi sono stati ripresi da Gelasio (*HE* III append.). Ad eccezione dei canoni, tutti questi documenti sono stati criticamente pubblicati in OPITZ, *Urkunden*, p. 42 sgg.

I resoconti degli storici antichi suddetti in merito ai fatti di Nicea, là dove non si fondano sui documenti sopra presentati, sono generici e neppure privi di inesattezze: essi non permettono di ricostruire in maniera particolareggiata l'andamento dei lavori del concilio che si concretò nella condanna di Ario e nell'approvazione del simbolo. Socrate nomina Sabino (I 8); ma dal complesso della narrazione di Socrate sembrerebbe risultare che neppure Sabino disponesse di informazione molto dettagliata; e sopra abbiamo cercato di ipotizzare il motivo di tale carenza. Eusebio tratta lungamente del concilio a VC III 7-21, ma in modo generico, in ossequio ai canoni del genere encomiastico cui appartiene la sua opera, e mette l'accento quasi soltanto sull'operato di Costantino: da lui apprendiamo tante cose sull'apparato esterno del concilio, ma quasi nulla sull'andamento vero e proprio dei lavori. In tal senso è più utile l'*ep.* 3 sopra riportata: ma Eusebio la scrisse non per ricordare spassionatamente ciò che a Nicea era avvenuto, bensì per giustificare il suo atteggiamento: perciò questo documento va utilizzato con prudenza. Qualche elemento si ricava anche dal *frag.* 32 di Eustazio di Antiochia. I dati più interessanti circa la discussione teologica sono forniti da Atanasio in *Decr.* 19-20 (= *ep. Afros* 5), un testo scritto più di 25 anni dopo i fatti, ma che sembra fededegno almeno nelle linee fondamentali del racconto: PG XXV; OPITZ, *Athanasius Werke* II 1.

## 1. Apertura.

Aderendo all'invito di Costantino, che aveva offerto a chi volesse la possibilità di viaggiare con mezzi del servizio di stato<sup>1</sup>, cominciarono ad affluire a Nicea, nel maggio del 325, vescovi in gran numero, soprattutto provenienti dalle regioni nelle quali la controversia ariana era divampata più forte: Egitto, Palestina, Siria, Fenicia, Asia Minore; notevoli rappresentanze erano venute dalla Grecia, dalla Macedonia e dalle regioni vicine; sei soltanto furono i rappresentanti dell'Occidente latino: oltre Ceciliano di Cartagine, ricordiamo i due preti romani Vito e Vincenzo rappresentanti di Silvestro di Roma, e soprattutto Ossio di Cordova, che sappiamo godere l'amicizia e la stima di Costantino. A sottolineare l'ecumenicità dell'assemblea, non mancò qualche rappresentante delle regioni d'Oriente non sottomesse ai Romani, Persia e Mesopotamia<sup>2</sup>. Sul numero

<sup>1</sup> EUSEB., VC III 6.

<sup>2</sup> EUSEB., VC III 7; SOCR., HE I 8. Gran parte dei nomi dei partecipanti al concilio ci è nota grazie alle firme che corredano il simbolo niceno nelle antiche collezioni canoniche. Si tratta comunque di liste che presentano differenze note-

dei padri conciliari le fonti antiche sono oscillanti: si può pensare ad un numero aggirantesi intorno a 270 vescovi effettivamente partecipanti alle sessioni del concilio<sup>3</sup>, cui qualche volta fu chiamato a partecipare anche Ario per dare schiarimenti<sup>4</sup>. Essi erano fiancheggiati da buon numero di accompagnatori, che avranno potuto recitare la loro parte nelle discussioni per così dire private che dovettero precedere<sup>5</sup> e certamente fiancheggiarono le sessioni ufficiali. In tali discussioni si sarebbero messi in luce anche alcuni filosofi pagani, lì convenuti per assistere a questo avvenimento di nuovo genere per loro, e soprattutto Atanasio, il diacono e futuro successore di Alessandro di Alessandria<sup>6</sup>.

Costantino volle che l'apertura del concilio, iniziato il 20 maggio 325<sup>7</sup>, fosse improntata alla massima solennità: Eusebio<sup>8</sup> ci descrive con compiacimento il suo apparire, in porpora ed oro, agli sguardi stupefatti ed ammirati dei vescovi che avevano preso posto lungo i lati della sala del palazzo imperiale, alcuni dei quali recavano ancora ben visibili i segni delle torture cui erano stati sottoposti durante l'ultima grande persecuzione<sup>9</sup>. Lo stridente contrasto fra

---

voli fra loro circa il numero dei firmatari: cfr. G. L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967, p. 155 sgg.

<sup>3</sup> Eusebio parla di più di 250 vescovi: VC III 8; Eustazio, che confessa di non ricordare esattamente, parla di 270: frag. 32; Costantino arrotonda a più di 300, apud SOCR., HE I 9, e su questa cifra si allineano varie testimonianze riportate da Atanasio: *Apol. c. Arian.* 23; *Decr.* 3; *Syn.* 43. Con Ilario (FH 2, 27) comincia ad essere attestato il numero di 318 che poi è diventato tradizionale: la puntualizzazione è stata fatta in riferimento ai 318 servi di Gen. 14, 14 con i quali Abramo sconfigge i suoi nemici: HIL., *Syn.* 86.

<sup>4</sup> Non c'è motivo di dubitare dell'esattezza di questo dato riportato da RUF., HE I 5.

<sup>5</sup> Infatti i vescovi saranno certamente giunti a Nicea a poco a poco, e nell'attesa i primi arrivati avranno cominciato a consultarsi fra loro: si pensi a quanto sarebbe avvenuto ad Efeso nel 431 in materia di discussioni e accordi precedenti l'apertura ufficiale del concilio.

<sup>6</sup> Sulla presenza di questi filosofi pagani e le loro discussioni cfr. RUF., HE I 5; SOCR., HE I 8; SOZOM., HE I 17. Queste stesse fonti già presentano ingrandita con i colori del mito la parte sostenuta a Nicea da Atanasio, facendo di lui un protagonista: in tal senso già li aveva anticipati GREGOR. NAZ., *orat.* 21, 14. Anche sfrondando di molto ciò che qui vien detto, non abbiamo motivo di dubitare della presenza di Atanasio a Nicea: e dato il suo carattere, già allora cominciò a mettersi in evidenza contro gli ariani: ATHAN., *Apol. c. Arian.* 6.

<sup>7</sup> Socrate (HE I 13) riporta questa data, confermata dalla esistenza di una legge del codice Teodosiano (I 11, 5) promulgata da Costantino a Nicea il 23 maggio 325. Ma l'esemplare del simbolo niceno letto durante il concilio di Calcedonia del 451 è corredato dalla data del 19 giugno, che è confermata da altre testimonianze. Per accordare le due date si è pensato che la prima data sia quella dell'inizio del concilio e l'altra quella della pubblicazione del simbolo: cfr. in proposito HEFFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, I, p. 416 sgg.; BOULARAND, *op. cit.*, p. 211.

<sup>8</sup> VC III 10.

<sup>9</sup> EUSEB., VC III 9. Su alcuni di questi personaggi famosi (Spiridione, Pafnuzio, Paolo di Neocesarea) si veda THEDOR., HE I 7; SOCR., HE I 11-12. Socrate

questi segni di ieri e la situazione di oggi rilevava al massimo grado il repentino cambiamento che l'imperatore aveva voluto nel rapporto fra impero e chiesa: in tale atmosfera di pace e di collaborazione, chissà se qualcuno, fra tanti vescovi ammirati ed edificati insieme dalla magnificenza e dall'affabilità di Costantino, avrà avuto sentore dei nuovi pericoli insiti nella politica di fin troppo stretta collaborazione che Costantino aveva voluto inaugurare fra impero e chiesa, pericoli diversi da quelli derivanti dalla ostilità di ieri, ma certo non meno gravi.

Dopo un saluto indirizzato gli da un vescovo che aveva preso posto alla sua destra e di cui non sappiamo il nome<sup>10</sup>, Costantino rispose con una breve allocuzione in latino, tradotta subito dopo in greco, ringraziando Dio che gli aveva permesso di riunire quell'assemblea di pace e di concordia, augurandosi un suo completo successo al fine di ristabilire la pace religiosa nell'impero, minacciando chi tale pace persistesse a turbare<sup>11</sup>. terminate queste brevi parole, Costantino dette la parola ai presidenti (πρόεδροι) dell'assemblea, di cui non conosciamo i nomi: dai dati in nostro possesso possiamo ricavare che Ossio di Cordova ed Eustazio di Antiochia ebbero parte di primo piano nei dibattiti che seguirono<sup>12</sup>. A leggere la descrizione, per altro volutamente generica, di Eusebio di Cesarea, si ricava l'impressione che sia stato Costantino stesso a dirigere i lavori<sup>13</sup>: per ovvi motivi ciò non può essersi verificato, almeno per

---

(I 8) difende i padri conciliari dalla taccia di rozzezza e ignoranza loro imputata da Sabino di Eraclea, che, in quanto macedoniano, aveva interesse a denigrare il concilio. Più diplomaticamente Eusebio (*loc. cit.*) parla di vescovi che si distinguevano chi per competenza ed eloquenza, chi per santità ed eroismo.

<sup>10</sup> Cfr. *infra* n. 12.

<sup>11</sup> EUSEB., VC III 11-12.

<sup>12</sup> Eusebio, in ossequio ai canoni del panegirico, è volutamente generico e non fa nomi oltre quello di Costantino: non sappiamo neppure se il suo plurale πρόεδροι (VC III 13) rispecchi una situazione reale (cioè più presidenti, magari a turno) ovvero sia soltanto generico. Per tal motivo non possiamo essere sicuri che il presidente, se c'è stato uno solo, sia da identificare con l'oratore ufficiale d'apertura. La tradizione antiochena (oltre Teodoro [HE I 7], Giovanni d'Antiochia in PG LXV 878) fa il nome di Eustazio quale oratore d'apertura. Egli era ben adatto alla presidenza nella qualità di vescovo della città amministrativamente più importante d'Oriente; ma a favore di Ossio, oltre generici passi di Atanasio (*Apol. de fuga* 5; *Hist. Arian.* 42), sta la posizione di testa nelle liste dei firmatari del simbolo: sulla questione cfr. DE CLERCO, *op. cit.*, p. 228 sgg.

<sup>13</sup> VC III 13. Eusebio parla dell'abile opera pacificatrice di Costantino per mettere ordine in un concilio agitato dalle reciproche accuse che si rivolgevano i vescovi, fino a guidarli ad un accordo unanime. Socrate (HE I 8) mette in relazione questo passo eusebiano con l'episodio dei libelli consegnati all'imperatore da vari vescovi interessati a questioni personali e che, con gesto insieme abile e spettacolare, Costantino fece bruciare senza leggere. Si tratta però di due contesti diversi, e l'episodio dei libelli va anticipato alla fase

quanto attiene alla forma; ma è fuor di dubbio che Costantino, pur nella veste di chi assiste e consiglia soltanto, avrà fatto sentire forte e determinante la sua voce in questo consesso che egli aveva riunito quasi alla maniera del *consilium* imperiale e dal quale si riprometteva il ristabilimento della pace e della concordia nella parte orientale dell'impero, un obiettivo che, al di là del suo aspetto specificamente religioso, ne aveva ai suoi occhi uno politico di primaria importanza.

## 2. Svolgimento.

All'ampiezza della informazione sulla seduta inaugurale del concilio fa riscontro la scarsezza e la genericità sulle sedute successive, per noi molto più importanti. Possiamo comunque ricostruire che lo svolgimento del concilio deve essersi articolato in due momenti principali. Nel primo si mise in chiaro la fondamentale eterodossia della dottrina promossa dagli ariani rispetto alla fede tradizionale della chiesa; e si giunse a tal risultato leggendo una lettera di Eusebio di Nicomedia. In un breve frammento giunto a noi Eusebio sostiene che se affermiamo Cristo vero Figlio e non creato, lo consideriamo *homoousios* (= consustanziale) con lui: cioè, se accettiamo che Cristo sia derivato dal Padre per un processo di generazione reale e non di creazione, si deve concedere che egli è della stessa sostanza del Padre; e concedere questo per gli ariani significava ammettere che la sostanza di Dio, la monade divina, si era all'atto della generazione divisa in due parti<sup>14</sup>.

Poteva bastare quest'unico passo della lettera di Eusebio di Nicomedia, data l'evidente negazione della generazione reale del Figlio di Dio, a rendere insostenibile la posizione degli ariani, che erano anche in netta minoranza, pur se forti di qualche appoggio a corte (cfr. c. 5, 1). Ma, messa in chiaro l'eterodossia degli ariani, il concilio doveva giungere ad una positiva affermazione della dottrina ortodossa, precisa a punto tale da escludere gli errori di Ario e da

---

iniziale del concilio e anche prima, dove lo colloca Sozomeno (*HE* I 17): vedi anche RUF., *HE* I 2.

<sup>14</sup> Su questo momento del concilio e sul nome di Eusebio come autore del testo incriminato c'informa genericamente Eustazio (*frag.* 32). Il passo della lettera di Eusebio di Nicomedia ci è stato tramandato da Ambrogio (*Fid.* III 15, 125). Stead (*Eusebius and the Council of Nicaea*: JTS 1973, p. 92 sgg.) preferisce pensare che il documento eusebiano proposto sia stata la lettera a Paolino di Tiro. Egli riesamina ed esclude la possibilità che l'Eusebio nominato da Eustazio sia il vescovo di Cesarea, e che il documento in questione sia stato un testo proposto dagli stessi fautori di Ario, come ha creduto, sulla base di Eustazio, Teodoreto (I 7).

non generare equivoci. Questo secondo momento dovette riuscire molto più laborioso, anche a causa dell'adoperarsi di alcuni partecipanti al concilio che, pur non essendo partigiani aperti di Ario, desideravano evitare che si giungesse ad una definizione troppo precisa in senso opposto<sup>15</sup>: non è arbitrario supporre che doveva trattarsi di vescovi più o meno dell'idea di Eusebio di Cesarea, lontani dall'estremismo radicale di Ario ma anche da quello dei suoi più accaniti avversari. Su questo secondo momento del concilio ci informa soprattutto Atanasio in un'opera posteriore di più di 25 anni al concilio<sup>16</sup>. Può darsi che il ricordo di Atanasio sia approssimativo e che forse egli abbia riportato anche argomenti sviluppati in quelle discussioni *a latere* cui abbiamo accennato: ma nelle linee generali il suo resoconto presenta tono di credibilità.

A stare al racconto atanasiano, la principale difficoltà incontrata dagli avversari di Ario sarebbe stata quella di arrivare a comporre per mezzo di sole espressioni scritturistiche una formulazione di fede tale da escludere senza possibilità di equivoco gli errori di Ario: infatti le espressioni scritturistiche si presentavano sempre un po' generiche, e gli ariani erano abili ad interpretarle in modo non incompatibile con i loro fondamentali postulati, sì da poterle accettare senza rinnegare sostanzialmente i loro errori. Così l'espressione che il Figlio deriva da Dio (ἐκ τοῦ θεοῦ) era dagli ariani accettata, in quanto la scrittura afferma che tutte le cose derivano da Dio (I Cor. 8, 6; II Cor. 5, 18). Anche un'altra espressione fu proposta in senso antiariano, in cui era detto che il Logos era potenza reale (δύναμιν ἀληθινήν) e immagine del Padre, simile al Padre in tutto (κατὰ πάντα), senza differenza (ἀπαράλλακτον), immutabile, indivisibile da lui e sempre con lui, coeterno come riflesso della luce (ὡς ἀπαύγασμα φωτός). E' un'espressione che possiamo ritenere sostanzialmente autentica, poichè si accorda fin nei minimi particolari con la dottrina trinitaria di Alessandro. Ma anche questa espressione poteva essere interpretata dagli ariani alla luce di passi della scrittura in cui termini press'a poco simili sono detti degli uomini: immagine di Dio in I Cor. 11, 7; sempre viventi in lui in II Cor. 4, 11 e Act. 17, 28; in lui immutabili su Rom. 8, 35. La genericità del concetto di *potenza* è rilevata sulla scorta di *Ioel*, 2, 25

<sup>15</sup> Eustazio (*frag.* 32) parla, senza far nomi, di persone che, col pretesto di metter pace, non facevano parlare i più competenti in argomento. Qui Eustazio definisce offensivamente gli ariani Ἀρειομανῖται, un epiteto che ebbe larga fortuna, coniato sulla base dell'affinità Ἄρειος Ἄρης, perciò affine a forme come ἀρειμανής, preso dal furore di Ares. Sempre il collegamento con Ares spiega l'altro epiteto χριστομάχοι, già attestato in ALEX., ep. 1, 3.

<sup>16</sup> *Decr.* 19-20, con cui concorda sostanzialmente il racconto di *ep. Afros* 5, testo molto più tardo (ca. 370).



(locuste e cavallette potenze di dio). A questo punto, di fronte alla sottigliezza degli avversari, i padri conciliari non trovarono di meglio che ricorrere ad un termine formalmente non scritturistico, *homoousios*: era un termine che gli ariani non potevano assolutamente ammettere, cioè che il Figlio fosse della stessa *ousia* (= sostanza, essenza) del Padre, sì che o accettandolo avrebbero sconfessato il punto centrale della loro dottrina allineandosi con l'ortodossia, oppure rifiutandolo si sarebbero esposti alla condanna.

In un momento non esattamente determinabile di questa tormentata vicenda si inserì l'iniziativa di Eusebio di Cesarea che propose il simbolo battesimale della sua città come formula di fede che potesse essere accettata dalle parti in contrasto. A dire di Eusebio, l'imperatore l'avrebbe approvata e proposta all'approvazione e alla sottoscrizione dei presenti con la sola aggiunta del termine *homoousios*: con questo pretesto alcuni dei padri conciliari che Eusebio non nomina avrebbero introdotto altre modifiche che avrebbero trasformato il simbolo di Cesarea nella formula di fede nicena<sup>17</sup>. Non è facile dare preciso apprezzamento di questo racconto, tanto più che Eusebio non lo ha riferito spassionatamente ma per giustificare di fronte alla sua comunità l'approvazione da lui data ad una formula di fede che contrastava non poco con l'atteggiamento filoariano da lui tenuto sin dall'inizio della controversia. Si è osservato che fra il simbolo di Cesarea e quello niceno, oltre gli specifici tratti antiariani di quest'ultimo, ci sono tante piccole differenze teologicamente irrilevanti che non si spiegano se effettivamente il simbolo di Cesarea servì come testo base per il niceno. Perciò, alla luce del documento sul concilio antiocheno del 325 che condannò Eusebio di Cesarea, insieme con Teodoto di Laodicea e Narcisso di Neroniade, demandando però la sanzione definitiva al concilio di Nicea, si è interpretato l'operato di Eusebio a Nicea come condizionato dal desiderio di chiarire la propria posizione: in tal senso egli avrebbe prodotto il simbolo della sua città come propria formula di fede e Costantino l'avrebbe approvata scagionando *ipso facto* Eusebio dalla precedente condanna. Invece il simbolo che sarebbe servito di base per la formula nicena sarebbe stato un simbolo di città siro-palestinese non identificabile da parte nostra<sup>18</sup>.

Ma proprio l'impossibilità di proporre un testo preciso da additare come testo base del niceno in luogo del simbolo di Cesarea

<sup>17</sup> ep. 3, 1. 7 (OPITZ, *Urkunden*, p. 42. 44). La lettera fu indirizzata da Eusebio alla sua comunità di Cesarea pochi giorni dopo la fine del concilio.

<sup>18</sup> Questa tesi è stata proposta da H. LIETZMANN, *Symbolstudien XIII*: ZNW 1925, p. 193 sgg., e KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1950, p. 217 sgg. Recentemente essa è stata criticata da HOLLAND, *art. cit.*, p. 177 sgg.

rileva la fragilità di questa radicale reinterpretazione del racconto eusebiano. Non dobbiamo sopravvalutare nè le differenze fra i due testi in materia non specificamente teologica, perchè sappiamo con quale libertà operavano gli antichi in derivazioni di questo genere, e neppure il condizionamento che Eusebio avrebbe subito a causa della precedente condanna: egli ben sapeva che la parola decisiva sarebbe dipesa dal suo comportamento a Nicea di fronte a quella che sarebbe stata la decisione finale del concilio approvata dall'imperatore; fino a quel momento egli sarebbe stato libero di svolgere il suo gioco, salvo ad uniformarsi ai voleri della maggioranza e di Costantino, come effettivamente fece, uscendo in tal modo riabilitato dalla precedente condanna. Perciò, con maggiore aderenza al suo racconto, possiamo supporre che egli sia stato uno di coloro che « portando avanti a pretesto il nome della pace »<sup>19</sup>, cercavano in effetti di evitare una precisa presa di posizione in senso antiariano. Questo fu il senso del suo gesto, dato che la formula di fede di Cesarea era così generica da poter essere sottoscritta anche dagli ariani più radicali: ma gli avversari di Ario elusero la sua manovra interpolando nel testo da lui presentato espressioni tali da mettere Ario e i suoi alle strette senza scampo<sup>20</sup>. Ancora il racconto di Eusebio ci presenta le discussioni che furono necessarie per convincere la maggioranza dei presenti dell'opportunità e dell'esatto significato delle proposizioni antiariane inserite nel testo base. Finalmente, grazie anche all'atteggiamento di Costantino, esso si impose con grande maggioranza, nonostante la tenace opposizione degli aperti difensori di Ario, non più di una ventina<sup>21</sup>, e i già accennati tentativi di sabotaggio dei suoi simpatizzanti o comunque dei moderati che non avrebbero voluto una decisione così drastica: il loro numero non doveva essere esiguo.

<sup>19</sup> EUST., frag. 32.

<sup>20</sup> In questa occasione gli avversari di Ario che rielaborarono il simbolo di Cesarea (Eusebio non ne fa i nomi) vi avrebbero apportato anche quelle leggere modifiche non di significato teologico, che hanno spinto Lietzmann e Kelly ad impugnare l'esattezza del racconto eusebiano.

<sup>21</sup> Filostorgio (I 8a) ne enumera 22 ripartiti per regioni, Egitto, Palestina, Fenicia, Siria, varie regioni dell'Asia Minore: vi incontriamo i soliti nomi: Teona, Secondo, i due Eusebi, Teognide, Paolino, Narcisso, Atanasio (di Anazarba), Maride. Meraviglia l'assenza di Teodoto di Laodicea, fautore di Ario prima e dopo il concilio, come vedremo fra breve. Sozomeno (HE I 20) parla invece soltanto di 17 vescovi che all'inizio delle discussioni furono dalla parte di Ario, ma non fa nomi.

### 3. Decisioni e sanzioni.

Approvata a gran maggioranza la formula di fede, ognuno dei padri conciliari e ovviamente Ario e i suoi seguaci furono invitati a sottoscriverla. Il *magister* Filoumeno fu incaricato di dirigere e sorvegliare l'operazione. Sanzionando con la sua autorità le deliberazioni del concilio, Costantino disse chiaramente che chi avesse rifiutato e quindi fosse stato ecclesiasticamente condannato, sarebbe stato anche esiliato. Di fronte a tale minaccia non soltanto i sostenitori moderati di Ario ma anche la massima parte dei suoi sostenitori più accesi, ivi compreso Eusebio di Nicomedia, sottoscrissero. Oltre Ario, dei vescovi presenti a Nicea, solo due rifiutarono, Secondo di Tolemaide e Teona di Marmarica, coerenti con l'atteggiamento che avevano assunto fin dall'inizio della controversia<sup>22</sup>.

Esaurito l'argomento principale all'ordine del giorno, il concilio si occupò di varie altre questioni, alcune di non poca importanza, come quella di determinare con esattezza la data annuale di celebrazione della Pasqua, sulla quale c'erano ancora tante incertezze<sup>23</sup>, e l'altra di decidere in maniera definitiva circa l'annoso scisma meliziano; si aggiunsero questioni di organizzazione e disciplina ecclesiastica, che furono sintetizzate in 20 canoni. Nello specifico ambito del nostro studio basterà rilevare che con i meliziani il concilio si mostrò in definitiva piuttosto benevolo: Melizio conservò la dignità episcopale, anche se gli fu interdetto di fare altre ordinazioni, e vescovi preti e diaconi da lui ordinati conservarono le rispettive dignità dopo essersi sottoposti ad una nuova imposizione delle mani e a patto che fossero sottomessi al vescovo di Alessandria, alla pari dell'altro clero<sup>24</sup>. Quanto ai canoni disciplinari, ricordiamo l'inva-

<sup>22</sup> PHILOST., *HE* I 9.9a; RUF., *HE* I 5; SOZOM., *HE* I 20.21; SOCR., *HE* I 8.9, che riporta la lettera sinodale (= THEODOR., *HE* I 9). Secondo e Teona erano stati convocati al concilio nonostante la condanna loro inflitta ad Alessandria, così come erano stati invitati Eusebio di Cesarea e gli altri vescovi condannati nel 324/325 ad Antiochia.

<sup>23</sup> Questa questione, che si trascinava da tempo immemorabile, era stata uno dei motivi collaterali che avevano consigliato la riunione del concilio: SOCR., *HE* I 8; SOZOM., *HE* I 16.

<sup>24</sup> Can. 8; *Synod.* 5-11 (OPITZ, *Urkunden*, p. 48 sgg.). Vi viene anche specificato che, in caso di morte di un vescovo ortodosso, il collega meliziano poteva prenderne il posto, previa approvazione del popolo e conferma del vescovo di Alessandria. La mitezza dei provvedimenti a carico dei meliziani va forse spiegata tenendo presente il cattivo risultato dei drastici provvedimenti adottati da Costantino contro i donatisti (per certi rispetti piuttosto vicini ai meliziani), che potrebbe aver sconsigliato analoga condotta anche in questo caso. Su tutto ciò cfr. di recente A. MARTIN, *Athanase et les Méliitiens*, in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974, p. 33 sgg.

lidità dei trasferimenti di vescovi preti e diaconi da una sede all'altra (can. 15); la proibizione di ricevere preti girovaghi e di ordinare persone soggette alla giurisdizione di un altro vescovo (can. 16); l'elezione e consacrazione dei vescovi da parte di tutti i vescovi della provincia o comunque almeno di tre — in caso d'impedimento degli altri —, con approvazione epistolare degli altri e conferma da parte del vescovo metropolitano (can. 4); obbligo da parte dei vescovi di ogni provincia ecclesiastica di ritenere valida la scomunica inflitta a persona del clero o del laicato da ognuno di loro, salvo a riesaminare la questione nei concili provinciali che si sarebbero tenuti annualmente prima della quaresima e in autunno (can. 5); conferma delle tradizionali prerogative riconosciute ai vescovi di Alessandria, Roma e Antiochia e di altre sedi metropolitane (can. 6)<sup>25</sup>.

Terminato il concilio, forse il 19 giugno (cfr. n. 7), le cerimonie di chiusura ripeterono il fasto dell'apertura, tanto più che cadeva in quell'anno il ventesimo anniversario dell'elezione imperiale di Costantino: ci fu una gran festa e poi un discorso di chiusura da parte di Costantino, con ovvie esortazioni alla pace, alla concordia, alla zelante operosità<sup>26</sup>. Il concilio rese note le sue principali deliberazioni con una lettera sinodale indirizzata specificamente alla chiesa di Alessandria, che era particolarmente interessata alla questione ariana ed a quella meliziana: nella lettera vengono rapidamente esposte le misure di condanna ai danni della dottrina ariana e dei suoi sostenitori, e le decisioni prese circa lo scisma meliziano e la fissazione della celebrazione pasquale<sup>27</sup>. Dal canto suo Costantino volle annunciare di propria mano la deliberazione conciliare con una lettera indirizzata alla chiesa di Alessandria, in cui esalta la concorde opera di 300 e più vescovi contro il mortale veleno di Ario, ministro del diavolo, che finalmente era stato sconfitto<sup>28</sup>. Corollario di que-

<sup>25</sup> Poichè il can. 4 sanzionava, con la menzione di un vescovo metropolitano per ogni provincia, la corrispondenza — del resto tradizionale — fra circoscrizioni ecclesiastiche e circoscrizioni amministrative, il can. 6 considera alcune eccezioni a questa norma, tendenti a salvaguardare privilegi di alcune sedi, come Alessandria, Antiochia e altre che, sull'esempio di Roma, estendevano la loro autorità al di là dei limiti della provincia in cui erano comprese. Specificamente si teneva a salvaguardare l'autorità del vescovo di Alessandria, oltre che sull'Egitto, sulla Pentapoli e la Libia: cfr. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* III, p. 109 sgg.; CALDERONE, *op. cit.*, p. 50 sgg. Per il testo dei canoni cfr. MANSI, II, p. 688 sgg. Su possibili tentativi della Pentapoli di rendersi indipendente da Alessandria, si veda lo studio di Chadwick cit. a c. 2 n. 9, specificamente dedicato ad illustrare il sesto canone.

<sup>26</sup> EUSEB., *VC* III 21.

<sup>27</sup> Come abbiamo detto sopra, la lettera è riportata da Socrate (*HE* I 9) e da Teodoreto (*HE* I 9): vedine il testo in OPITZ, *Urkunden*, p. 47 sgg.

<sup>28</sup> Anche questa lettera è riportata da Socrate (*HE* I 9): OPITZ, *Urkunden*, p. 58 sgg.

sta sconfitta fu l'esilio in Illiria decretato all'eresiarca ed ai suoi più fedeli seguaci<sup>29</sup>.

Qualche mese dopo, verso la fine del 325<sup>30</sup>, la questione ariana ebbe uno strascico: Costantino fece deporre ed esiliare in Gallia Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea. Filostorgio motiva il provvedimento con una tarda respiscenza dei due, cui accomuna Maride di Calcedonia, che avrebbero detto a Costantino di aver commesso un'empietà sottoscrivendo la formula nicena. Ma difficilmente Eusebio di Nicomedia può essere incorso in un passo falso così grossolano: diamo maggior credito a Costantino stesso che, in una lettera indirizzata alla chiesa di Nicomedia, accusa i due di aver benevolmente accolto e protetto alcuni preti ariani di Alessandria che Costantino stesso aveva fatto allontanare dalla città. La lettera è di tono particolarmente aspro, accusa Eusebio anche di aver preso, a suo tempo, le parti di Licinio, e gli rimprovera di aver preso le parti di Ario a Nicea, dove aveva evitato la condanna solo grazie alle suppliche rivolte a Costantino stesso. Da Socrate (I 14) apprendiamo che Eusebio e Teognide non avrebbero voluto sottoscrivere la condanna di Ario. Dato questo loro atteggiamento e l'irritazione di Costantino, la buona accoglienza fatta ai fautori di Ario (o ad Ario stesso) sarebbe stata la classica goccia che aveva fatto traboccare il vaso dell'ira dell'imperatore<sup>31</sup>. Sappiamo che, secondo il volere di Costantino, si provvide anche a dare successori ai due deposti nelle persone di Anfione a Nicomedia e Cresto a Nicea. Di conserva, una minacciosa lettera dell'imperatore ammonì Teodoto di Laodicea, che manteneva contatti con gli ariani, ad aver presente la sorte che era toccata ai due colleghi<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> La notizia è di Filostorgio (*HE* I 9c). Socrate (*HE* I 8) e Sozomeno (*HE* I 21) parlano di esilio senza specificare il luogo. Socrate fa precedere questa notizia dall'altra che il concilio aveva proibito ad Ario di rientrare ad Alessandria. SCHWARTZ (*Gesammelte Schriften* III, p. 203) non presta fede a Filostorgio e sostiene che Costantino fece risiedere Ario e i suoi compagni a Nicomedia in una sorta di domicilio coatto: cfr. n. 31.

<sup>30</sup> PHILOST., *HE* I 10; II 1b. Si pensa al novembre/dicembre del 325: OPITZ, *Zeitfolge*, p. 155. Cfr. anche SOCR., *HE* I 8; SOZOM., *HE* I 21.

<sup>31</sup> PHILOST., *HE* II 16. La lettera di Costantino è riportata da Gelasio (*HE* III app.) e parzialmente da Teodoreto (*HE* I 20): cfr. OPITZ, *Urkunden*, p. 58 sgg. Schwartz (p. 203) osserva che questi ariani non possono essere stati altro che Ario e i suoi compagni, i cui nomi Costantino avrebbe taciuto « mit frommer Skrupulosität »: eppure in altra parte della lettera Ario viene apertamente biasimato (OPITZ, p. 61). A voler accettare questa ipotesi di Schwartz, non è indispensabile rifiutare il dato di Filostorgio sull'esilio nell'Illiria: infatti — come ammette lo stesso Schwartz — si può pensare che, in concomitanza col successivo esilio in Gallia inflitto a Eusebio e Teognide, Costantino può aver esiliato anche Ario in quell'altra regione. Non mi sembra però che siano cogenti i motivi che hanno spinto lo studioso tedesco a questa ricostruzione dei fatti, contro il dato di Filostorgio. Su SOCR., *HE* I 14 si veda c. 5 n. 53.

<sup>32</sup> La lettera è riportata da Gelasio (*HE* III app.): cfr. OPITZ, *Urkunden*,

#### 4. Il simbolo niceno.

Ecco la formula di fede approvata e sottoscritta nel concilio di Nicea<sup>33</sup>:

Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo signore Gesù Cristo il Figlio di Dio, generato dal Padre unigenito, cioè dalla essenza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non fatto, consustanziale col Padre, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, quelle nel cielo e quelle nella terra. Egli per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo ha patito ed è risorto il terzo giorno, è salito nei cieli e verrà a giudicare i vivi e i morti. E nello Spirito santo. Quelli che affermano: c'è stato un tempo in cui non esisteva, e: prima di essere stato generato non esisteva, e quelli che affermano che il Figlio di Dio è stato fatto dal nulla, o deriva da altra ipostasi o essenza, o che è mutabile o alterabile, costoro condanna la chiesa cattolica e apostolica.

Come abbiamo accennato, questo testo deve essere inteso come la formula di fede in uso nella prassi battesimale in una chiesa d'Oriente, probabilmente a Cesarea di Palestina, integrata nel corpo stesso della formula da alcune espressioni che puntualizzano la dottrina trinitaria in modo da evitare gli errori di Ario, e corredata in fondo da altre espressioni che condannano i punti fondamentali della dottrina ariana. Su queste integrazioni e aggiunte si concentra la nostra attenzione.

Dopo l'espressione tradizionale che il Figlio di Dio Gesù Cristo è stato generato dal padre (γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς), il testo niceno, per rilevare meglio il concetto della generazione reale, precisa cioè dalla essenza del padre (τούτεστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), introducendo una specificazione del concetto, troppo generico, di generazione che gli ariani avevano già respinto, in quanto implicante la derivazione del Figlio dal Padre come parte di lui<sup>34</sup>. A tal proposito Eusebio ci informa che durante la discussione nel concilio fu chiarito che tale espressione non doveva essere intesa nel senso che il Figlio venisse a costituire parte del Padre: e in tal

p. 62. Per la sostituzione di Anfione e Cresto in luogo di Eusebio e Teognide cfr. ATHAN., *Apol. c. Arian.* 7; SOCR., *HE* I 14; SOZOM., *HE* I 21.

<sup>33</sup> Innumerevoli sono le fonti che ci hanno tramandato il simbolo niceno in greco e in traduzione latina e in altre lingue: cfr. DOSSETTI, *op. cit.*, p. 29 sgg. Il testo più antico da noi conosciuto è la lettera di Eusebio alla comunità di Cesarea, di cui ci siamo occupati sopra (n. 17).

<sup>34</sup> Cfr. c. 3, 1. Neppure Origene aveva simpatia per questa terminologia: *Co. Io. XX* 18 (16). Ma Teognosto (*apud* ATHAN., *Decr.* 25) aveva parlato di nascita del Figlio dalla *ousia* del Padre.

senso l'espressione poteva essere accettata anche dagli ariani, dati i chiarimenti che sull'argomento aveva dato Ario stesso<sup>35</sup>. Di fronte alla pertinenza di questa espressione suonano più generiche le espressioni Dio vero da Dio vero (θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ) e generato, non fatto (γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα). Con la prima i padri conciliari intesero affermare che il Figlio di Dio era Dio a pieno diritto, per natura, così come il Padre, e non un dio di secondo ordine come volevano gli ariani; con l'altra intesero ribadire che la derivazione del Figlio dal Padre (= generazione) non aveva nulla in comune col procedimento per cui vengono all'essere le creature (= creazione), come rileva Eusebio stesso<sup>36</sup>. Comunque Ario non avrebbe avuto difficoltà a sottoscrivere la seconda espressione, in quanto egli distingueva con cura la generazione/creazione del Figlio ad opera del solo Padre dalla creazione delle creature ad opera del Figlio per volere del Padre. Qualche difficoltà poteva invece proporre ad Ario la prima espressione, dato che egli stesso aveva definito il Padre solo vero Dio (μόνον ἀληθινόν)<sup>37</sup>.

L'espressione *consustanziale col Padre* (ὁμοούσιον τῷ πατρί) fu sentita subito come la più qualificante in senso antiariano e anche la più equivoca di significato: il surriferito racconto di Atanasio sottende l'imbarazzo che dovettero sentire almeno alcuni dei proponenti, ed Eusebio riferisce che al concilio fu chiarito che il termine andava inteso al di fuori di ogni analogia con esseri corporei e in modo da non ammettere divisione e alterazione della essenza e della potenza del Padre<sup>38</sup>. Ma anche con tutte queste precisazioni il termine, non di origine scritturistica, suscitò notevole perplessità: Ario non lo poteva sottoscrivere perchè secondo lui implicava che il Figlio fosse parte del Padre o che i due derivassero da un sostrato comune diviso in due parti. Egli stesso ed Eusebio di Nicomedia avevano espressamente escluso che il Figlio fosse *homoousios* col Padre<sup>39</sup>.

L'equivocità di *homoousios* dipendeva dalla polivalenza di *ousia* che poteva indicare, fra l'altro, sia l'essenza individuale di un oggetto (= ipostasi), sia l'essenza comune a tutti gli esseri di uno stesso genere, secondo la distinzione aristotelica fra prima e seconda *ousia*: di

<sup>35</sup> EUSEB., *ep.* 3, 9-10; ARIUS, *ep.* 2, 5.

<sup>36</sup> EUSEB., *ep.* 3, 11. Per escludere che il Figlio fosse considerato creato dal Padre è stato adoperato il verbo ποιέω, e non κτίζω sulla base di *Prov.* 8, 22, perchè più preciso in questo significato e meno soggetto a interpretazioni equivoche e obiezioni: infatti in *Prov.* 8, 22 è adoperata effettivamente la forma del verbo κτίζω per indicare la derivazione della sapienza da Dio, e nella polemica il verbo era stato interpretato, come abbiamo visto, in modi diversi.

<sup>37</sup> *ep.* 2, 1.

<sup>38</sup> *ep.* 3, 12-13.

<sup>39</sup> Cfr. c. 3, 1.

qui il pericolo di interpretare l'espressione nel senso che il Figlio partecipa della stessa essenza individuale, cioè della stessa ipostasi del Padre, affermazione che a molti orientali risultava sabelliana. D'altra parte, la polivalenza del termine poteva in definitiva renderlo accettabile, con i chiarimenti del caso accompagnati dalle pressioni di Costantinò, e esponenti di diverse tradizioni teologiche: e data la varietà in questo senso rappresentata a Nicea, possiamo esser certi che il termine fu interpretato in maniera diversa dagli appartenenti alle diverse scuole teologiche<sup>40</sup>. Le fonti in nostro possesso non ci fanno comprendere da chi sia partita l'iniziativa di proporre l'inserzione di *homoousios* nella formula di fede. Eusebio la riporta all'imperatore in persona<sup>41</sup>: non v'è dubbio che questi si adoperò perchè il termine fosse accettato<sup>42</sup>, ma certo fu qualche altro che glielo propose; e l'interrogativo si ripropone anche se si può pensare che Ario stesso ed Eusebio con il loro giudizio negativo sul termine possano avere spinto i loro avversari a proporlo contro di loro, come afferma Ambrogio (*Fid.* III 15, 125). A questo punto è necessario un breve sguardo alla storia di questo termine, nei limiti consentiti alla nostra trattazione.

<sup>40</sup> Innumerevoli sono state le discussioni tendenti a determinare il significato esatto di *homoousios* in generale e specificamente al concilio di Nicea: esse sono state in parte falsate dalla tendenza di alcuni studiosi a considerare il termine senza prescindere dalle interpretazioni che di esso furono date nei tempi seguenti: unità numerica del Padre e del Figlio, ecc.; e anche dal presupposto che effettivamente a Nicea si ebbe una unanimità di interpretazione in merito al significato preciso da annettere al termine. In realtà questo consenso dovette essere piuttosto generico, nel senso che con *homoousios* si intese puntualizzare soltanto la natura autenticamente divina del Figlio alla pari del Padre: posto questo fondamentale significato, più precise specificazioni saranno state condizionate dalla diversa impostazione teologica dei gruppi che confluirono nell'opposizione ad Ario. Per maggiori dettagli sulla varietà di opinioni che tuttora si ha su *homoousios* mi limito a citare alcuni contributi recenti o particolarmente significativi, dai quali si potrà desumere più ampia bibliografia: I. ORTIZ DE URBINA, *El simbolo niceno*, Madrid 1947, p. 178 sgg. (ripreso nel successivo *Nicée et Constantinople*, Paris 1963, p. 82 sgg.); G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London 1936, p. 197 sgg.; KELLY, *Early Christian Creeds*, p. 242 sgg.; H. KRAFT, *Homoousios*: ZKG 1954, p. 1 sgg.; A. TUTLER, *Le sens du terme ὁμοούσιος dans le vocabulaire théologique d'Arius et de l'Ecole d'Antioche*: *Studia Patristica* III (Berlin 1961), p. 421 sgg.; STEAD, *The significance of the ὁμοούσιος*: *Studia Patristica* III (Berlin 1961), p. 397 sgg.; BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, p. 331 sgg. Cfr. anche le op. cit. a n. 42.

<sup>41</sup> ep. 3, 7. Costantino stesso avrebbe anche interpretato il termine in modo da escludere divisione della essenza paterna.

<sup>42</sup> Anche se mi sembra eccessivo pensare, come alcuni hanno fatto, che l'imperatore abbia apprezzato soprattutto l'ambiguità del termine, che permetteva ai vari gruppi di intenderlo in modo diverso, e perciò abbia evitato ogni più specifico chiarimento sul suo significato: SCHWARTZ, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipzig 1913, p. 141; LOOFS, *Das Nicänum: Festgabe K. Müller*, Tübingen 1922, p. 82.



Troviamo *homoousios* adoperato già in senso tecnico presso gli gnostici, ma in contesto antropologico: i valentiniani dicevano che lo spirito dell'uomo (= uomo spirituale) è consustanziale col mondo divino del pleroma; che l'anima (= uomo psichico) è consustanziale col dio inferiore, il demiurgo; che la carne (= uomo materiale) è consustanziale col diavolo. In polemica col valentiniano Eracleone Origene adopera *homoousios* anche lui in questo senso antropologico<sup>43</sup>. Ma in un superstite frammento del *Commento a Ebrei* egli adopera il termine in senso perfettamente niceno, ad indicare la *communio substantiae* fra il Padre e il Figlio. Si tratta però di un passo pervenuto a noi soltanto nella traduzione latina di Rufino, di cui ben conosciamo la tendenza a normalizzare in senso niceno le espressioni trinitarie di Origene. Questi dal canto suo è solito, in polemica con i monarchiani di tipo sabelliano, distinguere il Figlio dal Padre non solo per ipostasi ma anche per essenza (*οὐσία*) e per sostrato (*ὑποκειμενον*), dando anche a questi due ultimi termini il valore di essenza e sostrato individuali: concludiamo che è molto dubbia l'autenticità dell'espressione latina riportata come di Origene<sup>44</sup>.

Ci troviamo su terreno ben altrimenti solido a proposito dell'uso di *homoousios* nella questione dei due Dionigi. I fedeli di Alessandria, d'impostazione monarchiana (anche se non eretici), fra l'altro avevano accusato il loro vescovo di non ammettere che il Figlio fosse *homoousios* col Padre. Dionigi di Roma non aveva raccolto questa specifica accusa<sup>45</sup>, ma Dionigi di Alessandria si difese

<sup>43</sup> *Exc. ex Theod.* 50; 53, 1; ORIG., *Co. Io.* XIII 25.

<sup>44</sup> Il passo ci è stato tramandato nella traduzione latina del I. I dell'*Apologia* di Panfilo (PG XVII 581 = XIV 1308). Sulla usuale accezione di *ousia* in senso individuale in Origene cfr. c. 1, 2. D'altra parte, si può osservare che Origene insiste su questo senso di *ousia* in contesti antisabelliani, mentre nel passo in questione egli combatte gli adozionisti: per rilevare pienamente la natura divina di Cristo egli qui può aver eccezionalmente fatto uso di *ousia* ad indicare la essenza, natura divina comune al Padre e al Figlio. D'altra parte, anche ammessa l'autenticità della parola in questo passo controverso, resta assodato che *homoousios* in senso trinitario è rimasto estraneo al normale frasario origeniano e anche alla tradizione della scuola, come recentemente ha dimostrato Hanson (*Did Origen apply the Word Homoousios to the Son?: Epektasis* [Mélanges J. Daniélou], Paris 1972, p. 293 sgg.). Cfr. anche quanto osservò in *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea: Augustinianum*, 1973, p. 386 sgg.

<sup>45</sup> Infatti non si parla di *homoousios* nella lettera di Dionigi Romano a Dionigi Alessandrino riportata da Atanasio (*Decr.* 26). Nè vale osservare che Atanasio potrebbe aver non riportato la lettera per intero: infatti in questo contesto Atanasio vuol dimostrare che il termine *homoousios* era già tradizionale prima di Nicea, e adduce soltanto due passi scarsamente significativi (cfr. il mio art. cit. a. n. 44). Poichè egli allora aveva sotto mano la lettera di Dionigi Romano, se vi avesse letto un passo favorevole al termine, l'avrebbe

anche su questo punto: egli non aveva approvato l'uso del termine perchè non scritturistico, ma aveva introdotto alcune immagini, per presentare il rapporto d'origine fra Cristo e il Padre, sostanzialmente equivalenti, la fonte e il fiume, il riflesso e la luce, il genitore e il generato. Perciò egli è disposto ad accettare il termine nel senso di omogeneo (*ὁμογενής*), della stessa natura (*ὁμοφύτης*). Il comportamento di Dionigi non è contraddittorio, ma tien conto della polivalenza di *ousia*: in un primo tempo aveva rifiutato *homoousios* perchè vi scorgeva il rischio d'interpretazione sabelliana, assumendo *ousia* nel senso di sostanza individuale (= ipostasi)<sup>46</sup>; successivamente, in posizione difensiva, *pro bono pacis* lo accetta, ma assumendo *ousia* nel senso di sostanza, essenza generica, in modo da evitare ogni implicazione sabelliana: il Padre e Cristo appartengono alla stessa essenza (= natura, genere) divina così come ogni padre e figlio umani appartengono alla stessa natura, allo stesso genere umano. Dal complesso dei fatti e delle affermazioni di Dionigi è chiaro che egli non aveva simpatia per il termine e in definitiva si dichiarò disposto solo a tollerarlo e a determinate condizioni.

L'equivocità di *homoousios* risulta evidente nell'accostamento fra Dionigi e Paolo di Samosata: infatti quest'ultimo, nella discussione che portò nel 268 alla condanna e alla deposizione, fu tra l'altro accusato di considerare il Figlio *homoousios* col Padre, cioè di negargli sussistenza personale, che i suoi avversari rilevarono invece mediante l'uso di *ousia* assunto in senso individuale<sup>47</sup>. E' ben noto che gli avversari di Paolo in buona parte erano di tradizione origeniana; ci si aggiunga che *homoousios* non ricorre mai negli scritti di Alessandro di Alessandria; e dal complesso di questi elementi è facile concludere che *homoousios* era sentito estraneo alla impostazione trinitaria origeniana, insistente sulla sussistenza personale del Figlio rispetto al Padre, anche da parte di quegli origeniani moderati, come Alessandro, che però continuavano a sostenere la dottrina delle tre ipostasi. E' perciò difficile supporre che da questa parte sia venuto a Costantino il suggerimento di inserire *homoousios* nel testo niceno: si deve perciò pensare ad ambienti d'impo-

sicuramente riportato. Per il testo di Dionigi di Alessandria sull'argomento si veda ATHAN., *Sent.* 18-20.

<sup>46</sup> Basilio (*ep.* 9,2) dice che Dionigi in un primo tempo rifiutò l'*homoousios* a causa di Sabellio che si valeva del termine per togliere di mezzo le ipostasi divine. Atanasio non è altrettanto esplicito su questo punto per le ragioni esposte a c. 1, n. 50.

<sup>47</sup> Su questo punto si veda soprattutto DE RIEDMATTEN, *op. cit.*, p. 103 sgg. Egli però è in errore allorchè sostiene che in senso favorevole all'*homoousios* si era espresso Dionigi Romano (p. 107), e questa constatazione toglie peso alle sue riserve circa una esplicita presa di posizione degli avversari di Paolo su questo punto.

stazione asiatica e anche occidentale (Ossio), nei quali la preminente tendenza monarchiana portava a rilevare poco o niente la personalità del Figlio e che perciò non dovevano nutrire prevenzioni specifiche nei confronti di quel termine. D'altra parte, la possibilità di interpretarlo in senso generico, alla maniera di Dionigi, sarà stato argomento valido per indurre ad approvarlo anche gli origeniani moderati<sup>48</sup>.

Gli anatematismi che corredano la formula di fede condannano la dottrina ariana espressa nella sua forma più radicale, cioè in un forma che gli stessi ariani già prima del concilio avevano in parte attenuato. A dir di Eusebio<sup>49</sup>, la condanna dell'espressione ariana *prima di essere stato generato non esisteva* (πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν) sarebbe stata chiarita dall'imperatore nel senso che prima di essere stato generato in atto (ἐνεργεία) prima di tutti i tempi (πρὸ πάντων αἰώνων), il Figlio esisteva in potenza (δυνάμει) nel Padre senza essere stato generato (ἀγενήτως). La contrapposizione dei due momenti *in potenza/in atto* ricorda Marcello di Ancira, che però evitava di parlare di generazione del Logos prima della incarnazione. Possiamo comunque pensare che la spiegazione sia stata suggerita a Costantino al fine di convincere, riesumando la vecchia teoria sulla distinzione logos immanente/logos profferito proposta dagli apologisti, quanti (come lo stesso Eusebio) avevano difficoltà ad accettare il concetto origeniano della generazione del Figlio *ab aeterno*, che essi intendevano come vera e propria mancanza di generazione<sup>50</sup>. Quanto alla condanna di chi afferma il Figlio di Dio mutabile (τρέπτόν) e alterabile (ἀλλοιωτόν), si ricordi che l'accusa era stata mossa subito ad Ario, ma che egli aveva formalmente affermato che il Figlio non era soggetto a mutamento e alterazione<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Dalla documentazione in nostro possesso su Marcello ed Eustazio, così come sugli Occidentali (Dionigi di Roma), non risulta che *homoousios* facesse parte del loro linguaggio trinitario, e non sembra che essi lo abbiano usato neppure dopo il 325, almeno per quanto ricaviamo dai loro frammenti. Perciò la nostra supposizione va intesa nel senso che essi, data l'impostazione monarchiana della loro teologia, non debbono aver ravvisato nella parola tutti gli equivoci e l'incompatibilità che invece vi scorgevano i sostenitori della dottrina delle ipostasi, e perciò saranno stati i più pronti a pensare di rivolgere contro Ario questo termine che così apertamente l'eresiarca respingeva. Infatti, dal complesso dei dati sopra esaminati emerge senza dubbio che *homoousios* era in uso in certi ambienti monarchiani (questione di Dionigi, affermazioni degli ariani in senso polemico).

<sup>49</sup> *ep.* 3, 16.

<sup>50</sup> Se si accetta questo riferimento a Marcello, risulta vieppiù confermata la parte preminente che ebbero gli asiatici nella compilazione del simbolo niceno. Si tenga presente che sia Alessandro sia Ario avevano respinto la dottrina degli apologisti sulla distinzione logos immanente/logos profferito, riesumata da Marcello: *ARIUS, ep.* 2, 3.

<sup>51</sup> *Cfr.* c. 3, 1.

Ma il punto più importante di questi anatematismi è la condanna di chi afferma che il Figlio deriva da altra ipostasi o essenza che non sia quella del Padre (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας): di per sé, la proposizione non è altro che la controparte negativa dell'affermazione che il Figlio è stato generato dalla *ousia* del Padre; ma qui è di fondamentale importanza l'uguaglianza stabilita fra *ousia* e ipostasi, già apparentemente presupposta nella espressione affermativa corrispondente, in cui si parla di *ousia* del Padre, perciò individuale (= ipostasi). Alla luce di questa uguaglianza era facile ricavare che anche in *homoousios* si dovesse intendere *ousia* in senso individuale: e allora l'affermazione che il Figlio è *homoousios* col Padre veniva a significare che egli partecipava della essenza individuale del Padre, cioè della stessa ipostasi<sup>52</sup>, affermazione — lo ripetiamo ancora — che i molti sostenitori della tradizionale dottrina delle tre ipostasi consideravano sabelliana. In altri termini, l'impostazione trinitaria sottesa dalla espressione più qualificante contenuta nel simbolo niceno si rivela, pur nella sua equivocità, di stampo piuttosto monarchiano, cioè asiatico e occidentale, ed estranea ai fondamentali principi della teologia trinitaria alessandrina.

Se colleghiamo questa conclusione con quanto sopra abbiamo rilevato circa la pluralità di orientamenti trinitari rappresentati al concilio, possiamo forse approfondire il senso di ciò che accadde a Nicea. Di fronte alla insospettata vitalità della dottrina di Ario e ai potenti appoggi che essa trovò fuori d'Egitto, Alessandro sentì la necessità di affiancarsi alleati, e senza troppo sottilizzare li cercò dovunque li potesse trovare. Li trovò in buon numero nell'ambiente asiatico, la cui impostazione trinitaria monarchiana era agli antipodi della dottrina di Ario. In tal modo alla frattura verificatasi nel fronte origeniano fra radicali e moderati tenne dietro la formazione di una ibrida coalizione fra asiatici e origeniani moderati, appoggiata anche da Ossio, a spese degli origeniani radicali schierati in difesa di Ario. I risultati conseguiti da questa coalizione furono decisivi, nel senso che anche coloro che, come Eusebio di Cesarea, occupavano posizione intermedia fra Ario e Alessandro, furono indotti a schierarsi dalla parte dei più forti: Ario, abbandonato anche da quasi tutti i suoi più fedeli sostenitori, fu schiacciato. D'altra parte, noi sappiamo che negli asiatici l'avversione alla dottrina di Ario s'innervava nel più vasto contesto di una radicale ostilità alla teo-

<sup>52</sup> Si potrebbe ravvisare forse una sfasatura nell'uso di *ousia/homoousios* nel simbolo: infatti *ousia* sembra adoperato tutte e due le volte in senso individuale (il Figlio è stato generato dalla *ousia* del Padre) in maniera da distinguere l'essenza del Padre rispetto al Figlio; invece *homoousios* sembra adoperato, sì, in senso individuale (sulla base dell'identificazione *ousia* = ipostasi), ma in maniera

logia e alla cultura d'indirizzo origeniano<sup>53</sup>. Tale ostilità non mancò di esercitare peso decisivo allorchè giunse il momento di tradurre la condanna di Ario in termini di enunciazione dottrinale: ne risultò infatti non soltanto condannata la specifica dottrina dell'eresiarca ma, anche se solo implicitamente, accantonata l'impostazione trinitaria insistente sulla distinzione di tre ipostasi nella Trinità, cioè una dottrina antimonarchiana da quasi un secolo tradizionale nella scuola e nell'episcopato di Alessandria e che contava ormai larghe aderenze in buona parte dell'episcopato orientale. In tal senso il risultato del concilio di Nicea si configurò, sul piano dottrinale, come rivincita momentanea della tradizione asiatica, ottenuta sfruttando le divisioni interne che indebolivano i tradizionali avversari d'impostazione alessandrina (origeniana).

Ottenuta la condanna di Ario, Alessandro aveva ottenuto il suo scopo immediato e potette uscire trionfatore dal concilio: forse egli avrà pensato che quella condanna valeva bene l'accantonamento di una discussa formula trinitaria<sup>54</sup>: ma in realtà lo scotto che egli dovette pagare fu molto alto. Gli avvenimenti successivi al concilio avrebbero in breve dimostrato che la sua era stata soltanto una vittoria di Pirro. D'altra parte, questi stessi avvenimenti avrebbero dimostrato che l'influsso della dottrina platonica, che tanto aveva condizionato la riflessione teologica dei cristiani dagli apologeti in poi in senso subordinazionista, era entrato ormai in piena crisi<sup>55</sup>.

---

da comprendere anche il Figlio nella *ousia* paterna. Questa sfasatura potrebbe rispecchiare i contrasti che si ebbero nel concilio sull'argomento e la poca chiarezza con cui si giunse, attraverso spiegazioni e compromessi, alla formulazione definitiva. Ma si tenga anche presente che la derivazione del Figlio dalla *ousia* del Padre non implica necessariamente connotazione individuale del termine, come appar chiaro dall'uso che del termine e della formula fa Atanasio: il Figlio deriva dalla *ousia* del Padre, ma non è caratterizzato da *ousia* propria in quanto partecipe dell'*ousia* paterna.

<sup>53</sup> Cfr. il mio art. cit. a n. 44, p. 383 sg.

<sup>54</sup> Nulla possiamo sapere sulla disposizione d'animo con cui Alessandro accettò il simbolo niceno, dato che egli morì poco dopo senza aver chiarito ulteriormente il suo pensiero, e quanto afferma Filostorgio (*HE* II 1) circa la condanna del termine *homoousios*, poco dopo Nicea, da parte sia di Costantino sia di Alessandro è pura favola. Possiamo anche pensare che, pur di ottenere la condanna dell'avversario, Alessandro abbia accettato il termine controverso senza convinzione; ma non si può neppure escludere che l'impegno della polemica lo abbia portato a rilevare l'unione di Cristo col Padre in maniera più pregnante di quanto in proposito si esprimesse la tradizione alessandrina e in linea con quello che sarebbe stato in seguito l'atteggiamento di Atanasio: in tal senso egli può anche aver accettato in perfetta coscienza l'*homoousios*. Ma questa è solo supposizione: i dati in nostro possesso sulla sua dottrina trinitaria spingono verso la prima delle due ipotesi proposte.

<sup>55</sup> Cfr. F. RICKEN, *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*: Theologie und Philosophie 1969, p. 321 segg.



## **SECONDA PARTE**





## CAPITOLO V

### REAZIONE ANTINICENA SOTTO COSTANTINO (326-335)

#### Fonti.

RUFINO, *HE* I 11-14; 16-18; SOCRATE, *HE* I, 14-15; 23-38; SOZOMENO, *HE* II 16-19; 21-23; 25-33; TEODORETO, *HE* I 4; 19-22; 26-31; FILOSTORGIO, *HE* II 7. 10. 11; EUSEBIO, *VC* III 59-62; IV 41-43; EPIFANIO, *Panar.* 68, 7-10.

Ad eccezione di qualche documento riportato da Eusebio, e di alcuni altri sui rapporti fra Ario e Costantino e sul richiamo di Eusebio e Teognide dall'esilio, confluiti in Socrate, Sozomeno e Gelasio non sappiamo da quale fonte (OPITZ, *Urkunden*, p. 63-66), la documentazione fondamentale sui fatti di questo periodo ci è fornita da Atanasio. La raccolta annessa al *De decretis* ci fa conoscere ancora qualche documento importante (lettera di Costantino ad Ario, editto contro Ario: OPITZ, *Urkunden*, p. 66. 69); ma la documentazione più importante è quella che Atanasio ha radunato per difendere se stesso dagli attacchi che cominciarono solo qualche anno dopo la sua elezione alla cattedra di Alessandria. Molti documenti sulle insidie tese ad Atanasio dai meliziani e sullo svolgimento del concilio di Tiro del 335 sono riprodotti nell'*Apologia contra Arianos*, 59-85 (= *AA*), scritta nel 357: ma essi erano già stati utilizzati nella lettera sinodale dei vescovi di Egitto, Libia, ecc. scritta nel 338 e riprodotta da Atanasio in *AA* 3-19. Lo stesso materiale è riutilizzato nella *Historia Arianorum ad monachos*. (= *HA*), scritta nel 358. I resoconti di Atanasio sono sempre unilaterali, ma la documentazione è fondamentale. Per la valutazione di questo materiale si veda lo studio di Schwartz, in *GN* 1911, p. 367 sgg. (= *Gesammelte Schriften* III, p. 188 sgg.). Ediz. di Atanasio, *AA* e *HA*: *PG* XXV; OPITZ, *Athanasius Werke* II 1.

Pertinenti al periodo di tempo di cui qui ci occupiamo sono anche le prime lettere festali di Atanasio (lettere che già nel III secolo il vescovo di Alessandria era solito indirizzare alle comunità a lui sottoposte per indicare il giorno esatto della festività pasquale), in cui si colgono spunti direttamente connessi con le vicende ariane e meliziane: esse sono importanti soprattutto perchè forniscono elementi abbastanza precisi di datazione. Com'è noto, oltre i frammenti in greco (*PG* XXVI), di esse ci è giunta una raccolta in traduzione siriana [W. CURETON, *The Festal Letters of Athanasius*, London 1848. In *PG* XXVI se ne dà una traduzione latina, che è stata molto criticata], e una raccolta in traduzione copta [L. TH. LEFORT, *Lettres festales et pastorales de saint Athanase en copte*, *CSCO* 150 (testo copto), 151 (traduz. francese)]. La raccolta in siriano presenta le lettere scritte dal 320 al 348 con qualche omissione; la raccolta in copto consta di 17 lettere, spesso incomplete, scaglionate fra il 329 e il 371. Il testo siriano è preceduto da un sommario *Chronicon* contenente dati desunti dalle lettere stesse e da altre opere di Atanasio e su

Atanasio, anch'essi molto importanti soprattutto per la cronologia delle vicende di Atanasio. Anche il *Chronicon festale* è riprodotto in traduz. latina in PG XXVI. L'ordinamento e la cronologia precisa delle lettere festali sono stati oggetto di vari studi: dopo quelli di Duchesne, Schwartz, Lefort, è ora fondamentale quello di V. PERI, *La cronologia delle lettere festali di Sant'Atanasio e la quaresima*: Aevum 1961, p. 28 sgg.

Nei suoi scritti Atanasio parla quasi esclusivamente di sè e delle sue disavventure, e solo occasionalmente fa riferimento ad altri esponenti della fede nicena colpiti dalla reazione eusebiana. Su questi personaggi ci informano soprattutto gli storici antichi con evidente carenza di informazione, solo occasionalmente colmata dai dati atanasiani di AA e HA. Allorchè il racconto si fa circostanziato e indipendente dalla documentazione atanasiana, rivela la presenza della raccolta di Sabino di Eraclea (cfr. c. 2, *fonti*): è il caso del resoconto del concilio di Tiro fornito da Sozomeno, là dove integra i dati atanasiani. Un'altra fonte di parte antinicensa che occasionalmente comincia ad interessare i fatti di questo periodo è la lettera sinodale dei vescovi orientali riuniti a Serdica nel 343, riprodotta nei *Fragmenta historica* di Ilario di Poitiers (= FH): cfr. c. 6, *fonti*. Su fonti agiografiche che tramandano dati utili relativi a Paolo di Costantinopoli, cfr. W. TELFER, *Paul of Constantinople*: HTR 1950, p. 31 sgg.

### 1. Presupposti per la reazione.

Le sanzioni stabilite dal concilio di Nicea e i conseguenti provvedimenti presi da Costantino sembravano aver debellato in maniera definitiva il partito e la dottrina ariani e ridotto al silenzio i simpatizzanti. Invece solo pochi anni dopo vediamo i sostenitori dell'eresiarca tornati in auge presso Costantino, insediati su posizioni di forza tali da permetter loro di porre sotto accusa i più noti e importanti sostenitori del credo e delle decisioni di Nicea, fino ad ottenere la completa riabilitazione di Ario. Il movimento di reazione si concretò in una serie di azioni isolate, apparentemente senza collegamento fra loro: ma in realtà esse si inserivano in una trama d'insieme concepita, nelle grandi linee, con una certa organicità, la cui elaborazione fu resa possibile dal concorrere di alcune cause determinanti di più generale portata. Vi accenniamo sommariamente.

Sotto il regno di un monarca che aveva collocato gli affari ecclesiastici al centro dei suoi interessi, aveva *de facto* equiparato vescovi e clero ai funzionari dell'amministrazione imperiale ed esercitava il più dispotico controllo sull'attività della chiesa<sup>1</sup>, un così ampio movimento di reazione alle decisioni del concilio voluto da

<sup>1</sup> Sulla problematica relativa al rapporto fra Costantino e la chiesa cfr. il già cit. CALDERONE, *Costantino e il cattolicesimo*, p. IX sgg.; 230 sgg.

lui fu reso possibile da un profondo mutamento della sua politica nei confronti dei partiti in lotta fra loro: se a Nicea Costantino era stato ostile ad Ario e ai suoi, solo qualche anno dopo egli li favorisce e diventa invece ostile ai loro avversari. Per spiegare questo voltafaccia le fonti antiche accennano variamente all'influenza delle donne della corte sull'imperatore; e non v'è dubbio che la madre Elena, la sorellastra Costanza, la cognata Basilina per un motivo o per l'altro favorivano o Ario direttamente o almeno i suoi partigiani<sup>2</sup>, mentre il ritorno dell'influente Ossio a Cordova privava gli antiariani della voce più autorevole presso il monarca<sup>3</sup>. Ma, trattandosi di uomo di stato della taglia di Costantino, al di là di cambiamenti d'umore e di simpatia provocati da influenze esterne è necessario dare peso e significato politico al cambiamento di rotta da lui voluto nella questione ariana; e osservando i fatti sotto questo punto di vista, non è difficile rilevare come l'imperatore abbia informato la sua azione al criterio di sostenere di volta in volta le aspirazioni di quello che a lui sembrava essere il partito prevalente a spese degli estremisti di ogni colore, al fine primario di ristabilire e mantenere la pace religiosa favorendo larghe concentrazioni di elementi che potremmo definire moderati<sup>4</sup>.

Dopo la prima presa di posizione ugualmente avversa ad Ario e ad Alessandro<sup>5</sup>, Costantino a Nicea constatò che il radicalismo ariano raccoglieva ben pochi espliciti consensi: perciò gli fu ostile. Ma subito dopo, di fronte alle polemiche violente che si scatenarono fra fautori e avversari dell'*homoousion*<sup>6</sup> egli ebbe modo di rilevare che larga parte dell'episcopato orientale, pur senza potersi definire ariana, nutriva scarsa simpatia anche per gli avversari più spinti dell'eresiarca: allora egli modificò la sua politica nel senso di osteggiare questi estremisti antiariani, convinto che dopo la con-

<sup>2</sup> Influsso delle donne di corte e di Basilina in particolare: ATHAN., *HA* 5.6. Devozione di Elena per Luciano d'Antiochia e simpatia per i Collucianisti: PHILOST., *HE* II 12. Lontana parentela di Eusebio di Nicomedia con la famiglia imperiale: AMM. MARC., *Hist.* XXII 9.4. Costanza ed Eusebio di Nicomedia: RUF., *HE* I 9. Influsso di un prete ariano che Costanza morente (330 ca.) raccomanda a Costantino e che caldeggia la riabilitazione di Ario: RUF., *HE* I 12; SOCR., *HE* I 25; SOZOM., *HE* II 27; THEODOR., *HE* II 3.

<sup>3</sup> Il ritorno di Ossio va fissato nel 326: cfr. DE CLERCO, *op. cit.* p. 282 sgg.

<sup>4</sup> Per spiegare le oscillazioni di Costantino contro e pro gli ariani si deve anche tener conto della complessità della situazione e forse anche del desiderio dell'imperatore di non schierarsi decisamente per una delle due parti, come invece aveva fatto in Occidente contro i donatisti, con risultato non felice.

<sup>5</sup> Cfr. c. 2, 3.

<sup>6</sup> SOCR., *HE* I 23; SOZOM., *HE* II 18: i sostenitori dell'*homoousion* accusavano i loro avversari di professare dottrina politeista, in quanto dividevano il Figlio dal Padre; ma a loro volta venivano accusati di sabellianismo. In queste dispute ebbe parte di primo piano Eusebio di Cesarea contro il niceno Eustazio.

danna della dottrina ariana il pericolo maggiore fosse dall'altra parte. Il carattere e l'agire fortemente autoritari di vescovi anti-ariani di città molto importanti, come Eustazio ad Antiochia ed Atanasio ad Alessandria, non gli potevano riuscire graditi: ed egli sperò che, una volta eliminati costoro dalla scena, potessero prevalere tendenze più moderate e più facilmente controllabili.

In altri termini, Costantino fu indotto a mutare la sua politica ecclesiastica allorchè si accorse che le decisioni di Nicea non avevano ottenuto lo scopo di riportare la pace religiosa in Oriente: tocchiamo qui l'altro motivo di fondo che spiega il successo della reazione antinicensa. Al fine di debellare in maniera decisiva l'eresia di Ario abbiamo visto il concilio giungere all'approvazione di una formula di fede che, inaccettabile per gli ariani puri, scontentava anche larga parte degli avversari di Ario, quelli che abbiamo definito origeniani moderati<sup>7</sup>: essi infatti scorgevano nel simbolo niceno una professione di fede pericolosamente aperta verso il monarchianismo sabelliano; e l'estremismo di qualcuno dei sostenitori di quella formula, soprattutto di Marcello di Ancira, era fatto apposta per alimentare quei sospetti. Era perciò naturale che questi moderati, una volta copertisi le spalle con la condanna a spese dell'arianesimo radicale, abbiano pensato che ormai il pericolo maggiore venisse dalla parte opposta, dai rappresentanti della tradizione asiatica. Di qui un sentimento ostile che certamente favorì le azioni di chi tendeva a danneggiare i più radicali sostenitori del credo niceno, nel senso che contribuì a creare, se non altro, un clima di ostilità nei loro confronti.

Da ultimo va rilevato che, già favoriti da questo clima largamente diffuso soprattutto in Siria, in Palestina e in Asia Minore, i più decisi antinicensi, pur non molti di numero, operarono con notevole compattezza, mentre non ci consta che i loro avversari abbiano neppure abbozzato un tentativo di difesa comune. A Nicea circostanze particolari avevano provocato il momentaneo accordo fra i vescovi di Antiochia e di Alessandria: ma, date le tradizionali aspirazioni di potenza comuni a tutti e due questi grandi episcopati, era difficile che l'accordo si potesse conservare a lungo. E d'altra parte, venuto a mancare per tempo Alessandro, lo rimpiazzò il giovane Atanasio che — come vedremo — fu subito assorbito in una violenta ripresa della lotta contro i meliziani e perciò non potè occuparsi di quanto avveniva fuori d'Egitto. Gli antinicensi ebbero così

---

<sup>7</sup> Vedemmo come questo gruppo, sicuramente piuttosto forte, si situasse dottrinalmente all'incirca fra Eusebio di Cesarea ed Alessandro, anche lui sostenitore della dottrina delle ipostasi.

la ventura di affrontare i loro avversari isolatamente uno per uno, e facilmente potettero averne ragione.

## 2. *Deposizione di Asclepa, Eustazio e altri.*

La presentazione usuale che gli storici moderni, sulla falsariga di quelli antichi, danno dei fatti dopo Nicea fa iniziare il movimento di reazione antinicena col richiamo dall'esilio di Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea; i due furono anche restituiti ai loro seggi episcopali a spese di Cresto e Anfione, che li avevano sostituiti e che furono costretti ora ad allontanarsi. Siamo all'oscuro sui motivi di questo richiamo, che avvenne intorno al 328<sup>8</sup>: rimandando per il momento il riferimento ad un documento di controverba valutazione, che connette il richiamo dei due con quello di Ario<sup>9</sup> e richiamandoci alle considerazioni proposte sopra, possiamo pensare, oltre che alle pressioni delle donne della famiglia imperiale, ad una delle prime conseguenze della nuova politica instaurata da Costantino. Appena rientrato, Eusebio avrebbe cominciato a tramare a favore di Ario e ai danni dei suoi nemici, e il primo risultato clamoroso delle sue trame sarebbe stato rappresentato dalla condanna, deposizione ed esilio di Eustazio di Antiochia, che vengono collocati perciò qualche anno dopo il ritorno degli esiliati, intorno al 330-333.

Ma questa presentazione dei fatti non tiene conto di un dato molto importante, la deposizione di Asclepa di Gaza, un altro avversario degli ariani che venne messo sotto accusa, deposto ed esiliato 17 anni prima del concilio di Serdica<sup>10</sup> (343), cioè nel 327, e la cui disavventura — come vedremo — probabilmente va messa in relazione con la condanna e deposizione di Eustazio. Siamo all'oscuro circa i motivi che furono adottati per la condanna: sappiamo però che il concilio che lo depose si riunì ad Antiochia sotto la presidenza di Eusebio di Cesarea<sup>11</sup>. Abbiamo motivo di ritenere

<sup>8</sup> Per la notizia implicita e generica del ritorno, cfr. ATHAN., AA 59; SOCR., HE I 23. L'esilio è fissato a tre anni da PHILOST., HE II 7.

<sup>9</sup> Cfr. c. 5, 4.

<sup>10</sup> La notizia è della sinodale orientale di Serdica *apud* HIL., FH 3, 11.

<sup>11</sup> La notizia è della sinodale occidentale di Serdica *apud* ATHAN., AA 47 (= HIL., FH 2, 6), che fa risaltare la presenza di Eusebio al concilio: « ... presenti gli accusatori ed Eusebio di Cesarea ». In riferimento anche a quanto abbiamo rilevato a proposito delle incertezze sulla presidenza del concilio di Nicea (c. 4, 1), precisiamo che qui e altrove parliamo di presidente del concilio in senso molto generico, cioè come di una personalità che ha esercitato al concilio un ruolo di primo piano.

che anche nel concilio che depose Eustazio ebbe parte Eusebio di Cesarea, mentre non consta con sicurezza che vi abbiano preso parte Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea<sup>12</sup>. Sempre il vescovo di Cesarea fu al centro delle polemiche pro e contro il simbolo niceno, prima proprio contro Eustazio e poi contro Marcello<sup>13</sup>. Da questi dati si può ricavare che, ferma restando la parte di primo piano rivestita da Eusebio di Nicomedia dopo il ritorno dall'esilio, un certo movimento di reazione antinicena era cominciato già prima del suo ritorno, con protagonista Eusebio di Cesarea, che continuò poi ad avere parte attiva in tutte le successive vicende. Nè la sua azione si esaurì sul piano politico: chè anzi fu ancor più importante sul piano dottrinale, come dimostrano le sue polemiche con Eustazio e Marcello. La sua dottrina trinitaria, aliena dagli estremisti dell'arianesimo radicale ma lontana anche dalla impostazione monarchiana del simbolo niceno, costituì la base dottrinale dello schieramento antiniceno. A questo proposito va rilevato che fino alla morte di Costantino gli antinicensi non oseranno prendere apertamente di mira il credo niceno e mettere sotto accusa in questo senso i loro avversari: infatti Costantino non avrebbe mai permesso che si mettesse in discussione il risultato del concilio che aveva messo fuori legge la dottrina eretica di Ario<sup>14</sup>. Perciò l'azione antinicena si concretò in azioni singole a danno dei vari esponenti del partito niceno sulla base di motivi e pretesti diversi di volta in volta: dottrinali, allorchè l'accusato di turno si prestava ad essere presentato come sabelliano; altrimenti di carattere morale e disciplinare.

Il primo bersaglio importante della campagna antinicena fu rappresentato da Eustazio di Antiochia, che in una sede dove gli ariani erano particolarmente forti si era messo in luce per la decisione del suo antiarianesimo. Anche dopo Nicea non aveva desistito dalla lotta contro i simpatizzanti di Ario dentro e fuori della città<sup>15</sup>: per

<sup>12</sup> Cfr. *infra*.

<sup>13</sup> Per la polemica con Eustazio cfr. Socr., *HE* I 23; per la polemica più tarda con Marcello si vedano il *Contra Marcellum* e il *De ecclesiastica theologia*.

<sup>14</sup> La conferma della teologia nicena e la condanna dell'arianesimo radicale costituirono il fondamento dottrinale della politica di Costantino durante la controversia: lo dimostrano i due documenti del 333 (editto contro i libri di Ario e lettera ad Ario) di cui trattiamo a 5,4. Questa intransigenza sul piano dottrinale non impediva a Costantino di modificare il suo comportamento verso i vari personaggi implicati nella questione su diversi fronti, passando dalla clemenza al rigore, a seconda delle opportunità e sempre con l'intento di colpire i radicali dei due opposti schieramenti. Anche dopo la morte di Costantino nessuno in Oriente osò impugnare la validità del credo niceno in forma ufficiale e aperta: per una presa di posizione di questo genere bisognerà attendere il 357.

<sup>15</sup> Sul pericolo rappresentato dai vescovi filoariani che sono riusciti ad uscire

tal motivo era particolarmente invisibile agli antinicensi. Le fonti a nostra disposizione ci forniscono alcuni particolari sulla sua deposizione, ma confusi e anche contraddittori, sì che non è facile comporli in modo organico. Il racconto di Socrate rivela un certo imbarazzo: egli parla di accusa di sabellianismo, ma anche di altre accuse infamanti, che però non dichiara apertamente; l'accusa di sabellianismo sarebbe stata portata contro Eustazio da Ciro di Beroea: come è possibile — osserva Socrate — che Ciro, che era sabelliano, abbia accusato Eustazio di essere sabelliano?<sup>16</sup> Sozomeno dice più brevemente e chiaramente che il motivo reale dell'attacco portato contro Eustazio fu la sua fede nicena, ma che a pretesto fu portata un'accusa di immoralità (II 19).

Su quest'accusa ci informa dettagliatamente Teodoreto, che evidentemente raccoglie una tradizione antiochena (I 21-22). Eusebio di Nicomedia, dopo essersi impadronito della sede episcopale di Costantinopoli, fa un viaggio in Terrasanta insieme col fido Teognide col pretesto di ammirare gli edifici sacri fatti costruire da Costantino. Ma lì messosi d'accordo con Eusebio di Cesarea e un gruppo di ariani di provata fede (Teodoto, Aezio di Lidda, Patrofilo) si porta ad Antiochia e mette sotto accusa Eustazio. Una prostituta si presenta e afferma che Eustazio è il padre del figlio che reca al seno; su questa sola testimonianza non confermata da altri Eustazio viene condannato malgrado la resistenza di molti dei vescovi partecipanti al concilio. Costantino, persuaso da Eusebio della validità della condanna, esilia il pio e saggio atleta di Cristo. Tempo dopo la donna, ammalata e in preda ai rimorsi, confessa che il padre del bambino era un fabbro, anch'egli di nome Eustazio. E' superfluo rilevare il tono leggendario di questa narrazione<sup>17</sup>: contiene

indenni dal concilio di Nicea e continuano la loro campagna pro Ario, Eustazio attira l'attenzione nel *frag.* 32. Atanasio (*HA* 4) riferisce che Eustazio si era rifiutato di ammettere al sacerdozio alcuni ariani o filoariani che, dopo la sua deposizione, riuscirono addirittura ad essere eletti vescovi con l'appoggio del partito filoariano: Leonzio e Stefano, vescovi di Antiochia, Eudossio di Germanicia, Eustazio di Sebaste, e quel prete Giorgio che Alessandro aveva deposto perchè ariano (*AA* 8.49) e che probabilmente aveva cercato di farsi riammettere nel clero da Eustazio, avendo preso dimora ad Antiochia (*ATHAN., Synod.* 17): lo troveremo vescovo di Laodicea.

<sup>16</sup> Socr., *HE* I 24. Socrate leggeva questa notizia in un panegirico, per noi perduto, di Giorgio di Laodicea in onore di Eusebio di Emesa. La contraddizione che Socrate rileva nella notizia, evidente in linea teorica, non è tale da infirmarne la validità, se si tien conto del groviglio di passioni e di interessi personali che, come sempre in casi di questo genere, anche allora dovettero aver larga parte nel contrasto fra niceni e antinicensi. Dal complesso della documentazione sulla deposizione di Eustazio (cfr. *infra*) l'accusa di sabellianismo non risulta essere stata decisiva agli effetti della condanna, ma certo contribuì a creare una corrente d'opinioni avversa ad Eustazio.

<sup>17</sup> Su questo particolare di tipo agiografico, come su tutto il caso di Eustazio, vedi H. CHADWICK, *The Fall of Eustathius of Antioch*: *JTS* 1948, p. 27 sgg.

però un fondo di verità, cioè l'accusa di immoralità portata contro Eustazio. Infatti essa trova conferma esplicita in Filostorgio (II 7) e implicita nella notizia di Sozomeno e della sinodale degli Orientali a Serdica, dove si parla della *vitae infamia turpis* di Eustazio<sup>18</sup>. Ci porta invece su altra strada Atanasio, che parla di Eustazio calunniato presso Costantino di aver parlato male della madre Elena<sup>19</sup>.

Questo dato atanasiano si può armonizzare con le altre notizie perchè esso sembra riferirsi non ad un'accusa presentata al concilio bensì direttamente all'imperatore: la si può perciò collocare alla fine dell'operazione, come argomento presentato a Costantino per convincerlo ad approvare l'operato del concilio: il che effettivamente l'imperatore fece, esiliando Eustazio a Traianopoli, in Tracia<sup>20</sup>. Quanto all'accusa di sabellianismo, la si può escludere come causa specifica della condanna sulla base del racconto stesso di Socrate e di Sozomeno, che fa pensare più ad un motivo di fondo, causa reale dell'animosità verso Eustazio, che non ad un'accusa specifica presentata al concilio. Del resto, il poco che sappiamo sulla teologia di Eustazio ce lo ha rivelato, sì, di tendenza monarchiana, ma non così radicale come Marcello, sì che non era facile imbastire ai suoi danni un'accusa di eresia sufficientemente fondata, come invece avverrà per Marcello. E il silenzio della sinodale di Serdica su questo punto, in contrasto con l'accusa di sabellianismo contro Marcello, è significativo. Concludiamo perciò che, pur se il reale motivo della disavventura di Eustazio fu il suo *animus* tenacemente antiariano e antieusebiano, egli però fu messo sotto accusa per immoralità: e qualcosa di vero nell'accusa ci deve essere stato<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> HIL., FH 3, 27.

<sup>19</sup> ATHAN., HA 4.

<sup>20</sup> HIER., Vir. ill. 85. Vari preti e diaconi furono esiliati insieme con Eustazio: ATHAN., HA 4.

<sup>21</sup> Dal momento dell'esilio non abbiamo più notizie di Eustazio. E' opinione diffusa fra gli studiosi che egli debba essere morto prima della morte di Costantino, perchè il suo nome non compare fra quello degli esiliati che tornarono nelle loro sedi in questa occasione e furono al centro degli incidenti di cui si trattò ai concilii di Roma del 341 e di Serdica del 343. D'altra parte ci sono giunti alcuni frammenti sotto il suo nome e come estratti da un opera con Fotino, il che ci porterebbe verso il 340/44. Spanneut (*Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille 1948, p. 37 sg.) inclina a considerare i frammenti non autentici: ma i motivi interni addotti a suffragare questa tesi sono inconsistenti (cfr. c. 3, *fonti*) e voler far valere la presunta data della morte significherebbe dare per dimostrato ciò che si vuole dimostrare. Spanneut stesso ammette l'attendibilità della fonte che ci ha tramandato i frammenti in questione (Pietro di Callinico). Schwartz (*Der s. g. Sermo maior de fide des Athanasius*: SbmN 1924, 6, p. 59) mette in rilievo il silenzio su Eustazio delle fonti più o meno coeve, dopo l'esilio, e il ritardo con cui cominciò ad essere celebrato come martire antiariano per accreditare l'ipotesi di una specie di *damnatio memoriae* anche in campo antiariano, in tempi non lontani dalla condanna, effetto dell'accusa di



Resta da determinare la data della deposizione. Abbiamo detto che la data del 330-333 si fonda sul presupposto che ai danni di Eustazio abbia operato soprattutto Eusebio di Nicomedia, che fu richiamato dall'esilio verso il 328<sup>22</sup>. Ma l'unica fonte che presenta Eusebio in azione contro Eustazio è il racconto di Teodoreto, il cui tono favolistico è indiscutibile e la cronologia insostenibile<sup>23</sup>. Di contro è stata richiamata l'attenzione sul fatto che il concilio che depose intorno al 327 Asclepa di Gaza si riunì ad Antiochia sotto la presidenza di Eusebio di Cesarea. E' possibile ammettere un concilio in funzione antinicena ad Antiochia al tempo di Eustazio, e presieduto dal suo acerrimo nemico Eusebio di Cesarea? Si è perciò pensato che il concilio si riunì ad Antiochia proprio per mettere sotto accusa Eustazio, e con l'occasione operò anche ai danni di Asclepa, per motivi non conosciuti ma probabilmente perchè fautore di Eustazio nella comune fede nicena. A rincalzare l'ipotesi dell'assenza di Eusebio di Nicomedia nell'affare di Eustazio si può addurre un altro argomento: è stato dimostrato che una serie di canoni, che ci sono giunti come promulgati dal concilio di Antiochia del 341, va invece riportata ad un concilio che si tenne in Antiochia qualche anno prima, o quello che depose Eustazio o uno successivo di pochi mesi (cfr. *infra*). Orbene, tra i firmatari non figurano nè Eusebio di Nicomedia nè Teognide di Nicea, mentre compaiono i nomi di altri filoariani ben conosciuti (Narcisso di Neroniade, Teodoto di Laodicea, ecc.), e il nome che apre la lista è proprio quello di Eusebio di Cesarea, che pertanto va con ogni probabilità considerato presidente del concilio. Dal complesso di questi fatti<sup>24</sup> si può ricavare che Eustazio fu deposto prima del ritorno di Eusebio di Nicomedia dall'esilio, perciò intorno al 327.

Quanto ai 25 canoni promulgati dal concilio, il loro evidente intento è di precisare in maniera chiara e puntuale i rapporti fra i tre ordini ecclesiastici, vescovi preti diaconi, all'interno delle singole diocesi e soprattutto fra diocesi e diocesi<sup>25</sup>. Nel contesto del nostro argomento vanno rilevati alcuni punti: è sottolineata l'au-

immoralità. In senso tradizionale cfr. R. V. SELLERS, *Eustathius of Antioch*, Cambridge 1928, p. 53 sgg. Cfr. anche c. 13, n. 6

<sup>22</sup> Cfr. SELLERS, *op. cit.*, p. 41 sgg.; F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris 1905, p. 57; DE CLERCO, *op. cit.*, p. 294.

<sup>23</sup> Egli infatti parla della deposizione di Eustazio dopo il trasferimento di Eusebio da Nicomedia a Costantinopoli (ca. 338).

<sup>24</sup> Cfr. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften*, III, p. 170 sgg.; 216 sgg.; CHADWICK, *art. cit.*, p. 30 sgg.: questi conforta la tesi del 327 anche mediante la connessione fra le poco rispettose parole di Eustazio per Elena e il pellegrinaggio di questa ai Luoghi Santi, che con buona probabilità si fissa al 326, arguendo che la deposizione non può essere avvenuta molto dopo questa data.

<sup>25</sup> Per il testo dei canoni cfr. MANSI, III 1308 sgg.

torità del vescovo metropolitano nei confronti dei vescovi della provincia (can. 9); viene ribadita la proibizione di trasferire un vescovo da una sede all'altra (can. 21); è fatto divieto al vescovo condannato dal parere unanime dei vescovi provinciali di ricorrere ad altri vescovi (can. 15), mentre tale ricorso è demandato al metropolitano nel caso di difformità nei pareri dei vescovi provinciali (can. 14); l'ordinazione del vescovo deve avvenire con la presenza dei vescovi della provincia e del metropolitano (can. 19), mentre vescovi di altra provincia potranno intervenire solo se invitati (can. 13); è fatto divieto al vescovo di designare il successore, anche in punto di morte (can. 23). Sono interessanti soprattutto i can. 11. 12, che cercano di impedire che i vescovi preti e diaconi, condannati in sede ecclesiastica, facciano ricorso indiscriminatamente all'imperatore: la forma cortese nei confronti del monarca con cui è presentata la proibizione non nasconde l'incipiente preoccupazione, proprio da parte di vescovi che allora godevano del favore imperiale, per l'invadente sovrapposizione dell'autorità imperiale agli ordinari organismi disciplinari della chiesa. Comunque, è però chiaramente presupposta la superiore autorità dell'imperatore nei confronti dei vescovi, quale supremo giudice.

Alla deposizione di Eustazio seguì un periodo di disordini ad Antiochia, sui quali non siamo ben ragguagliati, e la stessa successione dei vescovi non è del tutto chiara. Ciò dipende dall'usuale genericità della *Vita Constantini* (III 59-62) di Eusebio, fonte pressochè unica per questi fatti. Racconta Eusebio che la cittadinanza di Antiochia si divise in due parti, compresi i militari, con tumulti e lotte; una prima lettera dell'imperatore raccomandò pronto ritorno all'ordine preannunciando l'invio di un alto funzionario; ristabilito l'ordine, l'imperatore scrisse per rallegrarsi della sopraggiunta pace, e in merito alla proposta fatta di eleggere a vescovo di Antiochia Eusebio di Cesarea. Ma l'accorto Eusebio rifiutò la sede, tanto onorifica ma anche tanto difficile, allegando le norme che vietavano il trasferimento dei vescovi; l'imperatore, che in una lettera al popolo di Antiochia aveva prospettato cautamente l'inopportunità di trasferire Eusebio di Cesarea ad Antiochia, lodò la modestia di Eusebio e raccomandò ai vescovi lì radunati di scegliere fra Giorgio e Eufronio; i suffragi furono per quest'ultimo, che fu eletto <sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Dal racconto di Eusebio risulta che Costantino scrisse varie lettere agli Antiocheni; egli ne riporta tre, che riguardano direttamente la sua posizione riguardo all'elezione alla cattedra antiochena e le lodi a lui indirizzate dall'imperatore: una indirizzata al popolo di Antiochia (c. 60); una indirizzata a lui stesso (c. 61); una indirizzata a Teodoto di Laodicea, Narcisso di Neroniade, Aezio di

Da questo racconto sembrerebbe che, dopo il rifiuto di Eusebio, Eufronio fosse stato scelto a successore di Eustazio: ma da altra fonte sappiamo che fra Eustazio ed Eufronio si collocarono gli episcopati di Paolino di Tiro ed Eulalio, solo di pochi mesi di durata<sup>27</sup>. Non è perciò agevole inquadrare esattamente i tumulti di Antiochia; qualcuno ha pensato che i tumulti più seri si sarebbero avuti solo qualche tempo dopo la deposizione di Eustazio, a causa dei contrasti per la successione che avrebbero portato alla designazione di Eusebio; altri invece — con più ragione — pensa a tumulti antecedenti alla deposizione di Eustazio, provocati dalla tensione fra niceni e ariani nella città. Proprio tali tumulti avrebbero fornito il motivo per l'azione ai danni di Eustazio, e sarebbero continuati anche dopo, perchè i partigiani di Eustazio non si sarebbero rassegnati alla sua deposizione<sup>28</sup>. Il rapido succedersi degli episcopati di Paolino ed Eulalio potrebbe aver favorito la periodica ripresa dei disordini. Comunque siano andate, in dettaglio, le cose, la deposizione di Eustazio rappresentò un grosso successo per gli antiniceni, perchè ebbe termine con lui la serie di vescovi antiocheni di tradizione asiatica e subentrò una serie di vescovi di tendenza dichiaratamente antinicena e talvolta anche accentuatamente filoariana. Gli eustaziani più accesi non si rassegnarono alla sconfitta e si separarono dalla comunione della chiesa d'Antiochia, dando vita ad una comunità scismatica<sup>29</sup> destinata ad avere vita lunga ed a provocare, dopo il 360, grave perturbamento in tutta la cristianità antiariana.

Atanasio ci ha tramandato i nomi di altri vescovi travolti dalla reazione antinicena: Eufrazione di Balanea, Cimazio di Palto, Carterio di Antarado, Ciro di Beroea, Diodoro di Tenedo, Domnionio di Sirmio, Ellanico di Tripoli, Eutropio di Adrianopoli<sup>30</sup>. Non cono-

---

Lidda e agli altri vescovi presenti ad Antiochia (c. 61). Dei due candidati proposti da Costantino, Giorgio è il solito prete ariano che qualche anno dopo sarebbe stato eletto vescovo di Laodicea; anche il cappadoce Eufronio doveva far parte del gruppo degli eusebiani: *frag.* 81 di Marcello.

<sup>27</sup> THEODOR., *HE* I 22; PHILOST., *HE* III 15; EUSEB. CAES., *CM* I 4 (p. 18); HIER., *Chron.* s. a. 328. Il racconto eusebiano è generico e sommario, privo di nomi, in ossequio al genere letterario della *VC*. Cfr. anche SOCR., *HE* I 24; SOZOM., *HE* II 19.

<sup>28</sup> Per le tesi in contrasto si veda CAVALLERA, *op. cit.*, p. 70; SELLERS, *op. cit.*, p. 44.

<sup>29</sup> THEODOR., *HE* I 22. Qui Teodoro ci informa che ad Eufronio successe sulla cattedra antiochena Flaccillo, che incontreremo a Tiro fra i capiparte degli eusebiani.

<sup>30</sup> ATHAN., *HA* 5. Per qualche dettaglio su questi nomi cfr. l'ediz. di Opitz *ad loc.*, p. 185. Di Eutropio, per altro sconosciuto, Atanasio dice che era particolarmente inviso a Basilina: poichè la donna morì nel 331, la deposizione di Eutropio deve essere avvenuta almeno un po' prima di questa data.

sciamo per quali cause specifiche siano stati deposti ed esiliati, al di là della loro ostilità per Ario e i suoi fautori: Atanasio dice solo che a danno di alcuni furono trovati pretesti, altri invece furono esiliati per volere dell'imperatore senza motivo. Per Ciro di Beroea, sulla base della notizia di Socrate a proposito di Eustazio, possiamo ipotizzare un'accusa di sabellianismo; Cimazio di Palto è accomunato con Eustazio nella *vitae infamia turpis* dagli estensori della sinodale orientale di Serdica, perciò si può arguire che anche lui sia stato accusato di immoralità<sup>31</sup>. Parecchi dei nomi dei vescovi sopra riferiti ci portano in Siria: possiamo perciò pensare che essi siano stati coinvolti in qualche modo nella caduta di Eustazio.

### 3. Atanasio e i meliziani.

Il 17 aprile del 328 morì Alessandro di Alessandria e l'8 giugno fu eletto suo successore Atanasio, il diacono che abbiamo già incontrato a Nicea, poco più (o meno) che trentenne<sup>32</sup>. Fra le due date s'inserisce la vicenda di questa elezione, sulla quale ci sono giunti resoconti di varia fonte, diversissimi fra loro. Nella lettera sinodale scritta nel 338 dai vescovi di Egitto, Tebaide, Libia e Pentapoli si parla di consenso unanime dell'episcopato e di tutto il popolo sul nome di Atanasio: l'attestazione è diretta a confutare la voce messa in giro dagli ariani che soltanto sei o sette vescovi avrebbero ordinato clandestinamente Atanasio per poi scrivere a Costantino ottenendone l'assenso<sup>33</sup>. Questa notizia di fonte ariana è ripresa non solo da Filostorgio ma anche da Sozomeno che — sempre riportandola a fonte ariana — l'amplia nel senso che i vescovi cattolici e meliziani si sarebbero accordati per procedere in comune a nominare il successore di Alessandro e a tal fine si sarebbero riuniti in numero di 54; ma sette spergiri clandestinamente avrebbero ordinato Atanasio. Sozomeno conosce un'altra versione sull'elezione di Atanasio, che

<sup>31</sup> HIL., *FH* 3, 27. Tratteremo a parte di Marcello di Ancira, che vari studiosi (Schwartz, Bardy) considerano deposto circa in questo tempo, perchè riteniamo più fondato seguire Socrate e Sozomeno, che collocano la sua deposizione dopo quella di Atanasio.

<sup>32</sup> Le date sono tramandate nel *Chronicon* che precede la raccolta delle lettere festali nella trad. siriana (*PG* XXVI 1351). Sulle condizioni agiate della famiglia cfr. le notizie raccolte da Telfer in *Paul of Constantinople*: HTR 1950, p. 68, n. 100. L'accuratezza formale delle sue prime opere (*Contra gentes*, *De incarnatione*) è prova di una buona educazione scolastica, ma non particolarmente curata, come, p. es., quella di Basilio e di Gregorio Nazianzeno. Del resto Atanasio non sembra avere avuto mai spiccata inclinazione verso la cultura e la filosofia greca.

<sup>33</sup> ATHAN., *AA* 6. Sulla sua giovane età vedi MARTIN, *op. cit.*, p. 42 sg.

riporta ad Apollinare, di tono chiaramente leggendario, imperniata sul *topos* della fuga del candidato per sottrarsi all'elezione. Sul particolare dell'assenza di Atanasio da Alessandria concorda Epifanio, che però la motiva con un incarico affidatogli da Alessandro: nonostante la designazione fatta da questo a beneficio di Atanasio, i meliziani avrebbero colto l'occasione per eleggere un certo Teona. Questi però sarebbe morto dopo tre mesi, poco prima del ritorno di Atanasio, che così poté essere eletto da una sinodo di vescovi cattolici<sup>34</sup>. E' difficile veder chiaro in questi dati così tendenziosi: forse un po' d'ordine si può fare tenendo presente che allora per la prima volta intervennero pure i vescovi di altre città egiziane all'elezione del vescovo di Alessandria; in tal senso si può accordare il consenso popolare e il numero ristretto di vescovi che procedettero all'ordinazione<sup>35</sup>. Gli unici dati certi sono che il nome di Atanasio non fu gradito ai meliziani, che cercarono in qualche modo di opporsi all'elezione; e che la designazione venne fatta da Alessandro. Egli teneva Atanasio in gran considerazione<sup>36</sup>.

E' lecito presumere che l'ostilità dei meliziani nei confronti di Atanasio derivasse dal fatto che essi lo sapevano ostile nei loro confronti: di fatto la sua elezione significò la ripresa della lotta fra cattolici e meliziani che Atanasio stesso dice essere stata composta, in ossequio ai dettati di Nicea, cinque mesi prima della morte di Alessandro<sup>37</sup>. A causa del riaccendersi di questo contrasto Atanasio non potette prestare la dovuta attenzione a quel che accadeva fuori d'Egitto: sappiamo che egli approvò la deposizione di Asclepa di Gaza<sup>38</sup>. Nel contesto della lotta antimeliziana si inserisce un episodio

<sup>34</sup> PHILOST., *HE* II 11; SOZOM., *HE* II 17; EPIPH., *Panar.* 68, 7. Anche ad ammettere la notizia dell'elezione di Teona da parte dei meliziani, il particolare dei tre mesi non concorda con le date della morte di Alessandro e della elezione di Atanasio: si dovrà perciò pensare ad un tentativo vero e proprio di contrapporre un rivale meliziano ad Atanasio. Cfr. anche MARTIN, *op. cit.*, p. 40 sgg.; H. NORDBERG, *Athanasius and the Emperor*, Helsinki 1963, p. 17.

<sup>35</sup> Si ricordi che fino allora l'elezione del vescovo di Alessandria era stata per tradizione riservata ai preti del luogo. La notizia su un accordo fra vescovi ortodossi e meliziani circa la successione di Alessandro può far pensare ad accordo di massima intervenuto al tempo della riconciliazione fra le due parti a seguito del concilio di Nicea. Dalle immediate ostilità fra Atanasio e i meliziani è chiaro che tale accordo, non sappiamo quanto precisato e vincolante, non fu rispettato.

<sup>36</sup> Questa ultima notizia deriva dalla sinodale dei vescovi egizi, presso ATHAN., *AA* 6: connessa con la giovane età di Atanasio al momento della elezione, fa pensare a designazione da parte di Alessandro.

<sup>37</sup> ATHAN., *AA* 59. Discuteremo questo dato fra breve: cfr. c. 5, 4.

<sup>38</sup> La notizia è nella sinodale orientale di Serdica (HIL., *FH* 3, 13); il fatto che Atanasio, sempre pronto a ribattere le accuse che gli venivano mosse, non ne abbia mai trattato, fa capire che si trattava di cosa autentica. La notizia deve essere intesa nel senso che Atanasio sottoscrisse la lettera sinodale con cui i vescovi che avevano deposto Asclepa comunicavano agli altri vescovi della

che successivamente sarebbe stato riproposto ai danni di Atanasio. Questi inviò un prete di nome Macario a indagare su un certo Ischira che in un villaggio della Mareotide s'atteggiava a prete. L'incontro fra i due non fu pacifico: Macario avrebbe rovesciato la tavola e infranto il calice col quale Ischira celebrava: un sacrilegio, perciò, anche se Ischira fosse stato un prete eretico. Contro questa presentazione dei fatti Atanasio e i suoi opposero duplice linea di difesa: una, senza entrare in merito all'effettivo svolgimento dei fatti, risolveva la questione più a monte, insistendo sul fatto che Ischira non era prete; nè cattolico nè meliziano, egli era stato ordinato da Coluto (cfr. c. 2 n. 21), perciò in maniera non valida: se Ischira non era prete, egli non poteva celebrare — tanto più che lo scontro con Macario si era avuto non di domenica — e allora il calice non poteva essere consacrato, così come non era chiesa quella dove si trovava il falso prete: ci sono tanti calici in una casa; e se se ne rompe uno, non si compie azione sacrilega. L'altra linea di difesa entrava nel merito della questione e negava, *sic et simpliciter*, che si fosse esercitata violenza ai danni di Ischira: egli giaceva malato al momento dell'incontro ed era stato ammonito, tramite suo padre, a non perseverare nel suo modo di fare. Di contro, quello era andato dai meliziani e si era fatto strumento della loro propaganda contro Atanasio. A suo tempo Atanasio potrà addirittura produrre una dichiarazione in questo senso di Ischira, che addossa tutta la responsabilità della calunnia sui meliziani<sup>39</sup>. Questa seconda linea sembra un po' forzata e capziosa<sup>40</sup>: è più che probabile che il diverbio fra Macario e Ischira ci sia stato. Il punto centrale della questione era la validità della celebrazione di Ischira; e qui Atanasio forse non era in torto nel negarla. L'episodio comunque si prestava ad essere propagandato contro di lui, tanto più che non mancano elementi che danno a vedere la violenza dell'azione da lui intrapresa contro i meliziani. Già nella seconda lettera festale (Pasqua 330) gli scismatici cominciano ad essere presi di mira, e così nelle successive: Atanasio li accusò addirittura di voler innovare rispetto alla fede fis-

---

cristianità la condanna: di qui risulta che non si può interporre troppo spazio fra la condanna di Asclepa e l'elezione di Atanasio; perciò penso che la deposizione sia avvenuta piuttosto nel 327 che nel 326, come sostengono gli studiosi che collocano il concilio di Serdica nel 342 (cfr. c. 7, n. 12).

<sup>39</sup> Della questione si tratta ampiamente e ripetutamente nei documenti che Atanasio adduce a AA 11.12.63.64.74 (sinodale dei vescovi egiziani del 338 e documenti relativi al concilio di Tiro).

<sup>40</sup> Il fatto che lo stesso Ischira, che peraltro fu costretto a fare questa dichiarazione, nega la rottura del calice e il rovesciamento della mensa sacra (AA 64) può esser inteso nel senso che, non essendo Ischira un prete regolarmente eletto, il calice non era sacro e la mensa non era consacrata.

sata a Nicea, un'accusa di eresia che non poteva avere gran fondamento <sup>41</sup>.

Dal canto loro i meliziani, ora guidati — morto Melizio — da Giovanni Arkaph, cercarono di contrattaccare rivolgendosi all'imperatore. Si recarono a Nicomedia Isione di Athribis, Eudemone di Tanis e Callinico di Pelusio <sup>42</sup> e accusarono Atanasio della violenza a danno di Ischira, di aver dato denaro al funzionario imperiale Filoumeno e di aver imposto una tassa ad Alessandria sulle vesti di lino. Atanasio, che in seguito accusò gli avversari di agire già da questo momento sotto istigazione di Eusebio di Nicomedia <sup>43</sup>, si difese prima per mezzo dei preti alessandrini Api e Macario che si trovavano a Nicomedia, e poi di persona convocato alla residenza imperiale di Psammathia, vicino Nicomedia, da Costantino. Il primo scontro si concluse a pieno favore di Atanasio che tornò trionfatore ad Alessandria (332), accompagnato da una lettera di Costantino che biasimava i calunniatori ed elogiava con calore il vescovo: mi son convinto — dice l'imperatore — che egli è un uomo di Dio <sup>44</sup>.

Il secondo scontro fu più spettacolare del primo e ricco di colpi di scena: questa volta fu riproposto il caso di Ischira ma l'accusa fondamentale fu ben più grave: Atanasio avrebbe fatto uccidere il vescovo meliziano Arsenio di Hypselis. Ad accreditare l'accusa i meliziani portavano in giro una mano tronca, affermando appunto che era di Arsenio. Di fronte a reato così grave Costantino invitò il suo fratellastro, il *ensor* Dalmazio, che stava ad Antiochia, a fare una inchiesta, e Atanasio fu invitato a preparare la sua difesa. E Atanasio si difese egregiamente: i suoi, mandati alla ricerca di indizi, trovarono Arsenio nascosto in un monastero della Tebaide, e successivamente a Tiro, dove quello, scoperto una prima volta, aveva cercato più sicuro rifugio: convocato di fronte al vescovo Paolo di Tiro <sup>45</sup>, Arsenio fu riconosciuto. In questa occasione Atanasio riuscì a procurarsi la dichiarazione di Ischira cui abbiamo accennato sopra,

<sup>41</sup> Nella festale del 330 il riferimento agli eretici è generico (PG XXVI 1370); manca in quella del 331 (PG XXVI 1419; erroneamente numerata come XIV); è molto esplicito nella festale del 332 (PG XXVI 1382); per l'accusa di tramare ai danni del dogma niceno cfr. Sozom., HE II 22. Ma noi sappiamo che i meliziani erano molto attaccati all'ortodossia.

<sup>42</sup> I nomi risultano da ATHAN., AA 60; le sedi risultano dall'elenco del clero meliziano riportato in AA 71. Nella festale del 332 (PG XXVI 1379) Atanasio ai tre aggiunge un certo Hierakammon. Su questo episodio cfr. anche Sozom., HE II 22.

<sup>43</sup> ATHAN., AA 59, seguito da SOCR., HE I 27; SOZOM., HE II 21.22. A noi la collusione fra ariani e meliziani consta con sicurezza soltanto al tempo del concilio di Tiro.

<sup>44</sup> ATHAN., AA 61.62. Da Psammathia Atanasio scrisse la lettera festale del 332 (PG XXVI 1379).

<sup>45</sup> Il personaggio è altrimenti sconosciuto e non è da confondere con Paolino di Tiro che a quest'epoca era già morto dopo essere passato da Tiro ad Antiochia.

la lettera del prete meliziano Pinnes che informa Giovanni Arkaph della scoperta di Arsenio nel monastero della Tebaide e anche una dichiarazione di Arsenio di adesione a lui, Atanasio, e di sconfessione dei meliziani<sup>46</sup>. Con un simile apparato di fatti e testimonianze il trionfo di Atanasio sui suoi nemici fu schiacciante: la lettera di lode e di rallegramenti che gli inviò Costantino minacciava ai suoi nemici un giudizio non secondo le leggi ecclesiastiche bensì secondo le leggi civili. Giovanni Arkaph fu così costretto a riconciliarsi con Atanasio, nè Costantino, che lo fece venire a Nicomedia, infierì ulteriormente su di lui (333/334)<sup>47</sup>.

Ma ormai la questione meliziana interferiva con quella di Ario che Costantino voleva a tutti i costi riammesso nella comunità alessandrina, pur mantenendo valida la condanna della sua dottrina, accontentandosi di una generica ritrattazione: si avvicinava il trentesimo anniversario del suo regno ed egli lo voleva celebrare degnamente con la pacificazione completa della chiesa. Già da tempo erano state fatte pressioni su Atanasio perchè riammettesse Ario nella chiesa di Alessandria, ma senza esito. D'altra parte, pur avendo avuto finora ragione dei suoi avversari, Atanasio si trovava pur sempre al centro dei contrasti e delle lotte che travagliavano le chiese d'Egitto e Libia: Eusebio di Nicomedia non avrà mancato di far presente tutto ciò a Costantino. In tal modo l'imperatore aveva ormai maturato la convinzione che Atanasio era l'unico ostacolo che si frapponeva alla soluzione della questione ariana e anche meliziana.<sup>48</sup> D'altra parte, data l'importanza della sede alessandrina e il carattere del suo titolare, soltanto un concilio di ampie proporzioni avrebbe potuto risolvere il caso. Già nel 334 Costantino era giunto a questa conclusione; e Atanasio, proprio l'indomani del suo trionfo sui meliziani, era stato convocato ad un concilio che si doveva tenere a Cesarea di Palestina. Il luogo scelto per il concilio, sede di Eusebio, fu sufficiente a far comprendere ad Atanasio che

<sup>46</sup> Tutti questi documenti, cui è aggiunta anche una lettera di rallegramenti e di solidarietà da parte di Alessandro di Tessalonica, sono riportati da Atanasio in AA 63-69. Cfr. anche SOZOM., HE II 23; SOCR., HE I 29. Come risultò poi al concilio di Tiro (SOZOM., HE II 25), il vescovo Plusiano per ordine di Atanasio aveva fatto battere Arsenio e lo aveva fatto rinchiudere in una cella. Quello era fuggito e si era nascosto. La sua sparizione aveva fatto sorgere la diceria che Atanasio lo avesse fatto uccidere e Giovanni Arkaph aveva colto l'occasione per metter su l'accusa di omicidio. L'accusa fu mantenuta dai meliziani anche quando si accorsero che il malcapitato era ancora vivo; perciò lo fecero nascondere nel monastero dove gli investigatori atanasiani lo trovarono; di qui fuga a Tiro e nuova cattura: per la ricostruzione dei fatti cfr. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften*, III, p. 197 sgg.

<sup>47</sup> ATHAN., AA 68. 70.

<sup>48</sup> Sulle pressioni di Costantino su Atanasio per riammettere Ario ad Alessandria, si veda ATHAN., AA 59: torneremo su questo testo.



ormai si addensava contro di lui la tempesta: cercò di stornarla almeno momentaneamente rifiutando di presentarsi, sì che il concilio fu annullato<sup>49</sup>.

Altro chiaro segno della mutata disposizione dell'imperatore verso Atanasio fu la nomina di Filagrio a prefetto di Egitto nel 334: si trattava di un uomo molto energico, tale da non lasciarsi intimorire dalla potenza dell'*establishment* atanasiano<sup>50</sup>. Nella lettera festale del 334 per la prima volta Atanasio accenna al pericolo ariano insieme con quello meliziano: in riferimenti ai fatti di Pasqua, mentre ripete contro i meliziani la solita accusa di dividere la veste di Cristo, accusa gli ariani di uccidere il Logos<sup>51</sup>: il contrasto viene subito impostato su quel piano dottrinale che gli eusebiani cercavano di non portare allo scoperto. Nell'imminenza del prossimo scontro, la pressione di Atanasio sui meliziani si fece più forte: una lettera di un meliziano, datata al marzo del 335, descrive una serie di atti di violenza operati dal vescovo di Alessandria a danno di vescovi e preti scismatici. Già il grande concilio era stato convocato a Tiro per l'estate del 335<sup>52</sup>.

#### 4. Costantino e Ario.

Una serie di documenti c'informa sui rapporti che si erano frattanto andati svolgendo fra Costantino e Ario dal 328 ca. fino al 334. Sono documenti fra loro connessi, la cui interpretazione e sistemazione ha dato adito a controversie fra gli studiosi: per tale motivo li prendiamo qui in considerazione globalmente.

Per chiarezza cominciamo con passare in rassegna questa documentazione. a) *Socrate* (I 14) tramanda una lettera di Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea indirizzata ad un concilio altrimenti

<sup>49</sup> Atanasio non fa parola di questa convocazione. Vi accennano la sinodale orientale di Serdica (*apud* HIL., *FH* 3,7), il *Chronicon* festale (*PG* XXVI 1352), *Sozom.*, *HE* II 25, *Theodor.*, *HE* I 28, e di qui si ricava che il concilio era stato convocato per l'anno precedente il concilio di Tiro. Eusebio di Cesarea dovette rimanere molto deluso per il mancato svolgimento del concilio nella sua città se in una loro lettera (*ATHAN.*, *AA* 77) i vescovi egiziani convenuti a Tiro nel 335 lamentano che Eusebio è diventato loro nemico dall'anno precedente. Su una lettera del 19 marzo 334 che ci informa della convocazione di un tal Aurelio Pageus, amministratore di un monastero, certo un meliziano, a Cesarea nel 334 cfr. il n. 1913 della raccolta di H. IDRIS BELL, *Jews and Christians in Egypt*, Oxford 1924.

<sup>50</sup> Ovviamente Atanasio ne dà un apprezzamento molto sfavorevole: *AA* 72.

<sup>51</sup> *PG* XXVI 1386. I meliziani, in quanto scismatici, dividono la veste di Cristo, cioè la chiesa (= *PG* XXVI 1382); ma gli ariani addirittura uccidono il Logos, in quanto ne negano la divinità, secondo Atanasio.

<sup>52</sup> Cfr. il n. 1914 della raccolta di Idris Bell.

sconosciuto: i due lamentano di essere stati condannati non per aver rifiutato l'*homoousion* ma per non aver voluto sottoscrivere la condanna di Ario convinti che neppure lui meritava la condanna. Si dichiarano disposti a venire per dare spiegazioni e chiedono di essere richiamati dall'esilio, dato che Ario stesso è stato di lì richiamato e disculpato. Pregano di intercedere in tal senso presso l'imperatore. Da questo documento Socrate ha inferito che al momento in cui i due scrivevano questa lettera dall'esilio, Ario era stato già richiamato, anche se non aveva avuto ancora il permesso di rientrare in Alessandria<sup>53</sup>. b) *Lettera* di Costantino ad un vescovo di nome Alessandro, che Gelasio di Cizico, che riporta la lettera (III 15), identifica con Alessandro di Alessandria. L'imperatore afferma di aver chiamato a sè Ario e il suo fedele compagno Euzoio e di aver discusso con loro, alla presenza di più persone, su questioni di fede: invita perciò Alessandro ad accogliere i due e, se constaterà il loro accordo con la fede di Nicea, a riconciliarsi con loro<sup>54</sup>. c) *Atanasio* (AA 59) dichiara che Eusebio di Nicomedia lo aveva pregato di riammettere gli ariani ad Alessandria, e successivamente gli aveva scritto in tal senso Costantino. Di lui riporta parte di una lettera ove l'imperatore gli ordina di riammettere quelli che lo chiedono, sotto pena di gravi sanzioni. Atanasio riferisce questi fatti come anteriori alle insidie che gli avevano teso i meliziani, a prova della collusione, già allora in atto, fra ariani e meliziani. Ma la lettera è del 333<sup>55</sup>.

d) *Lettera* di Ario a Costantino. Non ci è giunta direttamente ma se ne ricostruisce il senso dalla lunga lettera di risposta di Costantino. Ario rilevava la forza del suo partito: siamo una moltitudine; tutta la Libia è dalla parte nostra. Se il vescovo di Alessandria persiste nell'atteggiamento negativo nei nostri confronti, ci si dia la possibilità di celebrare il nostro culto in maniera legittima; ci si dia la facoltà di mantenere ciò di cui siamo entrati in possesso, oppure sarà come vogliamo noi<sup>56</sup>. Nella lettera Ario trattava anche

<sup>53</sup> Eusebio e Teognide specificano di aver sottoscritto la formula nicena, ma di non aver voluto sottoscrivere la condanna di Ario: è un particolare che non risulta dalle altre fonti, le quali spiegano in modo diverso la deposizione e l'esilio dei due vescovi. La lettera è riportata da OPITZ, *Urkunden*, p. 65. Cfr. quanto abbiamo rilevato circa questi fatti a c. 4, 3.

<sup>54</sup> Gelasio dice di riportare soltanto alcuni passi della lettera. Essa è riprodotta in OPITZ, *Urkunden*, p. 66.

<sup>55</sup> Atanasio dice che la lettera gli fu recapitata dai *palatini* Sinclezio e Gaudenzio, che recapitarono anche ad Alessandria il doc. e, sicuramente datato al 333.

<sup>56</sup> Schwartz (*Gesammelte Schriften* III, p. 241) interpreta questa espressione di Ario come minaccia di costituire una chiesa separata e creare così uno scisma.

di dottrina: affermava che era della stessa essenza di Dio il Logos senza inizio e senza fine, ma d'altra parte sosteneva che era ipotasi estranea (*ξένην*) rispetto al Padre, essenza di nuova creazione (*νεογενῆ καὶ νεόκτιστον*), sì che riduceva il Figlio a figlio d'adozione (*θέσεως*).<sup>57</sup> e) *Lettera* di Costantino ad Ario. E' la risposta alla precedente, tramandataci da Gelasio di Cizico (III 19). E' una lettera lunga e di tono molto vario, ironico scommatico patetico<sup>58</sup>. Ario viene ripreso, più volte violentemente attaccato per la sua presunzione e per la sua doppiezza; è definito immagine ed effigie del diavolo. L'imperatore condanna la sua dottrina insistendo sulla dottrina nicena dell'unità di essenza fra il Padre e il Figlio (*οὐσίαν μίαν*); gli rimprovera di aver evitato fino allora un chiarimento dottrinale veramente valido, sì che non si deve lamentare se nessuno lo vuole accogliere; lo accusa apertamente di presentarsi mite e mansueto e di ingannare molti con le sue cattive arti. Ma alla fine, dopo la lunga serie di rimproveri e di insulti, il tono dell'imperatore si fa più mite: Ario viene invitato a dar prova della sua buona fede e perciò a presentarsi all'imperatore in persona, uomo di Dio, che ne scruterà le disposizioni d'animo e cercherà di guarirlo dal morbo che lo affligge. La lettera fu scritta nel 333<sup>59</sup>. f) *Editto* contro Ario. Si rinnova la condanna della dottrina di Ario e si comanda di distruggere i suoi scritti, come sono stati distrutti i libri di Porfirio, il nemico della religione cristiana; e porfiriani saranno chiamati Ario e i suoi. Anche questo editto, tramandatoci da varie fonti, fu pubblicato nel 333<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Bardy (*Fragments attribués à Arius*: RHE 1930, p. 258) trova difficoltà ad inserire nella trama della dottrina di Ario l'affermazione di un Logos senza inizio e senza fine, dato che Ario ha sempre affermato, e anche in questo testo, la posteriorità del Figlio rispetto al Padre: egli pensa o a concessione puramente formale da parte di Ario per ingraziarsi Costantino ovvero a fraintendimento di Costantino nel riportare il pensiero di Ario. Io invece credo che l'espressione di Ario si inserisca bene nel complesso della sua dottrina, se riferita non al Logos Figlio (= Cristo preesistente), non coeterno col Padre e generato/creato in funzione della creazione del mondo, ma piuttosto al logos proprio del Padre, immanente in lui e perciò con lui coeterno. Abbiamo visto (c. 3, 1) con quanta cura gli ariani distinguessero un logos dall'altro.

<sup>58</sup> E' riportata da OPITZ, *Urkunden*, p. 69 sgg. Come esempio di ironica invettiva a spese di Ario, si veda (p. 69) il gioco di parole Ario/Ares e il ricordo dell'unione di Ares con Afrodite, dove Opitz vede la possibilità di un'allusione « auf den Verkehr mit Weibern, den Arius pfliegte ». Più giù (p. 71) Costantino applica contro Ario un passo degli *Oracula Sibyllina* (III 323 sgg.): cfr. OPITZ *ad loc.*

<sup>59</sup> Ciò risulta dalla menzione della eparchia di Paterio in Egitto: cfr. OPITZ, *Urkunden*, p. 75.

<sup>60</sup> Vedine il testo in OPITZ, *Urkunden*, p. 66. Fra le fonti che l'hanno tramandato, anche in traduzioni latina e orientali, ci sono SOCR. *HE I* 9; GELAS., II 36.

g) *Lettera* di Costantino ad Ario. L'imperatore si meraviglia che Ario, invitato da lui, non sia venuto; rinnova perciò l'invito e gli dà facoltà di viaggiare a spese pubbliche, promettendogli il ritorno in patria. Questo testo, che ci è stato tramandato da Socrate (I 25), non contiene elementi utili alla datazione. h) *Lettera* di Ario e Euzoio a Costantino. Contiene una professione di fede, di tono piuttosto generico: viene evitata la terminologia distintiva del credo niceno e Cristo viene definito Dio Logos, Figlio unigenito, generato (γεννημένον) dal Padre prima di tutti i tempi. Abbiamo a suo tempo chiarito come Ario interpretasse *generare* = *creare*, non avesse difficoltà a definire Cristo Dio e Figlio unigenito e parlasse di generazione prima dei tempi distinguendola però dalla generazione *ab aeterno*. Perciò questa breve professione di fede, pur formalmente ortodossa nella sua genericità, non implica da parte di Ario nè adesione ai punti distintivi del credo niceno e neppure ritrattazione della sua dottrina nella forma con cui l'aveva presentata nella professione di fede ad Alessandro. La lettera si chiude con la preghiera all'imperatore perchè, eliminate le discussioni superflue, gli scriventi possano essere ricongiunti alla chiesa. Neppure questo testo, anch'esso tramandato da Socrate (I 26), contiene elementi utili per la datazione<sup>61</sup>.

Schwartz<sup>62</sup> ha ricostruito l'iter dei rapporti Costantino/Ario prendendo come punto di riferimento il doc. a) da cui ha dedotto, come già Socrate, che al momento in cui Eusebio e Teognide scrivevano dall'esilio, un concilio aveva già richiamato Ario. Poichè sappiamo che i due tornarono dall'esilio intorno al 328, il richiamo di Ario deve essere fissato ancora prima. E questo concilio, per poter modificare le deliberazioni prese dal grande concilio di Nicea, non deve essere stato uno dei soliti piccoli concili locali, ma un grande concilio. Per poter individuare questo grande concilio di cui non parla apertamente alcuna fonte, Schwartz ha preso in considerazione un passo di Eusebio di Cesarea (VC III 23): dopo il concilio di Nicea tutta la cristianità è in pace ad eccezione però dell'Egitto turbato ancora dalla discordia. Allora l'imperatore convoca ancora (δεύτερον) i padri, di nuovo (πάλιν) fa opera di mediazione fra loro e di nuovo li colma di doni. Egli fa conoscere per lettera le sue decisioni, che confermavano le deliberazioni del precedente concilio, invitando i presenti a conservare la pace. Si tratta di un testo

<sup>61</sup> Il testo di questo documento, come anche del precedente, è riprodotto in OPITZ, *Urkunden*, p. 63 sg.

<sup>62</sup> *Gesammelte Schriften* III, p. 201 sgg. La ricostruzione di Schwartz è stata seguita, fra gli altri, anche da Opitz nell'ordinamento cronologico dei documenti della controversia ariana in *Zeitfolge*, p. 154 sgg.

generico: per dargli fisionomia più precisa Schwartz l'ha collegato con un passo di Atanasio (AA 59): il concilio di Nicea, che ha condannato gli ariani, ha riammesso sotto condizione i meliziani, e per il momento non è necessario dirne la causa<sup>63</sup>; 5 mesi dopo Alessandro è morto. Ma noi sappiamo che il concilio di Nicea è terminato nel 325 mentre Alessandro è morto nel 328, dopo molto più di 5 mesi. Su questi elementi Schwartz ha ipotizzato una seconda solenne sessione del concilio di Nicea, riconvocato da Costantino nel 327 per mettere fine alle discordie che ancora dilaniavano l'Egitto: questa nuova sessione, letta la generica professione di fede contenuta nel doc. *h*, inviata da Ario sulla base della richiesta formulata dall'imperatore nel doc. *g*, avrebbe riabilitato Ario. Stabiliti questi punti, gli altri testi non presentano difficoltà. Ecco sintetizzata la ricostruzione dei fatti secondo Schwartz: Costantino, dopo un primo invito rimasto senza esito, invita di nuovo Ario a venire da lui, presentandogli la possibilità di un rientro in patria (doc. *g*; anno 327); Ario risponde con la professione di fede del doc. *h* (327); il secondo concilio di Nicea (327) in qualche modo riabilita Ario<sup>64</sup>; proteste di Eusebio e di Teognide, che vengono anch'essi richiamati (doc. *a*; anno 328). Costantino scrive ad Alessandro pregandolo di riammettere Ario ed Euzoio ad Alessandria, dopo averne verificato l'adesione al credo niceno (doc. *b*; anno 328); Alessandro muore prima di aver risposto. Eletto Atanasio, Costantino non rinnova subito le pressioni a favore di Ario; se ne incarica Eusebio di Nicomedia; Costantino torna alla carica solo nel 333 (doc. *c*), ma senza esito. Stanco di essere tenuto in posizione ambigua, riabilitato ma impedito di rientrare in Alessandria, Ario scrive risentito a Costantino (doc. *d*; anno 332/33 ca.), provocando una reazione violenta da parte dell'imperatore: editto del 333 (doc. *f*) e lettera dello stesso anno (doc. *e*). Ma la lettera lasciava aperto lo spiraglio per la riconciliazione: Schwartz (p. 257) ipotizza che Ario abbia mandato a Costantino o la stessa professione di fede del doc. *h* o una similare, che permetteranno a Costantino di presentare Ario come degno di essere riammesso nella chiesa.

Bardy ha criticato a fondo questa ricostruzione di Schwartz prendendo di mira il suo punto più debole, la seconda sessione del concilio di Nicea, sconosciuta agli storici antichi<sup>65</sup>. Egli ritiene che

<sup>63</sup> E cioè, sotto pressione dell'imperatore.

<sup>64</sup> Mantenendo però valida la condanna alla dottrina ariana radicale sanzionata nel concilio del 325: SCHWARTZ, p. 208. 244. Si tenga presente che Schwartz propende a credere che Ario non sia stato mandato in esilio in Illiria, ma trattenuto in domicilio coatto a Nicomedia: cfr. c. 4, nn. 29 e 31.

<sup>65</sup> *Sur la réiteration du concile de Nicée* (327): RechSR 1933, p. 430 sgg.

il passo di Eusebio possa essere più plausibilmente spiegato in riferimento ai soli meliziani e ad una convocazione di Costantino a Nicomedia rivolta solo a personaggi implicati in quella questione. Quanto al dato atanasiano, Bardy ritiene che i cinque mesi intercorsi fra la riconciliazione coi meliziani e la morte di Alessandro vadano riportati non al concilio di Nicea ma al momento effettivo in cui in Egitto le decisioni di quel concilio circa i meliziani divennero operanti a seguito di negoziati fra le due parti e perciò dopo un certo tempo dalla chiusura del concilio. La ricostruzione dei fatti che egli propone è molto più lineare di quella di Schwartz: nessuna riabilitazione di Arió poco dopo la condanna e conferma di questa con i doc. *f* e *e*. Solo successivamente, nell'imminenza del concilio di Tiro, Costantino avrebbe mutato atteggiamento verso Ario: di qui l'invito (doc. *g*) e la professione di Ario (doc. *h*)<sup>66</sup>. Il punto debole di questa presentazione dei rapporti Costantino/Ario sta nel fatto che essa non tiene conto del doc. *a* e modifica il senso del doc. *b*: infatti a proposito di quest'ultimo Bardy deve postulare un errore di Gelasio nell'identificare col vescovo di Alessandria il destinatario della lettera di Costantino; egli propone di identificarlo con Alessandro di Costantinopoli, riportando la lettera al 335, cioè al momento della riabilitazione di Ario da parte del concilio di Gerusalemme. E a tal proposito non si può escludere che allora Paolo era già succeduto ad Alessandro sul soglio di Costantinopoli<sup>67</sup>. Quanto alla lettera di Eusebio e Teognide, Bardy non ne può dare spiegazione compatibile con la sua ricostruzione e tende a dar credito a vari studiosi che l'hanno considerata apocrifa<sup>68</sup>.

Queste evidenti carenze rendono impossibile l'assenso alla tesi Bardy e spingono invece verso una ricostruzione dei fatti più vicina a quella presentata da Schwartz: condivido in parte le obiezioni avanzate contro il presunto secondo solenne concilio (o seconda sessione del concilio) di Nicea; ma sono convinto che l'abbandono di questa ipotesi non comprometta affatto tutto il complesso della presentazione dei fatti. L'errore di Schwartz è consistito soltanto nell'aver presupposto che per modificare i provvedimenti contro Ario decretati dal concilio di Nicea fosse necessaria l'autorità di un concilio di analoga importanza. Ben sappiamo quanto fosse autocratico il comportamento di Costantino nei confronti del clero cristiano: una

<sup>66</sup> La presentazione dei fatti proposta da Bardy riprende quella consueta prima e dopo la rivoluzionaria ipotesi di Schwartz (Duchesne, Gwatkin, ecc.).

<sup>67</sup> Cfr. *infra* n. 104.

<sup>68</sup> Cfr. p. 448, n. 57 con le indicazioni di questi studiosi: Tillemont, Duchesne, Loofs, Gwatkin, ecc. In FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise* III, p. 105, n. 1 Bardy tende a considerare l'invito di Costantino ad Atanasio a riammettere

volta maturata la convinzione dell'opportunità del ritorno di Ario dall'esilio e della sua riabilitazione, gli è bastato l'assenso di un piccolo concilio locale, riunito probabilmente nella stessa Nicea<sup>69</sup>, se non a Nicomedia, per rendere esecutiva la sua volontà. Tanto più che — come osserva giustamente Schwartz — bisogna distin-

---

nella chiesa coloro che desiderano entrarvi (doc. c) come avente per oggetto non gli ariani, come li afferma Atanasio, bensì i meliziani. Come si vede, la ricostruzione dei fatti proposta da Bardy sacrifica troppi dati per essere considerata attendibile. E si tenga presente che i sospetti circa l'autenticità della lettera di Eusebio e Teognide, anche se prendono spunto da qualche elemento interno (cfr. n. 53), sostanzialmente sono motivati dall'impossibilità di far quadrare questo testo con la ricostruzione vulgata dei rapporti Costantino/Ario: in effetti, non si vede nessuna valida ragione per cui il documento dovrebbe essere considerato falso, un falso che non si capisce per quale motivo sarebbe stato fatto. Si aggiunga anche che la situazione di Ario quale risulta dalla lettera costantiniana del 333 (doc. d e e) mal si adatta ad un esiliato nella lontana Illiria. Proprio per questa considerazione Bardy nel 1930 (RHE 1930, p. 257) affermò che già nel 333 Ario doveva essere stato richiamato dall'esilio. Successivamente però (RechSR, 1933, p. 444), in considerazione dell'editto antiariano del 333, è stato dell'avviso che a questa data non si può ancora parlare di richiamo di Ario dall'esilio, senza far parola dei motivi che precedentemente lo avevano convinto in altro senso. Agli argomenti proposti da Schwartz (e confutati da Bardy) ne sono stati aggiunti successivamente altri a dimostrare la reiterazione del concilio di Nicea nel 327 [per una recente messa a punto, si vedano Szymusiak in SC 56, p. 169 sgg. e PIGANIOL, *L'empire chrétien*<sup>2</sup>, Paris 1972, p. 45]: 1) in un passo della lettera di Giulio di Roma indirizzata nel 341 agli orientali è detto (*apud* ATHAN., AA 22): « Per questo i vescovi che si sono riuniti nel grande concilio di Nicea sono stati d'accordo non senza il volere di Dio che in un successivo concilio fossero riesaminate le decisioni del concilio precedente, ecc. »: questa espressione è stata interpretata come allusiva alla ripetizione del concilio di Nicea. 2) Girolamo in *Adv. Lucif.* 19-20 parla di otto vescovi ariani *recepti* al concilio di Nicea e fa i nomi di Eusebio di Nicomedia, Teognide di Nicea ed Eusebio di Cesarea, cui aggiunge come *suscepti* ugualmente dopo aver sottoscritto l'*homoousion*, Ario e i suoi fedeli Euzoio e Achilla. Anche questo passo fa pensare alla riabilitazione di Ario al (secondo) concilio di Nicea, dato che nel primo egli fu condannato. 3) Gelasio (III 15) nell'enumerare gli anni di episcopato di Alessandro di Alessandria, ne enumera tre e mezzo in relazione col concilio di Nicea: poichè sappiamo che il primo concilio durò all'incirca tre mesi, anche questo dato fa pensare alla fusione fra il primo e il secondo concilio. Si risponde: 1) il passo di Giulio senza ombra di dubbio va riferito al can. 5 di Nicea che permetteva di riesaminare in un concilio provinciale decisioni prese a livello locale in prima istanza. 2) Il passo di Girolamo è confuso: esso ha tutta l'aria di riferirsi al concilio niceno del 325, al quale soltanto può convenire il riferimento ad Eusebio di Cesarea; e lo stesso dicasi della menzione di Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea, che effettivamente sottoscrissero l'*homoousion* nel 325. Quanto ad Ario, è assurdo pensare che la sua riammissione sia stata condizionata da questa sottoscrizione, che egli mai volle apporre: perciò qui il dato geronimiano è senz'altro errato. La mia impressione è che Girolamo, allorchè scrisse l'*Adversus Luciferianos*, aveva una informazione soltanto approssimativa circa lo svolgimento del concilio di Nicea e la riammissione di Ario, ed ha perciò fatto confusione, riportando al 325 la riabilitazione di Ario del 335. 3) Il dato di Gelasio è di difficile valutazione, perchè ne ignoriamo la fonte e perciò la consistenza [cfr. Loeschcke-Heinemann in apparato *ad loc.*]: comunque esso è armonizzabile con la ricostruzione dei fatti che proponiamo qui sotto: cfr. n. 69.

guere fra la dottrina di Ario e il suo caso personale: anche richiamato e riabilitato Ario a seguito di una generica ritrattazione, la condanna nicena restava sempre e più che mai operante contro la dottrina (cfr. n. 64); e proprio per tal motivo — trattandosi di regolare soltanto un caso di persona — l'imperatore non ravvisava alcuna necessità di scomodare un concilio di larghe proporzioni: teniamo presente che la dottrina ariana radicale continuerà ad essere condannata anche dopo la solenne riabilitazione di Ario nel 335<sup>70</sup>. Vorrei aggiungere che questa ipotesi di una riabilitazione di Ario in tono minore, quasi alla chetichella, mi sembra trovar conferma nello scambio epistolare Costantino/Ario dei doc. *d* e *e*: di qui emerge proprio la situazione ambigua di Ario, che non è più quella di un esiliato nella lontana Illiria ma neppure quella di un condannato riabilitato successivamente a tutti gli effetti. E nel doc. *b* Costantino prega, sì, Alessandro di accogliere Ario ma solo dopo aver constatato la sua retta fede<sup>71</sup>. Questo complesso di fatti difficilmente si accorda con una riabilitazione di Ario ad opera di un grande concilio, e fa invece pensare ad un *motu proprio* di Costantino, avallato dall'autorità di qualche vescovo ma che Costantino stesso ritiene necessario sottoporre alla approvazione del vescovo di Alessandria, almeno in un primo tempo<sup>72</sup>. Rispetto a Schwartz ritengo anche più conveniente collocare il doc. *g* immediatamente dopo il doc. *e* e non anticiparlo prima del richiamo di Ario dall'esilio: infatti la sorpresa di Costantino per il mancato arrivo di

<sup>69</sup> Ammettendo che questo piccolo concilio si sia tenuto a Nicea, si spiega il dato di Gelasio (cfr. n. 68), che fissando a tre anni e mezzo la durata del concilio di Nicea avrebbe fuso insieme i due concili e il tempo intercorso fra essi, e ci si tiene ancor più vicini alla tesi di Schwartz.

<sup>70</sup> L'amnistia concessa nel 321 da Costantino ad alcuni capi donatisti che erano stati esiliati rappresenta un significativo precedente nell'applicazione di questa politica religiosa tendente a non inferire sulle persone dopo che la questione era stata risolta (o si credeva che lo fosse stata) quanto alla sostanza della controversia. Se si accetta questa ipotesi di un concilio di piccole proporzioni come artefice del ritorno di Ario dall'esilio e della sua riabilitazione, il silenzio delle fonti su di esso non meraviglia: si pensi al silenzio sul concilio di Antiochia del 324/325, che certo dovette essere più importante. E anche il ritorno (indiscutibile) di Eusebio e Teognide dovrà essere stato avallato dalla autorità di un concilio, dato che i due furono anche ripristinati nelle sedi d'origine: eppure neanche di esso abbiano notizia, proprio perchè si deve essere trattato di una piccola riunione di vescovi vicini a Nicomedia.

<sup>71</sup> Alessandro e Atanasio non avrebbero potuto rifiutare la riammissione di Ario nella chiesa di Alessandria se la riabilitazione fosse stata sanzionata da un grande concilio: in questo caso Costantino sarebbe stato ben altrimenti drastico nella sua richiesta.

<sup>72</sup> La richiesta fu fatta in tono più deciso ad Atanasio perchè la cosa si protraeva troppo in lungo e i rapporti dell'imperatore con Atanasio cominciavano a deteriorarsi anche per i riflessi della lotta con i meliziani, che teneva in subbuglio le chiese d'Egitto.



Ario si collega bene con l'invito che chiude il doc. *e*; in questo contesto ritengo che vada collocata anche la professione di fede (doc. *h*)<sup>73</sup>.

Sintetizzo perciò in questo modo l'*iter* dei rapporti Costantino/Ario. Verso il 327/28 Costantino ritiene opportuno richiamare Ario dall'esilio e farlo riabilitare ad opera di un piccolo concilio di vescovi riuniti probabilmente a Nicea o a Nicomedia presso di lui; Ario avrà presentato una formula di fede generica, all'incirca del tenore di quella del doc. *g*, e la sua riabilitazione non ha infirmato la validità della condanna inflitta a Nicea alla sua dottrina<sup>74</sup>. Eusebio di Nicomedia e Teognide, informati del richiamo di Ario, perorano la loro causa presso i vescovi che avevano riabilitato Ario e ottengono anch'essi il richiamo dall'esilio: essi vengono ripristinati *in toto* nelle primitive funzioni(328)<sup>75</sup>. Costantino scrive ad Alessandro di Alessandria pregandolo di riammettere Ario nella sua chiesa, previo accertamento della sua retta fede (328); la morte sottrae Alessandro alla difficile situazione. Subentrato ad Alessandria Atanasio, Costantino per il momento non insiste nella richiesta in modo diretto e demanda l'incarico ad Eusebio di Nicomedia, ma senza risultato<sup>76</sup>; torna però a insistere, e questa volta in modo perentorio, nel 333. Intanto Ario si lamenta presso Costantino della ibrida situazione nella quale è tenuto: riabilitato formalmente ma in modo tale da non essere accolto nella comunione non solo della chiesa di Alessandria ma anche di altre chiese<sup>77</sup>. Costantino reagì-

<sup>73</sup> Anche se il nome di Euozio che accompagna quello di Ario nella professione di fede sembra accordarsi bene con la richiesta (del 328) di Costantino ad Alessandro di riammettere Ario ad Alessandria, in cui è fatto pure il nome di Euozio. Ma nulla vieta di pensare che questo fedele compagno di Ario abbia continuato a stare con lui negli anni compresi fra il 327 (ritorno dall'esilio) e il 334 (data della professione di fede).

<sup>74</sup> Ammesso il richiamo di Ario e dei suoi compagni dall'esilio intorno al 327, nulla sappiamo del luogo ove fissarono la residenza. Bardy, allorchè era d'avviso di un richiamo di Ario prima del 333, ha pensato alla Libia, di cui Ario parla nel doc. *d* come di una sua piazzaforte (RHE 1930, p. 357): ma la Libia era sotto la potestà di Atanasio, perciò va esclusa. Dobbiamo pensare genericamente a una città il cui vescovo era simpatizzante per gli ariani.

<sup>75</sup> Le loro colpe erano minori rispetto a quelle di Ario, perchè essi non erano stati deposti per eresia ma solo per aver favorito l'eresiarca, e la loro deposizione era stata decretata soltanto dopo la fine del concilio di Nicea e indipendentemente dalla condanna della dottrina di Ario.

<sup>76</sup> Il primo motivo a cui si pensa per spiegare perchè Costantino non abbia subito premuto su Atanasio pro Ario è il deteriorarsi del rapporto cattolici/meliziani in Egitto con l'elezione di Atanasio, per cui l'imperatore non avrà voluto aggiungere un altro motivo di turbamento e contrasto, aspettando il decantarsi della situazione. Schwartz (p. 239) pensa piuttosto all'intenzione di Costantino di non permettere troppo forte ristabilimento delle fortune degli eusebiani e anche ad iniziale simpatia dell'imperatore per il giovane vescovo.

<sup>77</sup> Questa ibrida situazione risulta bene dal tono complessivo e da punti particolari dei doc. *d* e *e*. Da parte di Costantino essa si spiega coll'intenzione,

sce violentemente, rinnovando la condanna per la dottrina e le opere di Ario e coprendo d'insolente il malcapitato, ma non al punto di non lasciargli lo spiraglio aperto per la riconciliazione (333). Ario in un primo momento lascia cadere l'invito, ma successivamente, di fronte ad un reiterato invito e ad una congiuntura che evolveva sfavorevolmente per Atanasio e perciò favorevolmente per lui, scrive a Costantino inviandogli una professione di fede, anche a nome del suo fedele Euzoio, e pregandolo di farlo riunire alla chiesa. Con questo documento siamo alla vigilia del concilio di Tiro (334/35).

### 5. Concilio di Tiro (335).

Anche storici moderni solitamente non benevoli per Atanasio convergono che il concilio di Tiro fu preparato e si svolse in maniera evidentemente parziale: esso fu voluto proprio perchè si giungesse alla condanna di Atanasio. La cosa fu resa possibile dalla strapotenza del potere imperiale, che era in grado sia di preparare il concilio sia di controllarne lo svolgimento in maniera che si arrivasse al fine prefissato; e fu facilitata dallo stato ancora imperfetto della legislazione ecclesiastica in argomento, che non offriva adeguate garanzie e idonei mezzi di difesa per chi fosse l'oggetto dell'attacco voluto dall'imperatore. Abbiamo visto come il motivo principale del risentimento del principe per Atanasio riguardasse l'ostilità di questi per Ario: ma tale argomento non poteva essere portato al concilio, stante l'ancora ambigua posizione di Ario; perciò si fece ricorso ancora una volta alle accuse dei meliziani. Esse già più volte erano clamorosamente cadute; ma questa volta c'era a sostenerle il peso degli eusebiani<sup>78</sup>: la collusione fra meliziani ed eusebiani rappresentò il fatto nuovo del concilio di Tiro, a tutto discapito di Atanasio<sup>79</sup>.

per lui sempre primaria, di non turbare la pace religiosa e perciò di non forzare una situazione che lui stesso considerava ancora non bene matura.

<sup>78</sup> Abbiamo già detto che gli antichi non fanno distinzione precisa fra ariani ed eusebiani. Noi invece preferiamo d'ora in avanti servirci del secondo nome proprio con l'intenzione di rilevare la distinzione di questi antinicensi rispetto ai veri e propri ariani della prima ora, con i quali non si possono confondere se non a prezzo di una semplificazione dei fatti (già operata dagli antichi sulle tracce di Atanasio e Marcello) che ne distorce il più profondo significato. Intendiamo per eusebiani, oltre i veri e propri ariani, anche quegli origeniani moderati che a Nicea erano stati contro Ario ma che ora gradualmente si spostano, per opportunità o convinzione, dalla parte di Eusebio di Nicomedia. Abbiamo riportato all'inizio di questo capitolo i motivi che favorivano tale spostamento.

<sup>79</sup> Abbiamo già visto (n. 43 e contesto) che Atanasio nell'*Apologia c. Arianos* presenta la collusione come in opera già al tempo delle prime accuse dei meli-

La lettera inviata da Costantino ai vescovi convocati li invitava a riunirsi sollecitamente a Tiro per rimettere pace nella chiesa turbata dall'insano spirito di discordia di alcuni. Si fa qui riferimento ad una lettera inviata all'imperatore con proposte che egli dice di avere messo in pratica, invitando al concilio i vescovi di cui gli era stato fatto il nome: si tratta evidentemente di una lettera degli eusebiani, e i vescovi invitati dovevano essere i meliziani necessari per portare l'accusa contro Atanasio. Costantino dice pure di aver inviato il console Dionigi perchè assista ai lavori, e minaccia di far portare per forza al concilio chi volesse ancora una volta ricusare l'invito: chiaro monito ad Atanasio, che aveva già rifiutato di presentarsi a Cesarea, e che perciò si vide costretto a partire per Tiro (11 luglio). Con sè recò circa 50 vescovi egiziani, alcuni dei quali erano meliziani riconciliati con lui; Socrate (I 20) parla di 60 partecipanti al concilio venuti da varie parti: si tratta dei vescovi non egiziani, fra i quali facevano spicco, fra i nemici di Atanasio, i due Eusebi, Flaccillo di Antiochia, Teognide di Nicea, Narcisso di Neroniade, Patrofilo di Scitopoli, e due giovani vescovi venuti dall'Illiria, Valente di Mursa e Ursacio di Singidunum. Tra i pochi vescovi non egiziani non ostili ad Atanasio c'erano Alessandro di Tessalonica e Marcello d'Ancira<sup>80</sup>.

Il concilio si aprì con l'atto d'accusa contro Atanasio ad opera dei soliti meliziani: fu riproposto il caso di Ischira (e a questo fine era stato portato in catene a Tiro il prete Macario)<sup>81</sup>, corredato dal resoconto delle altre violenze cui Atanasio lo aveva sottoposto dopo il fallimento del primo tentativo ai suoi danni. Si aggiunse il resoconto delle battiture inflitte ad alcuni vescovi meliziani, la deposizione di Callinico di Pelusio, che aveva rotto la comunione con Atanasio a causa dell'affare di Ischira, e anche il caso di Arsenio,

ziani ai suoi danni: ma solo a partire da questo momento essa risulta documentata.

<sup>80</sup> La lettera di Costantino è riportata da EUSEB., *VC* IV 42 (= THEODOR., *HE* I 29; GELAS., *HE* III 17). In *VC* IV 41 Eusebio parla genericamente di molti vescovi giunti dall'Egitto, Europa, Asia Minore. Il numero e i nomi dei vescovi egiziani si ricavano dalle firme apposte alla lettera di protesta da loro inviata a Dionigi (*apud* ATHAN., *AA* 79). I nomi degli avversari principali di Atanasio si ricavano dai resoconti degli storici e dai documenti che Atanasio riporta in *AA* 73-81, fonte primaria per la ricostruzione dei fatti, insieme col racconto di SOZOM., *HE* II 25, più circostanziato e preciso di quello degli altri storici (RUF., *HE* I 17; SOCR., *HE* I 29-30; THEODOR., *HE* I 30) e fondato quasi certamente sull'opera di Sabino di Eraclea. Altri dati si desumono dal *Chronicon* festale (PG XXVI 1353) e da EPIPH., *Panar.* 68, 8. 9. Dalla lettera di Dionigi riportata in *AA* 80 sembra risultare che Flaccillo presiedesse il concilio, evidentemente in ragione dell'importanza della sede di Antiochia. Di qui si ricava anche la presenza di Alessandro di Tessalonica al concilio. Quella di Marcello si ricava da SOZOM., *HE* II 33. Come fonte ostile ad Atanasio si veda anche PHILOST., *HE* II 11.

<sup>81</sup> ATHAN., *AA* 71. Era stato arrestato a Costantinopoli: TELFER, *art. cit.*, p. 54.

debitamente ristrutturato<sup>82</sup>. I meliziani inficiarono anche la validità dell'elezione di Atanasio a vescovo, secondo l'accusa da noi già sopra ricordata, e lo presentarono pure come malvisto dal popolo di Alessandria<sup>83</sup>. Fra gli accusatori — osserva Sozomeno (II 25) — ce ne furono alcuni del numero di coloro che Atanasio riteneva amici. Atanasio certo non doveva nutrire molte illusioni sull'esito del concilio: si difese tuttavia con la consueta energia, deciso a vender cara la pelle. Sollevò obiezioni una dopo l'altra: nei confronti della manifesta ostilità degli eusebiani verso di lui; sulla nullità dell'accusa in merito ad Ischira in quanto questi non era stato mai prete. In tal modo egli si preparava la via per poter fare appello direttamente all'imperatore<sup>84</sup>.

Su alcuni punti si difese seduta stante, per altri chiese una dilazione; ma in complesso, nonostante il clima di ostilità e d'intimidazione ai suoi danni<sup>85</sup>, la sua difesa riuscì valida, se i suoi av-

<sup>82</sup> Secondo la redazione riportata a n. 46.

<sup>83</sup> I tumulti provocati dalla lotta fra ortodossi e meliziani potevano servire per presentare Atanasio malvisto dal popolo. Per maggiori particolari si veda Sozom., *HE* II 25. Anche in questo contesto, come in quello della deposizione di Eustazio, è stato introdotto il particolare piccante (RUF., *HE* I 17; Sozom., *HE* II 25; THEODOR., *HE* I 30): una donna avrebbe accusato Atanasio di averle usato violenza, ma sarebbe stata smascherata dalla prontezza di spirito di Atanasio stesso e di un suo prete, di nome Timoteo. Secondo Filostorgio (*HE* II 11) sarebbe stato Atanasio che avrebbe montato una macchinazione del genere ai danni di Eusebio di Cesarea (allora più che settantenne), ma essa sarebbe stata sventata.

<sup>84</sup> La precisa intenzione di ricorrere in appello all'imperatore risulta dalla lettera inviata dai vescovi egiziani presenti a Tiro a Dionigi: *AA* 79. Di qui risulta che l'appello all'imperatore era ormai considerato prassi normale, come del resto abbiamo già rilevato nei canoni antiocheni del 327.

<sup>85</sup> Sozomeno (II 25) racconta che Atanasio fu portato via alla chetichella dalla sede del concilio ad opera dei soldati di guardia per evitare che la folla gli usasse violenza. Dal canto loro, gli egiziani che avevano seguito Atanasio non se ne stavano con le mani in mano e il loro comportamento turbolento sarà poi addotto come uno dei motivi di condanna (Sozom., *ibid.*). Secondo Epifanio (*Panar.* 68, 8), il vescovo Potamone, che aveva perso un occhio nell'ultima persecuzione, avrebbe tacciato d'indegnità Eusebio di Cesarea, in quanto questi non si sarebbe comportato rettamente durante la persecuzione. L'accusa non sembra fondata, però è certo che correva fra gli atanasiani, perchè è ripresa nella lettera enciclica del 338 (*apud ATHAN.*, *AA* 8) come accusa di aver sacrificato agli idoli. Secondo Epifanio, Eusebio avrebbe abbandonato l'aula del concilio, rispondendo agli egiziani: «Se venuti qui ci contradditte con tali parole, allora è vero ciò di cui vi accusano: se infatti siete violenti qui, molto più lo dovete essere a casa vostra». Una risposta che mette in cattiva luce gli egiziani, dimostrando che l'episodio non può essere semplicemente considerato invenzione degli atanasiani a danno dei loro avversari ma fa pensare a una vera e propria polemica sull'argomento. Secondo Rufino (I 17), il santo vescovo Pafnuzio avrebbe redarguito Massimo di Gerusalemme perchè stava dalla parte degli eusebiani, egli che aveva perduto un occhio, come lui Pafnuzio, durante la persecuzione, e perciò non avrebbe dovuto sedere insieme con i cattivi. Questo particolare serve a noi per rilevare che fra gli egiziani si avvertiva il disagio derivante dalla presenza, fra gli avversari, di persone degne

versari non osarono condannarlo subito e sentirono la necessità di inviare nella Mareotide una commissione d'inchiesta per approfondire il caso di Ischira. Dionigi approvò la proposta e raccomandò, per salvare la forma, una scelta equanime<sup>86</sup>: ma furono nominati sei ferventi antiatanasiani: Teognide, Maride, Ursacio, Valente, Teodoro di Eraclea e Macedonio di Mopsuestia. I lavori della commissione d'inchiesta, favoriti dal prefetto Filagrìo, furono a senso unico, tesi con ogni mezzo ad accumulare prove contro Atanasio. Gli egiziani si opposero come potettero, cioè soltanto con lettere, e ne scrissero tante<sup>87</sup>. Una prima protesta venne dal clero di Alessandria, che lamentò di non aver potuto prender parte in qualche modo all'inchiesta e rilevò che Macario, il principale imputato, era stato lasciato a Tiro<sup>88</sup>. Dal canto loro, preti e diaconi della Mareotide protestarono presso il concilio e il prefetto Filagrìo, affermando che Ischira non era stato mai prete e nessuno lo aveva preso sul serio allorchè affermava di essere stato ordinato da Colluto. I vescovi egiziani presenti a Tiro inviarono una lettera al concilio e ben due a Dionigi lamentando che fosse stato loro impedito di opporsi ai nemici di Atanasio e denunciando la collusione di ariani meliziani e collutiani a danno di quello; nello stesso senso scrisse a Dionigi Alessandro di Tessalonica<sup>89</sup>. Dionigi non trascurò questa lettera che veniva da un vescovo non egiziano, e si affrettò a girarla a Flaccillo e agli altri eusebiani rilevando che Atanasio aveva protestato contro la composizione della commissione, e che lui stesso, Dionigi, aveva ammonito a non ledere i diritti degli accusati: in tal modo Dionigi si metteva con le spalle al sicuro e salvava la forma, lasciando inalterata la sostanza dei fatti<sup>90</sup>.

A questo punto Atanasio si accorse che per lui a Tiro non c'era più niente da sperare, e di nascosto per nave abbandonò la città. Egli affermò poi di averlo fatto perchè, essendo palestese la parzialità dei giudici, egli voleva evitare una condanna a suo danno, che non avrebbe potuto esser decisa da una sola parte, essendo assente la parte avversa<sup>91</sup>. Non sappiamo se egli effettivamente si sia fatto

---

di ogni considerazione, a discapito della loro elementare presentazione dei fatti: i buoni sono per Atanasio, i cattivi contro di lui.

<sup>86</sup> Cioè, con scelta fatta in comune (con gli egiziani): *apud ATHAN.*, AA 80.

<sup>87</sup> Sono riportate da Atanasio in AA 73-79.

<sup>88</sup> AA 73. Invece Ischira era stato portato dalla commissione in Mareotide: AA 75.

<sup>89</sup> AA 80. Alessandro lamenta: la scelta della commissione d'inchiesta, formata tutta da nemici di Atanasio, che questi aveva ricusato; la collusione fra ariani meliziani e collutiani; il pericolo di disordini in Egitto.

<sup>90</sup> AA 80. E' difficile pensare che gli eusebiani abbiano potuto nominare la commissione d'inchiesta non tenendo conto delle proteste degli atanasiani, senza il consenso di Dionigi, che controllava tutta la situazione.

<sup>91</sup> AA 82. Per particolari sulla romanzesca fuga su una zattera cfr. P. PEETERS, *L'épilogue du synode de Tyr en 335*: AB 1945, p. 131 sgg.

qualche illusione su questo punto: quel che è certo è che si recò a Costantinopoli per giocare la carta decisiva direttamente con l'imperatore nella speranza di poterlo convincere con un colloquio faccia a faccia. Il concilio non ebbe esitazione a procedere in assenza dell'accusato: Atanasio fu condannato e deposto e i meliziani da lui deposti furono reintegrati. Fu inviata una relazione all'imperatore e una lettera sinodale a tutti i vescovi della chiesa per informarli dell'accaduto e invitarli a rompere la comunione con Atanasio. Fatti cadere altri capi d'accusa, tre furono considerati validi per condannare Atanasio: il rifiuto di presentarsi l'anno prima al concilio indetto a Cesarea; il contegno turbolento tenuto dai suoi partigiani durante i lavori del concilio, e soprattutto la sua fuga; il fatto di Ischira, sulla scorta dei risultati acquisiti dalla commissione d'inchiesta in Mareotide<sup>92</sup>.

#### 6. Riabilitazione di Ario, esilio di Atanasio, deposizione di Marcello.

Terminati in fretta i lavori del concilio, i vescovi riuniti a Tiro per volere dell'imperatore corsero a Gerusalemme, ove il 17 settembre fu solennemente inaugurata la basilica del Santo Sepolcro, la prima grande costruzione cristiana nei Luoghi Santi. La celebrazione, che solennizzava il trentesimo anno dell'impero di Costantino, fu grandiosa<sup>93</sup>. Costantino colse l'occasione della confluenza di tanti vescovi per portare a termine l'opera di pacificazione della chiesa con la riabilitazione di Ario. La questione fu regolata con comprensibile rapidità: fu letta una lettera di Costantino, il quale affermava di avere interrogato di persona gli ariani (οἱ περὶ Ἀρείου) e di averne constatato la retta fede, confermata dalla loro professione di fede che egli allegava. Invitava perciò a riammetterli nella chiesa. Il concilio si affrettò ad aderire a tale desiderio, e ne dette per lettera annunzio alla chiesa di Alessandria e a tutte le chiese di Egitto Tebaide Libia e Pentapoli: allontanato il responsabile della discordia — cioè, Atanasio — è tempo di riammettere nella comunione Ario ed i suoi e di por fine alla divisione della chiesa<sup>94</sup>. Ario non poté godere del

<sup>92</sup> Tutti questi ultimi particolari, con i capi d'accusa, risultano bene dal racconto di Sozomeno (II 25). Ischira fu addirittura eletto vescovo e gli fu finalmente costruita quella chiesa, sulla cui inesistenza gli atanasiani avevano tanto insistito per negare valore autentico al rito da lui celebrato: ATHAN., AA 85.

<sup>93</sup> EUSEB., VC IV 43-48. Eusebio parla (IV 43) di un messo inviato dall'imperatore a Tiro per esortare i vescovi lì riuniti a chiudere presto i lavori per trasferirsi a Gerusalemme. Vedi anche SOCR., HE I 33; SOZOM., HE II 26.

<sup>94</sup> Questa lettera, fonte principale sui fatti del concilio, è stata riportata da ATHAN., Synod. 21 e parzialmente anche in AA 84. Cfr. anche SOCR., HE I 33; THEODOR., HE I 31.

suo trionfo, perchè morì improvvisamente prima di poter finalmente rientrare in maniera definitiva ad Alessandria<sup>95</sup>.

Qualche tempo dopo, il 30 ottobre, Atanasio si fece incontro in atteggiamento di supplice all'imperatore che a cavallo stava rientrando in Costantinopoli. Sulle prime l'imperatore non lo riconobbe e dopo, informato chi fosse, rifiutò di parlargli; ma Atanasio insistette che egli chiedeva soltanto di esporre i torti di cui era stato fatto oggetto, in presenza dei suoi avversari. L'imperatore, cui piaceva atteggiarsi a supremo giudice al di sopra delle parti, non volle rifiutare: scrisse perciò una lettera ai vescovi che si erano radunati a Tiro, di raggiungere con la massima fretta Costantinopoli per render conto di quel che avevano fatto, a lui, che soltanto ora apprendeva del disordine e della confusione con cui erano stati condotti i lavori, a danno della verità<sup>96</sup>. Non sappiamo quanto fosse sincera questa lettera di Costantino: essa comunque spaventò alcuni dei vescovi del concilio che non si presentarono. Si presentò invece Eusebio di Nicomedia con i suoi fidi che avevano fatto parte della commissione d'inchiesta in Mareotide, Teognide Maride Patrofilo Valente e Ursacio<sup>97</sup>. Furono illustrate all'imperatore le decisioni del concilio di Tiro e in più fu aggiunta l'accusa che Atanasio avrebbe affermato che egli era in grado di impedire il rifornimento di

<sup>95</sup> Secondo Socrate (I 37) e Sozomeno (II 29), Ario, una volta riabilitato, si sarebbe recato in Egitto, ma a causa di tumulti subito li scoppiati l'imperatore lo avrebbe richiamato a Costantinopoli dove sarebbe morto. Ambedue gli storici per la morte di Ario si fondano sulla testimonianza della lettera di Atanasio a Serapione *De morte Aarii* (PG XXV 691 sgg.): interrogatorio di Ario da parte di Costantino *de recta fide*, giuramento in proposito di Ario, resistenza del vescovo Alessandro di Costantinopoli ad ammettere Ario nella chiesa, improvvisa morte di Ario mentre stava in una latrina. Il racconto atanasiano lascia parecchio a desiderare: Atanasio lo fonda sulla testimonianza del prete Macario che allora si sarebbe trovato a Costantinopoli; ma noi sappiamo che Macario era stato tratto in catene da Costantinopoli a Tiro e perciò non poteva essere presente. Al tempo dell'esilio di Atanasio e della morte di Ario Alessandro con ogni probabilità era già morto e gli era succeduto sulla cattedra di Costantinopoli Paolo. Su questo ultimo punto e su un tentativo di Telfer di salvare la fondamentale attendibilità del racconto anticipando di qualche mese la morte di Ario cfr. *infra* n. 104.

<sup>96</sup> La data del 30 ottobre risulta dal *Chronicon festale* (PG XXVI 1353), il quale fissa otto giorni dopo (6 novembre) l'udienza di Costantino. La lettera dell'imperatore ai vescovi che avevano preso parte al concilio di Tiro è riportata da ATHAN., AA 86 (= SOCR., HE I 34; SOZOM., HE II 28). Connettendo i due testi risulta che Costantino nell'incontro del 30 ottobre avrebbe fissato l'udienza per otto giorni dopo. Sul complesso dei fatti cfr. SOCR., HE I 35; SOZOM., HE II 28; THEODOR., HE I 31.

<sup>97</sup> Questi nomi risultano da SOCR., HE I 35 (solo Patrofilo di Scitopoli, un filioariano della prima ora, non aveva fatto parte della commissione d'inchiesta); invece Atanasio (AA 87), in luogo di Maride, nomina Eusebio di Cesarea, la cui presenza a Costantinopoli in questo periodo si spiega bene perchè sappiamo che egli fu l'oratore ufficiale delle celebrazioni del trentennale di Costantino.

grano da Alessandria a Costantinopoli: secondo il racconto di alcuni vescovi egiziani che erano presenti insieme con Atanasio, questi avrebbe rilevato l'impossibilità da parte sua, uomo privato e povero, di mettere in pratica una minaccia del genere<sup>98</sup>; ma di contro Eusebio avrebbe illustrato la ricchezza e la potenza del vescovo di Alessandria. E' impossibile su questi dati accertare l'autenticità dell'accusa: sembra difficile che sia stata inventata completamente; si può pensare a qualche frase imprudente, presentata chissà in che modo, nell'ambiente di Atanasio, prontamente raccolta dagli avversari e riproposta all'imperatore debitamente adattata alla situazione. L'accusa, se provata, avrebbe comportato la pena di morte; ma di certo fu presentata soltanto in forma vaga e generica. Comunque raggiunse lo scopo: infatti l'imperatore decise in senso sfavorevole ad Atanasio e seduta stante lo mandò in esilio in Gallia a Treviri, presso il figlio Costantino<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> Atanasio (AA 87) dà anche i nomi di questi vescovi egiziani, la cui testimonianza è alla base del racconto di questo fatto che è riferito nella sinodale dei vescovi egiziani del 338 (*apud* ATHAN., AA 9), più circostanziato di quello di AA 87. Erano quasi tutti meliziani da tempo riconciliati col vescovo di Alessandria.

<sup>99</sup> Telfer (*art. cit.* a p. 61, n. 32) pensa che le voci circa il grano sarebbero state raccolte dalla commissione d'inchiesta in Egitto. Il *Chronicon* festale (PG XXVI 1353) fissa al 7 novembre la data in cui Atanasio fu mandato in esilio. Non è facile far quadrare le date di questo testo (20 ottobre, 6 e 7 novembre) con i fatti così come sembrano risultare dalla lettera di Costantino, sulla quale è fondato il racconto di Socrate (= Sozom.). Questi parla della lettera di Costantino che raggiunge i vescovi che stavano al concilio (quale? ancora a Gerusalemme? o addirittura erano tornati a Tiro?); la gran parte si sarebbe spaventata e non si sarebbe presentata a Costantino; andarono da lui solo Eusebio e i suoi luogotenenti. Atanasio (AA 87) addirittura dice che Eusebio avrebbe impedito agli altri vescovi di andare a Costantinopoli per avere lui le mani più libere. Ma se dobbiamo ammettere che effettivamente un messo imperiale sia andato dalla capitale fino a Tiro (o Gerusalemme) e di lì i vescovi siano andati a Costantinopoli, il limite di tempo fissato dal *Chronicon* (20 ottobre-6 novembre) risulta del tutto insufficiente. Ed è solo un espediente, che nulla risolve, leggere qui 4 febbraio invece che 6 novembre. Sono stati proposti vari tentativi di soluzione: Schwartz (p. 258 sg.) pensa che Costantino, dopo aver inviato la lettera, abbia avuto un colloquio privato con Atanasio che lo avrebbe indispettito, sì che l'imperatore lo avrebbe seduto stante inviato in esilio senza attendere l'arrivo dei vescovi. Per spiegare l'ira di Costantino egli fa tesoro delle parole che Epifanio (*Panar.* 68, 9) fa rivolgere da Atanasio a Costantino: « Fra te e me giudicherà il Signore », che però fanno parte di un contesto molto generico; e non tien conto del confronto fra Atanasio ed Eusebio, il che sembra eccessivo. Per mantener fede a questo confronto e farlo quadrare con le date del *Chronicon* è necessario ammettere o che la lettera sia stata inviata solo ad alcuni dei protagonisti di Tiro che si trovavano molto vicino a Costantinopoli e che perciò potettero presentarsi subito: è la tesi di Telfer (p. 59 sgg.), il quale pensa ad una sinodo ordinaria in Bitinia, di quelle che i canonici di Nicea prescrivevano per l'autunno di ogni anno, alla quale sarebbero stati presenti Eusebio e Teognide, cui si sarebbero aggiunti Eusebio di Cesarea, Patrofilo, Valente e Ursacio che erano di passaggio verso Costantinopoli. Oppure con Peeters (*art. cit.* a n. 91) bisogna pensare che già prima dell'arrivo della lettera di Costantino Eusebio e i suoi si erano messi in viaggio



Egli rimase irremovibile di fronte alle sollecitazioni in favore di Atanasio che gli giunsero dall'Egitto, fra cui varie lettere del santo monaco Antonio: rispose presentando Atanasio come uomo arrogante, seminatore di discordia e sedizione, ed esortando perciò il clero e le vergini consacrate ad accogliere con calma la condanna inflitta dalla sinodo. A tale riguardo, rispondendo ad Antonio, l'imperatore affermava di non poter credere ispirato da odio e risentimento un giudizio sottoscritto da tanti vescovi. Di fronte ai tumulti che il caso di Atanasio provocava in Egitto per il contrasto fra fautori ed avversari, Costantino ritenne opportuno mandare in esilio anche il capo dei meliziani, Giovanni Arkaph, fedele al programma di colpire sempre i radicalismi di una parte e dell'altra, nella speranza di favorire la pacificazione; e vista la situazione non fece dare successore ad Atanasio, lasciando vacante la cattedra<sup>100</sup>.

Secondo Socrate (I 36) seguito da Sozomeno (II 33), i vescovi convocati da Costantino a Costantinopoli per l'affare di Atanasio mandarono a termine un'azione già intrapresa a Gerusalemme a danno di Marcello d'Ancira: ma si tratta di due fatti distinti<sup>101</sup>. Marcello era stato uno dei più accesi antiariani già a Nicea, e proprio allora da non molto aveva scritto una lunga opera antiariana, specificamente dedicata alla confutazione di un testo di Asterio il Sofista<sup>102</sup>. Esponente di un monarchianismo asiatico di tipo radicale, in questa opera Marcello non si era limitato a combattere la dottrina delle

---

per Costantinopoli per prevenire ogni possibile mossa di Atanasio, di cui si erano perse le tracce. Baynes (JRS 1928, p. 221) pensa più semplicemente a inesattezza dei dati del *Chronicon* e tiene fede sostanzialmente al racconto di Socrate, ammettendo un'altra udienza presso Costantino, oltre quella del 6 novembre. Quanto alla presenza dei vescovi egiziani a Costantinopoli, dobbiamo pensare che in qualche modo Atanasio li avesse avvisati di trovarsi lì per sostenere il suo intervento presso Costantino.

<sup>100</sup> SOZOM., *HE* II 31. Nel cap. successivo, nel contesto di alcuni provvedimenti di Costantino contro varie sette eretiche, Sozomeno dice che Eusebio e Teognide avrebbero proposto una formula di fede che dava una accomodata interpretazione dei termini distintivi del credo niceno: ma non è ben chiaro di che cosa si tratti.

<sup>101</sup> Infatti, comunque si debbono interpretare i fatti dell'esilio di Atanasio, è chiaro da tutte le fonti che furono presenti solo pochi vescovi, mentre Eusebio di Cesarea (*CM* II 4) dice che nel concilio che condannò Marcello si riunirono vescovi di molte province, Ponto, Cappadocia, Asia, Bitinia, Frigia, Tracia (= *HIL.*, *FH* 3, 3). Schwartz (p. 235 sgg.) senza ragioni cogenti toglie credito al racconto di Socrate e anticipa la deposizione di Marcello al 330, seguito da Bardy (*Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise* III 104): cfr. *contra* Baynes (*loc. cit.* a n. 99), che pensa a vescovi riuniti per le celebrazioni in onore di Costantino. Il concilio si tenne con ogni probabilità poco dopo l'invio in esilio di Atanasio.

<sup>102</sup> Non si tratta del *Syntagmation*, ma di una lettera più tarda, in cui Asterio attenuava per qualche parte il suo arianesimo: cfr. c. 6, n. 51; BARDY, *Recherches sur S. Lucien d'Antioche*, p. 322 sgg. Per la dottrina di Marcello cfr. c. 3, 4.

ipostasi, ma aveva affermato l'unità di Dio in maniera così rigida da considerare il logos soltanto una facoltà operativa di Dio, priva di sussistenza personale: tale dottrina con la prospettiva della monade divina dilatantesi in triade destinata ad essere riassorbita in fine nella monade originaria facilmente in Oriente veniva sentita come sabelliana. Marcello a Tiro non era stato d'accordo sulla condanna di Atanasio e recatosi anche lui a Gerusalemme aveva disapprovato la riabilitazione di Ario; in segno di protesta si era astenuto dal partecipare alle celebrazioni che lì si erano tenute. Messo sotto accusa già a Gerusalemme come assertore delle dottrine di Paolo di Samosata, aveva promesso di distruggere il suo libro. La sua questione fu ripresa a Costantinopoli e qui egli si rifiutò di ritrattare e condannare il suo scritto. Per questo fu deposto ed esiliato<sup>103</sup>, e al suo posto fu eletto Basilio, medico di notevole fama ed eloquenza. Si comandò di distruggere l'opera di Marcello, alcuni estratti della quale furono adottati nella lettera sinodale che rendeva nota la sua condanna. Circa nello stesso tempo fu deposto ed esiliato nel Ponto anche Paolo, successore di Alessandro di Costantinopoli. Già alcuni decenni dopo questi fatti lo vediamo presentato come un martire della causa antiariana, ma il suo antiarianesimo è tutt'altro che sicuro: fu deposto come suscitatore di sedizioni e sappiamo per certo che approvò la condanna di Atanasio<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> Più dettagliato di Socrate è SOZOM., *HE* II 33. Non sappiamo dove Marcello fu relegato. Comunque la relegazione è certa e per la prassi consueta messa in opera da Costantino in casi del genere e perchè dalla sinodale orientale di Serdica sappiamo del suo ritorno ad Ancira dopo l'amnistia concessa da Costantino II: *HIL.*, *FH* 3, 9. Com'è noto, Eusebio di Cesarea subito dopo la deposizione di Marcello, ne confutò dettagliatamente lo scritto nel *Contra Marcellum* e nel *De ecclesiastica theologia*. Su Basilio successore di Marcello cfr. *HIL.*, *FH* 2, 8.

<sup>104</sup> Sull'esilio di Paolo nel Ponto cfr. ATHAN., *HA* 7. La storia di Paolo è complicata e lo stato delle fonti imbrogliato: si veda in proposito lo studio fondamentale, già da noi citato, di Telfer, *Paul of Constantinople*: HTR 1950, p. 31 sgg. Secondo Socrate (II 6, 7) e Sozomeno (III, 3, 4), che però confondono il primo esilio di Paolo col secondo, Paolo sarebbe stato deposto ed esiliato perchè in viso agli ariani, che gli avrebbero preferito come vescovo di Costantinopoli, dopo la morte di Alessandro, il prete Macedonio: il contrasto fra i due è cosa certa. Ma la sinodale orientale di Serdica (*apud HIL.*, *FH* 3, 13) dice che Paolo prese parte alla deposizione (*expositioni*) di Atanasio e sottoscrisse la sua condanna: il che fa pensare che Paolo partecipò in veste di vescovo al concilio di Tiro schierandosi per la maggioranza eusebiana. Telfer, che non dubita della fede nicena di Paolo, cerca di spiegare diversamente le cose, opinando che Paolo avrebbe partecipato non al concilio di Tiro, epoca in cui non era ancora vescovo, ma alla successiva riunione di Costantinopoli in cui Atanasio si vide condannato all'esilio: trattandosi di un'accusa di carattere politico particolarmente delicata per il vescovo di Costantinopoli (approvvigionamento di grano per la città), Paolo l'avrebbe sottoscritta. E' un'ipotesi tanto più disperata in quanto Telfer per suffragare la fede nicena di Paolo, la collega a quella di Alessandro di Costantinopoli e tien fermo alla notizia atanasiana di Ales-

In tal modo, eliminati i più tenaci difensori della fede nicena e avversari di Ario, il partito eusebiano aveva nel giro di pochi anni completamente ribaltato la posizione che sembrava acquisita, a loro danno; col concilio di Nicea. Abbiamo già in apertura di capitolo esaminato le cause che resero possibile questo rovesciamento di posizioni: qui rileviamo ancora che la politica di Costantino tese, con colpi assestati prima ad una parte e poi all'altra, a salvaguardare la pace religiosa d'Oriente mediante l'eliminazione delle frange estremiste del variopinto schieramento di opinioni e dottrine. Ario era stato riabilitato insieme con i suoi più fedeli sostenitori, ma la sua dottrina restava ancora sotto il peso della condanna del 325 reiterata nel 333, e l'imperatore nella lettera ad Ario di quello stesso anno aveva continuato ad affermare il principio trinitario della unica essenza del Padre e del Figlio, cioè il fondamentale teologhema di Nicea. D'altra parte, l'eliminazione dei più accesi antiariani bilanciava questa condanna a beneficio di opinioni e ambienti moderati. In effetto gli eusebiani, come vedremo meglio appresso, non ose-

sandro tuttora vescovo che avrebbe tentato di impedire la riammissione di Ario nella chiesa poco prima della sua morte. Ma non sfugge a Telfer che questo dato atanasiano discorda con un altro dato dello stesso autore (*HA* 7), che afferma di essere stato presente a Costantinopoli allorchè Macedonio insidiava e accusava Paolo. Secondo questo dato, della cui esattezza non si può dubitare, Paolo era già vescovo di Costantinopoli allorchè Atanasio giunse in quella città nel 332 per difendersi dalle accuse dei meliziani: così intende Schwartz (p. 274). Poichè questa datazione non quadra con l'episodio Alessandro/Ario, Telfer pensa alla seconda venuta di Atanasio a Costantinopoli, nel 335. Ma neppure così i fatti quadrano, perchè il contrasto fra Alessandro e Ario e la morte di questo sono collocati dalle fonti dopo la fine del concilio di Tiro e perciò contemporaneamente, se non dopo, l'incontro Atanasio/Costantino/Eusebio a Costantinopoli nel 335: perciò Telfer si vede costretto ad anticipare la morte di Ario all'aprile del 335 (p. 55), vari mesi prima dei concili di Tiro e Gerusalemme e della riabilitazione ufficiale dell'eretico: Paolo sarebbe stato eletto vescovo nel settembre 335, in tempo per prender parte nel novembre 335 all'episodio che portò all'esilio di Atanasio. E' superfluo insistere sulle inaccettabili forzature di testi disparati che impone questa ipotesi. E' più che probabile che il dato della sinodale orientale di Serdica si riferisca alla sinodo di Tiro, e di qui si ricava che Paolo ha condannato Atanasio e che era vescovo sin dal 332. Ciò non vuol dire che fosse filoariano: il suo caso sta ad indicare, come quello di Massimo di Gerusalemme (cfr. n. 85), che fra gli avversari di Atanasio ci furono vescovi non compromessi con l'arianesimo, spinti a condannare o perchè convinti della validità delle accuse o perchè intimoriti dal prepotere degli eusebiani. Anche Protogene, che troveremo a Serdica fra le file degli occidentali, sottoscrisse le condanne di Paolo e Marcello: *HIL.*, *FH* 3, 27. Possiamo anche credere che gli ariani fossero invisì a Paolo: ma certo l'accusa portata contro di lui fu di suscitare disordini, probabilmente in conseguenza della lite con Macedonio. Per completare questo breve quadro della reazione antinicena, ricordiamo un dato della sinodale orientale di Serdica (*apud HIL.*, *FH* 3, 9) da cui risulta che anche Lucio di Adrianopoli aveva fatto la stessa fine di Atanasio, Paolo, Marcello, ecc. Si deve trattare del successore di quell'Eutropio che Atanasio (*HA* 5) dice essere stato anche lui depresso perchè antiariano: cfr. n. 30.

ranno più riproporre, neppure dopo la morte di Costantino, la dottrina ariana nella sua forma radicale e ripiegheranno su posizioni di centro fra gli estremismi ariano e niceno. La morte di Ario, avvenuta nel 335, permise loro di separare meglio la loro posizione rispetto a quella dell'eresiarca, come ben dimostra la loro dichiarazione nel 341 ad Antiochia.

Già vedemmo come tendenze moderate, gravitanti all'incirca fra le posizioni di Eusebio di Cesarea e di Alessandro, fossero forti in Oriente già al tempo di Nicea: la successiva eliminazione di accesi antiariani e la loro sostituzione con elementi di tendenza diversa ma non necessariamente ariana in senso stretto aumentò la forza di questo schieramento moderato, a danno soprattutto degli ultimi rappresentanti del monarchianismo asiatico. La deposizione di Eustazio e Marcello in tal senso rappresentò il definitivo tramonto della gloriosa tradizione asiatica in campo trinitario.

Pochi mesi dopo gli ultimi fatti narrati, il 22 maggio 337 moriva Costantino <sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> Si ricordi che in punto di morte Costantino fu battezzato da Eusebio di Nicomedia, un particolare che sembra puntualizzare con la massima forza il trionfo della reazione antinicensa.

## CAPITOLO VI

### INTERVENTO DELL'OCCIDENTE (337-342)

#### Fonti.

SOCRATE, *HE* II 2-17; SOZOMENO, *HE* III 2-10; TEODORETO, *HE* II 1-4; FILOSTORGIO, *HE* II 18; III 3. Per i fatti dal 337 al 341 queste fonti sono spesso confuse, soprattutto in merito alle vicende di Paolo di Costantinopoli, e anche perchè non distinguono bene (Socrate, Filostorgio) fra l'espulsione di Atanasio da Alessandria nel 339 e l'espulsione del 356.

Fonte primaria è Atanasio, sia con *HA* 6-14 e qualche spunto dell'*Apologia ad Constantium* (= *AC*) e dell'*Apologia de fuga* (= *AF*), coeve di *AA*, sia con le lettere festali e il relativo *Chronicon*, sia soprattutto con la documentazione raccolta in *AA* 3-35 (sinodale egiziana del 338; lettera di Giulio di Roma ai vescovi orientali) e con la lettera enciclica scritta nel 339: ediz. *PG* XXV 221 sgg.; OPITZ, *Athan. Werke* II 1, p. 169 sgg. Il resoconto preciso che della lettera di Eusebio di Nicomedia e i suoi colleghi a Giulio di Roma (scritta all'inizio del 341) fornisce Sozomeno (III 8) deriva con ogni probabilità da Sabino di Eraclea. Su Marcello fornisce dati importanti (documento presentato a Roma nel 341, passi di Acacio contro Marcello) Epifanio in *Panar.* 72. Le professioni di fede relative alla sinodo antiochena del 341 sono riportate da Atanasio, *Synod.* 22-24 (ediz. *PG* XXVI; OPITZ, *Athan. Werke* II 1). Esse sono pubblicate in HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897, p. 183 sgg.

Molte notizie di parte antinicensa fornisce la lettera sinodale dei vescovi orientali riuniti nel concilio di Serdica del 343, cui abbiamo già fatto cenno nel c. 5. Essa è riportata nei *Fragmenta historica* (= *FH*) di Ilario di Poitiers. Con questo nome si indica tradizionalmente una importante raccolta di documenti relativi alla controversia ariana dal 343 al 366 ca. tramandata nel ms. Arsenal 483: il documento cronologicamente più antico è appunto questa lettera sinodale. Si pensa che tale raccolta di documenti sia stata estratta (e in fine integrata) da una più vasta opera scritta da Ilario contro Valente e Ursacio, andata persa nella sua interezza: A. I. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers I: Die sogenannten « Fragmenta historica » und der sogenannte « Liber I ad Constantium imperatorem »*: *SbW* 162, 4 (1910), p. 2 sgg. Ediz. di *FH*: *PL* X; *CSEL* LXV (Feder) [quest'ultima edizione dà una numerazione dei *fragmenta* diversa da quella tradizionale riportata in *PL*, alla quale per comodità mi sono attenuto (per la sinossi delle due numerazioni si veda *PLS* I 281)].

Sulla documentazione qui presentata si veda lo studio di Schwartz in *GN* 1911, p. 469 sgg. (= *Gesammelte Schriften* III, p. 265 sgg.). Per la documentazione relativa alle vicende di Paolo di Costantinopoli si veda TELFER, *art. cit.* a c. 5.

### 1. *Ritorno degli esiliati dopo la morte di Costantino.*

La strage dei Costantinidi che seguì la morte di Costantino lasciò l'impero in mano ai suoi tre figli, Costantino di 22 anni, Costanzo di 20 e Costante di 17. I tre in un incontro a Viminacium sul Danubio il 2 settembre 337 si ripartirono l'impero: a Costantino toccò l'Occidente; a Costanzo l'Oriente; Costante venne accontentato con l'Ilirico. Costantino, che nella qualità di maggiore godeva rispetto ai fratelli di una superiorità di onore e che pretendeva di esercitare una specie di tutela sul fratello Costante, irritato da certi suoi atteggiamenti di autonomia, gli mosse guerra. Fu sconfitto e ucciso (aprile 340), e la sua parte d'impero passò tutta in mano a Costante, senza che Costanzo, impegnato contro i Persiani, potesse accampare alcuna pretesa: in tal modo Costante era venuto in possesso di una parte dell'impero ben più grande di quella su cui imperava Costanzo e, pur con continue preoccupazioni ai confini del Reno e del Danubio, non aveva a che fare con un nemico potente e aggressivo quale l'impero persiano. Si deve tener presente questa condizione di relativa inferiorità di Costanzo nei confronti del fratello, che si protrarrà per un decennio, per valutare con esattezza certi atti della sua politica religiosa.

Il passaggio alla nuova situazione ebbe ripercussioni di fondamentale importanza nella vita della chiesa. Costantino, grazie alla sua autorità e al suo grande prestigio, aveva disposto praticamente a suo piacimento della chiesa, le cui gerarchie erano state equiparate a funzionari dell'amministrazione imperiale, in tutto e per tutto sottomesse ai voleri dell'imperatore. I suoi successori, pur ereditando formalmente tutte le sue prerogative, non ne possedevano se non in misura molto minore le insigni qualità di governo e non godevano affatto dello stesso prestigio; perciò, pur rappresentando l'autorità massima nella chiesa, non potevano disporre del volere e dell'ubbidienza della gerarchia così come aveva fatto il grande imperatore: essi saranno sempre in condizione di imporre con la forza la loro volontà, ma non con la facilità e l'assenza di ogni resistenza con cui aveva operato in campo ecclesiastico Costantino. Si aggiunga che la spartizione dell'impero in due parti, formalmente ancora unite ma di fatto indipendenti l'una dall'altra, favoriva contrapposizioni e contrasti fra le gerarchie delle due parti e lasciava loro una certa libertà di movimento, impensabile sotto Costantino. Proprio questa libertà di movimento permetterà all'Occidente di prendere posizione contro il prepotere degli eusebiani dominanti in Oriente.

Per spiegare le tendenze genericamente filoariane di Costanzo

usualmente si rileva la sua educazione religiosa in ambienti della corte orientale, ove le simpatie per gli ariani erano diffuse; minor presa questi ambienti esercitavano su Costantino II che da tempo il padre aveva installato a Treviri come governatore dell'Occidente, così come Costanzo da Antiochia amministrava l'Oriente. Nulla sappiamo di preciso circa la residenza di Costante. Ma pur senza mettere in dubbio le personali simpatie di Costanzo per la parte filoariana<sup>1</sup>, il suo atteggiamento nei confronti del contrasto fra niceni e filoariani trova spiegazione su linea esclusivamente politica: in Oriente alla morte di Costantino era dominante, in ambito ecclesiastico, il partito che abbiamo denominato eusebiano, antinicensino, con simpatie per Ario da parte di alcuni suoi principali esponenti, ma che non è possibile definire ariano *tout court*, in quanto ormai assestato su posizioni meno estremiste. Di contro i niceni erano stati ridotti completamente al silenzio, una minoranza cui conveniva soltanto star calma e tranquilla per evitare mali peggiori. In tale situazione, la più elementare preoccupazione di governo doveva spingere Costanzo verso gli eusebiani, proprio per tutelare quella pace religiosa che suo padre aveva ristabilito con mezzi drastici e che ormai solo l'appoggio agli eusebiani poteva conservare. In Occidente invece — come vedremo or ora — la tendenza dominante a Roma si rivelerà in senso niceno, e con Roma si allineerà tutto l'Occidente: era ovvio perciò che Costante indirizzasse secondo questa direttiva la sua politica religiosa, proprio per gli stessi motivi che in Oriente spingevano il fratello a favorire gli antinicensini. Fissati questi concetti di ordine generale, esaminiamo più dettagliatamente i fatti avvenuti dopo la morte di Costantino.

Con una lettera in data 17 giugno 337<sup>2</sup> Costantino II annunciava alla chiesa di Alessandria di aver autorizzato Atanasio a rientrare in patria: egli giustificava l'esilio inflitto a quello dal padre come misura di prudenza per sottrarlo all'odio dei suoi nemici e affermava che, autorizzandolo a rientrare ad Alessandria, egli si unifor-

<sup>1</sup> Gli storici antichi (RUF., I 11; SOCR., I 39. II 2; SOZOM., III 1; THEODOR., II 3) spiegano il filoarianesimo di Costanzo riportando in scena il prete ariano di cui a c. 5, n. 2, cui Costantino morente avrebbe affidato il testamento. Egli avrebbe subito guadagnato influenza su Costanzo e anche sull'eunuco Eusebio, assai potente a corte.

<sup>2</sup> ATHAN., AA 87 (= THEODOR., HE II 1; SOCR., HE II 3; SOZOM., HE III 2). La lettera reca solo l'indicazione del giorno e del mese, non quello dell'anno, e gli studiosi moderni sono incerti fra il 337 e il 338. A favore della prima data sta il fatto che Costantino nella lettera si definisce Cesare e noi sappiamo che egli fu proclamato Augusto il 9 settembre 337; a favore della data del 338 sta l'indicazione del *Chronicon festale* (PG XXVI 1353): cfr. per la prima datazione, ormai preferita, SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften*, III, p. 270; FIGANIOL, *L'empire chrétien*<sup>2</sup>, p. 90 (con indicazioni bibliografiche); per la seconda datazione HEFELE-LECLERQ, *Histoire des conciles* I, p. 684.

mava ad una intenzione che il padre aveva espresso senza essere riuscito, per il sopraggiungere della morte, a mettere in pratica. Le patenti inesattezze contenute in questa lettera tradiscono il tentativo, da parte di Costantino, di minimizzare in qualche modo il clamoroso distacco dalla politica seguita dal padre, tanto più che anche altri vescovi esiliati furono autorizzati a rientrare nei paesi d'origine: ci sono documentati i rientri di Asclepa a Gaza, di Marcello ad Ancira, di Lucio ad Adrianopoli, di Paolo a Costantinopoli<sup>3</sup>. La prematura morte pose fine per tempo ai disegni elaborati da Costantino e ci impedisce di renderci esatto conto del significato del suo gesto. E' facile pensare che il contatto personale con Atanasio a Treviri e l'influenza del vescovo locale Massimino, che fu subito a fianco di Atanasio<sup>4</sup>, possono averlo predisposto in favore degli esiliati. Ma dobbiamo anche tener conto della evidente ambizione di Costantino di conseguire un ruolo di primazia rispetto ai fratelli: in tal senso ben si spiega il gesto magnanimo nei confronti degli esiliati, al fine di procurarsi alleati non trascurabili nel cuore stesso del dominio di Costanzo.

Il rientro degli esiliati non fu pacifico: a tutti — se si eccettua Atanasio — erano stati dati successori regolarmente eletti e che non avevano certo intenzione di ritirarsi a beneficio dei predecessori: di qui un susseguirsi di disordini e di violenze a danno di persone e cose, che mise sottosopra queste chiese e creò un clima di tensione e di lotta. Atanasio, l'unico che poteva rientrare tranquillamente, poichè la sede alessandrina era restata vacante, non si affrettò: invece che per mare, preferì rientrare con un lungo e disagiata viaggio per terra, attraverso le regioni danubiane, l'Asia Minore, la Siria, la Fenicia e la Palestina<sup>5</sup>. Non fu certo un viaggio di piacere: Atanasio era consapevole che l'isolamento nel quale si trovava non gli permetteva, pur disponendo delle ingenti risorse d'Egitto, di opporsi validamente agli eusebiani; di qui la necessità di procurarsi appoggi. Li cercò presso Costanzo che, durante il viaggio, ebbe occasione d'incontrare ben tre volte, a Viminacium, a Cesarea di Cappadocia e ad Antiochia: egli avrà cercato di procacciarsi in qualche modo il favore o almeno la neutralità del principe; e il fatto che questo abbia acconsentito a riceverlo tante volte a brevi intervalli fa capire che per un po' Costanzo deve essere rimasto esitante sul partito da prendere, di fronte alla situazione

<sup>3</sup> ATHAN., *HA* 8; PHILOST., *HE* II 18. I maggiori dettagli sono nella sinodale orientale di Serdica, *apud* HIL., *FH* 3, 9, 27.

<sup>4</sup> Sull'atteggiamento antiariano e filoatanasiano di Massimino cfr. ATHAN., *AC* 3; HIL., *FH* 3, 27.

<sup>5</sup> HIL., *FH* 3, 8; ATHAN., *AC* 5.



religiosa d'Oriente, di nuovo turbata e confusa; e intanto avrà cercato di guadagnare tempo. Ma non si fermò qui l'azione di Atanasio: dovunque passava, egli cercava di annodare nuove relazioni e favorire i fautori di Nicea dov'essi erano in contrasto con gli eusebiani; dove gli era possibile, cercava di indebolire la posizione degli avversari. Non si faceva illusioni circa la possibilità di evitare il nuovo scontro con Eusebio di Nicomedia e perciò tentava di rinforzare la sua posizione e indebolire quella dell'avversario in attesa del momento decisivo. Il 23 novembre 337 Atanasio entrò in Alessandria trionfalmente accolto, e riprese con la solita autorità il controllo delle vaste regioni da lui dipendenti: non sembra che nè ariani nè meliziani abbiano potuto dargli fastidi di qualche consistenza<sup>6</sup>.

## 2. Reazione degli eusebiani.

Eusebio di Nicomedia non tardò a riprendere il controllo della situazione. Per il momento, nei confronti di Atanasio si limitò a creargli una sia pur piccola fonte di fastidio facendo ordinare vescovo della minuscola comunità ariana di Alessandria il prete Pisto ad opera di Secondo di Tolemaide<sup>7</sup>; ma agì in maniera molto più energica e radicale con gli altri vescovi che erano rientrati. Abbiamo notizia di provvedimenti a carico di Marcello Asclepa e Lucio, che furono di nuovo cacciati e si rifugiarono a Roma<sup>8</sup>. La stessa sorte toccò a Paolo, e al suo posto fu eletto vescovo di Costantinopoli Eusebio stesso, che — in dispregio ai canoni — coronava così la sua carriera episcopale<sup>9</sup>. Da questo momento si susseguiranno a Costan-

<sup>6</sup> L'azione svolta da Atanasio durante il viaggio di ritorno è presentata nella sinodale orientale di Serdica (*apud* HIL., *FH* 3, 8). La data del rientro è nel *Chronicon* festale. Nella lettera festale del 338 Atanasio può celebrare il suo ritorno, mentre non desiste dai soliti attacchi contro meliziani e ariani (*PG* XXVI 1402 sg.). Sulla prima parte di questa lettera che con ogni probabilità è da identificare con la lettera festale del 337, scritta da Atanasio ancora in esilio, cfr. V. PERI, *La cronologia delle lettere festali di S. Atanasio*: *Aevum* 1961, p. 48 sgg. Pur in esilio Atanasio aveva continuato a mantenersi in contatto con la sua chiesa. In una lettera a Serapione di Thmuis, che Peri (p. 53 sgg.) riporta al 338, Atanasio mette in guardia contro i meliziani che erano tornati dalla Siria e annuncia una serie di nomine episcopali a sedi vacanti, che possiamo pensare avvenute nel contesto dei provvedimenti presi da Atanasio al suo ritorno contro i suoi avversari.

<sup>7</sup> ATHAN., *AA* 6.19 (sinodale dei vescovi egiziani del 338). 24 (lettera di Giulio). Secondo, il fedele partigiano di Ario, era rientrato in Egitto e aveva ripreso la sua dignità a seguito della sentenza del concilio di Gerusalemme del 335.

<sup>8</sup> HIL., *FH* 3, 9.11; SOZOM., *HE* III 8, da cui risulta che a Gaza fu nominato Quinziano in sostituzione di Asclepa, cacciato per la seconda volta.

<sup>9</sup> In questa occasione fu eletto, anzi rieletto, vescovo di Nicomedia in sostituzione di Eusebio Anfione, che aveva già sostituito Eusebio allorchè quello era stato esiliato nel 325 e successivamente aveva dovuto abbandonare il posto

tinopoli per più di 40 anni una serie di vescovi tutti più o meno dichiaratamente floariani, e la comunità di osservanza nicena si ridurrà ad una entità del tutto secondaria. Ma Eusebio aveva anche compreso che ormai la nuova congiuntura politica imponeva di estendere l'azione all'Occidente, perchè era facilmente prevedibile l'appello degli sconfitti al vescovo di Roma, secondo una vecchia prassi che ora poteva essere richiamata in vita, data l'ormai totale indipendenza del vescovo di Roma rispetto all'imperatore d'Oriente. Da Antiochia, dove egli e alcuni dei suoi fidi avevano momentaneamente fissato la residenza per poter controllare e influenzare da vicino l'operato di Costanzo che lì risiedeva, essi scrissero a Giulio, il vescovo di Roma, invitandolo a rifiutare la sua comunione ai vescovi deposti e cacciati, *in primis* ad Atanasio, contro cui veniva fatta valere la condanna di Tiro. Ad avvalorarla Eusebio spedì a Roma anche copia dei verbali della commissione d'inchiesta in Mareotide e le sottoscrizioni di vescovi egiziani nemici di Atanasio, cioè meliziani. Il tutto fu affidato ad una delegazione composta dal prete Macario e dai diaconi Martirio ed Esichio, che partirono per Roma<sup>10</sup>. La mossa di Eusebio poteva apparire imprudente perchè in certo senso favoriva l'intervento del vescovo di Roma nella questione fino allora dibattuta soltanto in Oriente: ma egli facilmente prevedeva che tale intervento sarebbe stato comunque richiesto dai suoi avversari. Qualche tempo prima dell'invio di questa delegazione, Eusebio aveva scritto ai tre imperatori, lamentando le violenze che avevano accompagnato il ritorno di Atanasio in Egitto e chiedendo che egli fosse di nuovo allontanato. Riprendendo uno spunto di questa lettera, Costanzo aveva accusato Atanasio di aver venduto a proprio profitto gli approvvigionamenti di grano che Costantino aveva fatto inviare in Egitto a beneficio delle vedove di Libia e di Egitto e la cui distribuzione era appunto affidata al clero sottoposto ad Atanasio<sup>11</sup>.

---

al ritorno dell'esule: il nome di Anfione come vescovo di Nicomedia risulta dall'elenco dei nomi all'inizio della sinodale orientale di Serdica (*apud* HIL., *FH* 3, 1). Sembra accertato che soltanto dopo la seconda espulsione di Paolo Eusebio diventò vescovo di Costantinopoli, e non dopo la prima espulsione: sulle possibili cause di questo ritardo e sulla intricata questione della successione episcopale a Costantinopoli (Teodoro I 19 e Filostorgio II 10 danno Eusebio come successore diretto di Alessandro ignorando Paolo) cfr. TELFER, *art. cit.*, p. 71 sgg.

<sup>10</sup> ATHAN., *AA* 20. 24. Sulla trasmissione a Roma dei verbali dell'inchiesta in Mareotide che, secondo Atanasio, gli eusebiani avevano voluto tenere segreti cfr. *AA* 83. I messi di Eusebio dovevano chiedere a Giulio di entrare in comunione con Pisto, il vescovo ariano di Alessandria: *AA* 24.

<sup>11</sup> ATHAN., *AA* 3. 5. 7. 18; *HA* 9. 17. Nella reazione antiatanasiana fu coinvolto anche il prefetto d'Egitto, Antonio Teodoro di Eliopoli (Schwartz, p. 279),

Per rispondere a tutte queste accuse e per ottenere una solenne dichiarazione di stima nei suoi confronti e di protesta contro tutto l'operato ai suoi danni, nel 338 Atanasio riunì in un grande concilio tutti i vescovi a lui sottoposti: Egitto, Tebaide, Libia, Pentapoli. I lavori si concretarono nella stesura di una lunga lettera enciclica, da lui direttamente ispirata, che fu inviata a tutta la cristianità<sup>12</sup>. Intramezzata da violenti attacchi agli ariani e ai loro sostenitori (di Eusebio di Nicomedia si biasimano i trasferimenti da una sede all'altra fino a Costantinopoli, e di Eusebio di Cesarea il sacrificio agli idoli)<sup>13</sup>, si rifà la lunga storia dell'inimicizia degli eretici per Atanasio e dei loro soprusi ai suoi danni: si comincia da Nicea, dove il giovane diacono aveva già attirato su di sé il risentimento degli ariani, e si ricordano anche le accuse mosse contro la validità della sua elezione a vescovo. Naturalmente il discorso diventa più circostanziato a proposito delle accuse da parte meliziana: rifà la storia di Ischira, riparla di Arsenio, lamenta la parzialità della commissione d'inchiesta in Mareotide, ricorda l'improvvisa accusa mossa a Costantinopoli di aver minacciato i rifornimenti di grano, termina lamentando la presa di posizione di Costanzo circa il nuovo affare del grano. Ovviamente mette in ombra l'ostilità di Costantino e Costanzo per Atanasio, e fa ricadere la responsabilità delle calunnie e dei procedimenti che da queste avevano preso avvio, tutta sugli ariani.

I messi di Atanasio, inviati a recapitare la lettera sinodale al vescovo di Roma, incontrarono qui la delegazione eusebiana. Si venne a discussione e, non sappiamo in quale forma precisa, gli eusebiani imprudentemente si fecero sfuggire qualche dichiarazione che Giulio interpretò come invito a discutere la questione in un concilio. Non se lo fece ripetere due volte e scrisse sia ad Atanasio sia agli eusebiani prospettando l'opportunità di demandare la risoluzione del contrasto ad un concilio da riunire a Roma.<sup>14</sup>

Intanto Atanasio cercava ogni mezzo per rendere più solida la sua posizione in Egitto: all'azione propagandistica svolta da lui

---

perchè accusato di aver prestato mano alle azioni repressive di Atanasio a danno dei suoi avversari ariani e meliziani: AA 5.

<sup>12</sup> E' riportata da ATHAN., AA 3-19. Era corredata da una serie di documenti che Atanasio ha poi variamente utilizzato per la presentazione del concilio di Tiro e della inchiesta in Mareotide e in generale del suo contrasto con i meliziani: SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* III, p. 282 sg.

<sup>13</sup> AA 6.8. Qui si ricorda anche la deposizione del prete ariano Giorgio ad opera di Alessandro.

<sup>14</sup> ATHAN., AA 22.24; HA 9; *Encycl.* 7. Da AA 22 risulta che si doveva trattare non di una lettera ufficiale di convocazione, ma solo di una proposta. Da AA 24 sappiamo che, per evitare l'incontro con gli inviati di Atanasio, il prete Macario, pur malandato in salute, se ne andò via da Roma di notte, lasciando nei guai i diaconi Martirio ed Esichio.

stesso soprattutto attraverso le lettere festali, si aggiunse l'opera del santo monaco Antonio, che si recò ad Alessandria per sostenere con la sua autorità e la sua parola il prestigio di Atanasio<sup>15</sup>. Al di là del suo sapore episodico il fatto merita di essere rilevato perchè mette in evidenza una delle principali componenti della forza di Atanasio in Egitto: l'appoggio dei monaci, che in certe contingenze — come vedremo — si rivelerà provvidenziale<sup>16</sup>. Tenendo presente quanto grande fosse l'ascendente dei monaci sulla massa dei cristiani, soprattutto dei meno colti, è facile comprendere quanto forte fosse la presa di Atanasio sulle comunità a lui sottoposte. Noi abbiamo l'impressione che ormai la fazione meliziana si andasse rapidamente indebolendo; e questo indebolimento favoriva l'accrescersi dell'autorità di Atanasio negli strati più popolari della società cristiana. Con Atanasio, grazie anche a certe esigenze fortemente unitarie della sua riflessione trinitaria, avvertiamo il venir meno, in Alessandria, del diaframma che ancora al tempo di Alessandro divideva certi ambienti, soprattutto popolari, dall'episcopato legato all'aristocratica tradizione del Didaskaleion. La controversia, che era cominciata all'interno della tradizione origeniana, per sua natura di alto livello e tradizione culturale, con Atanasio cambia aspetto e comincia a diventare la lotta del popolo semplice e schietto (e ignorante) contro le astrazioni dei filosofi (e le esigenze della cultura). Vedremo che Atanasio non rinnegherà affatto le tradizioni della scuola; ma con lui il senso più profondo della lotta si sposta senza dubbio in questa prospettiva; a punto tale che nella opposizione antiariana, che prenderà consistenza in manifestazioni di fanatico attaccamento alla persona di Atanasio, cominceranno ad avvertirsi anche, sia pur embrionalmente, fermenti antiromani sul piano politico, e antiellenici sul piano culturale. In tale clima esasperato Atanasio riuscì a realizzare la perfetta identificazione della sua questione personale, discutibile sotto tanti aspetti (rapporti con i meliziani), col destino stesso della teologia nicena: gli eusebiani gli sono nemici perchè, in quanto ariani, sono nemici della retta fede. Nella radicalizzazione così semplicistica dei complessi motivi dottrinali culturali politici, anche personali, della controversia, agli occhi di Atanasio non aveva alcun senso la sottile distinzione che gli avversari facevano fra la loro posizione e quella degli ariani puri: per lui erano tutti ugualmente nemici, e in quanto nemici suoi

<sup>15</sup> ATHAN., *Vita Ant.* 69-71; *Chronicon* s. a. 338 (PG XXVI 1353); *ep. fest.* s. a. 339 (PG XXVI 1410).

<sup>16</sup> Atanasio poco dopo essere stato eletto aveva avuto cura di fare un viaggio in Tebaide, ove certo aveva avuto contatto con i monaci: *Chronicon* s. a. 330 (PG XXVI 1352).

erano anche nemici della fede. Ma tale semplificazione significava anche distorsione e alterazione dei motivi più profondi del contrasto e pertanto favoriva equivoci di vasta portata, gravidi di conseguenze negative per tutta la cristianità. Ne vedremo fra breve i primi risultati.

Intanto Eusebio si sentiva ormai così padrone della situazione e così sicuro del suo ascendente su Costanzo da organizzare l'operazione che accortamente Costantino non aveva voluto permettere, cioè la sostituzione di Atanasio. Costanzo non volle tener conto delle ragioni che avevano ispirato la prudente politica del padre e dette pieno appoggio all'operazione. Riunitisi ad Antiochia in concilio, Eusebio e alcuni suoi fidi ripeterono per l'ennesima volta gli argomenti contro la validità dell'elezione episcopale di Atanasio, rilevarono l'irregolarità del suo ritorno ad Alessandria e il seguito di violenze che lo aveva accompagnato e si misero d'accordo per dargli un successore. Non poterono o non vollero scegliere un egiziano e fecero cadere i suffragi prima su Eusebio, il futuro vescovo di Emesa, che prudentemente rifiutò l'oneroso onore<sup>17</sup>, e poi su un cappadoce di nome Gregorio: sia l'uno che l'altro avevano studiato ad Alessandria<sup>18</sup>; perciò un qualche collegamento con la sede in questione fu cercato: evidentemente troppo poco per coprire l'irregolarità di un'elezione che sembrava fatta apposta per infrangere le norme sia di Nicea sia di Antiochia in materia di elezione vescovile: fuori dalla sede, senza designazione del popolo nè partecipazione dei vescovi della provincia, ad opera di vescovi esterni non chiamati allo scopo. Costanzo non solo accettò questa irregolarissima elezione ma garantì anche l'appoggio della forza pubblica per l'insediamento del neoletto ad Alessandria: se ne incaricò Filagrio, nominato nuovamente prefetto d'Egitto in sostituzione di Antonio Teodoro di Eliopoli che si era dimostrato troppo indulgente con Atanasio, proprio in vista di complicazioni facilmente prevedibili<sup>19</sup>. Il 18 marzo 339 Atanasio fu cacciato dalla sede episcopale e lasciò la città. Alcuni giorni dopo fu insediato Gregorio con l'aiuto della milizia, fra violenti tumulti, ai quali presero parte anche giudei e pagani e che provocarono, fra l'altro, la distruzione di una grande chiesa. Supe-

<sup>17</sup> Socr., *HE* II 8-9; Sozom., *HE* III 5-6 (cfr. n. 46). Dalle omelie che ci son giunte e sulle quali torneremo (c. 7, 4), Eusebio di Emesa si rivela fedele continuatore della impostazione trinitaria di Eusebio di Cesarea, perciò non certo un vero e proprio ariano ma un esponente di centro del fronte origeniano e antiniceno.

<sup>18</sup> Per Eusebio la notizia deriva da Socrate, per Gregorio da Gregorio Nazianzeno (*orat.* 21, 16).

<sup>19</sup> La notizia risulta dal *kephalaion* della lettera festale del 338 (*PG* XXVI 1397).

rando la resistenza dei partigiani di Atanasio, le chiese furono occupate con la forza e consegnate a Gregorio, che d'accordo con Filagrino scrisse a nome della chiesa d'Alessandria una lettera a Costanzo ostile nei confronti di Atanasio<sup>20</sup>.

Tutti questi fatti Atanasio espose in una lettera enciclica che inviò ai vescovi di tutta la cristianità<sup>21</sup>: gli eusebiani, compagni e protettori degli ariani, hanno eletto irregolarmente un ariano a vescovo di Alessandria e lo hanno insediato con la violenza al posto del legittimo pastore. Pertanto tutti vengono invitati a rifiutare la loro comunione ad un vescovo eletto e insediato in maniera tanto irregolare<sup>22</sup>. Questa lettera si incrociò con una di Gregorio che annunciava di aver preso possesso della sua carica al posto di Atanasio<sup>23</sup>.

Verso la fine del 339 Atanasio arrivò a Roma per perorare la sua causa in modo diretto<sup>24</sup>, e lì incontrò altri esuli, Marcello, Lucio, Paolo, Asclepa. Certo anche dietro loro pressione Giulio decise di perfezionare il progetto di un concilio da tenere a Roma per riesaminare tutti i casi su cui c'era tanta contestazione: a tal fine inviò verso la primavera del 340 i preti Elpidio e Filosseno ad Antiochia, autori di una lettera indirizzata in maniera troppo generica e poco corretta agli eusebiani (οἱ περὶ Εὐσεβίου): l'invito che alcuni di loro si recassero a Roma era giustificato sulla base delle lamentele che il loro operato aveva provocato e sulla incertezza, da parte di Giulio, di decidere in merito a una questione, quella di Atanasio, sulla quale le due parti avevano presentato documentazioni assolutamente contrastanti fra loro<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Su queste notizie e altri particolari (Atanasio il giorno dopo essere stato spodestato battezzò molte persone nella chiesa di Teona) informa il *Chronicon* festale s. a. 339 (PG XXVI 1353). Cfr. anche SOCR., *HE* II 11 e SOZOM., *HE* III 6. Il racconto di Socrate in parte confonde questi avvenimenti con i similari del 356 sulla base di ATHAN., *AP* 24. Ma la notizia dell'incendio della chiesa detta di Dionigi è esatta, perchè confermata da altre fonti: ATHAN., *AA* 30 (lettera di Giulio, che dà la colpa a Gregorio); HLL., *FH* 3,8 (sinodale orientale di Serdica, che dà la colpa ad Atanasio): SCHWARTZ, p. 289 sg.

<sup>21</sup> Per questo testo cfr. l'ediz. di OPTIZ, p. 169 sgg.; PG XXV 221 sgg.

<sup>22</sup> Come si vede, l'atteggiamento di Atanasio fu in questa occasione ben diverso da quello remissivo tenuto dopo che Costantino l'aveva inviato in esilio: segno che le condizioni della lotta erano mutate. In tal senso è anche significativa la lettera festale per il 341, scritta da Roma, in cui Atanasio lamenta la violenza di cui è stato fatto oggetto (PG XXVI 1414).

<sup>23</sup> ATHAN., *Encycl.* 7. A Roma la lettera di Gregorio fu recapitata da Carpone (*AA* 24) uno dei preti ariani che a suo tempo Alessandria aveva condannato insieme con Ario: ALEX., *ep.* 1,6 (OPTIZ, *Urkunden*, p. 7).

<sup>24</sup> Atanasio in AC 6 ricorda la buona accoglienza che gli era stata fatta al suo arrivo a Roma:

<sup>25</sup> SOCR., *HE* 15 (con molte inesattezze); SOZOM., *HE* III 8. Da Sozomeno risulta che Giulio aveva accusato Eusebio anche di aver operato in dispregio delle decisioni del concilio di Nicea.

La risposta di Eusebio di Nicomedia si fece attendere per molto tempo, perchè egli volutamente trascinò la cosa più in lungo che potè. Infatti egli e i suoi ormai avevano sistemato le cose d'Oriente in maniera per loro del tutto soddisfacente, ripristinando la situazione anteriore alla morte di Costantino e migliorandola a loro vantaggio con la elezione di un sostituto di Atanasio. In tale situazione essi non avevano alcunchè da guadagnare a venire a Roma per ridiscutere questioni che si erano tanto favorevolmente risolte per loro, e per di più in una sede che si poteva fin d'allora intuire ostile. La lunga dilazione prima della risposta negativa si spiega tenendo presente l'opportunità, da parte di Eusebio, di rendersi conto dell'evoluzione della situazione politica, dato che proprio nei primi mesi del 340 Costantino II operò l'infelice tentativo che mise tutta la sua parte d'impero in mano a Costante; e anche di lasciare che la situazione d'Oriente si normalizzasse e si consolidasse sempre di più secondo le sue direttive. Solo all'inizio del 341 i due preti romani poterono prendere la via del ritorno, latori della risposta degli eusebiani.

Non possediamo questo testo, ma ne ricostruiamo il senso generale dal resoconto di Sozomeno (III 8) e dalle continue allusioni che vi si colgono nella lettera di risposta di Giulio: era un testo — osserva Sozomeno — molto ben scritto e pieno di ironia<sup>26</sup>, un tratto che riscontreremo altre volte sotto la penna degli orientali che trattano con gli occidentali. Eusebio rifiutava di partecipare al concilio perchè considerava perfettamente legittimi e validi i procedimenti a carico di Atanasio e degli altri esuli, e perciò non vedeva per quale motivo e con quale autorità il nuovo concilio avrebbe dovuto riesaminare i vari casi. Gli orientali riconoscevano l'importanza della sede romana, illustrata dagli apostoli, ma non per questo si sentivano ad essa inferiori<sup>27</sup>. Eusebio ribadiva le

<sup>26</sup> Si tenga comunque presente che il greco *eironia* può significare anche dissimulazione. Dalla successiva lettera di Giulio (cfr. *infra*) si ricava che i vescovi eusebiani firmatari di questa lettera (vedine i nomi a n. 31) lamentavano che nella lettera precedente Giulio si era indirizzato loro in forma generica come a *οἱ περὶ Εὐσεβίου*, e non nominativamente. Giulio obietterà (AA 26) che la lettera degli orientali recapitata da Martirio e compagni, alla quale egli aveva risposto con la sua prima lettera, non recava i nomi dei firmatari della lettera successiva, ma soltanto quello di Eusebio (cfr. anche AA 27), sì che la sua risposta aveva dovuto essere necessariamente generica. Il nocciolo della questione, che non è soltanto di forma, sembra consistere nel fatto che gli orientali non gradivano essere nominati come *οἱ περὶ Εὐσεβίου*, una denominazione che li caratterizzava come una fazione, e per di più di tinta accentratamente filoariano. Cfr. anche n. 31.

<sup>27</sup> In tal senso essi rilevavano che, pur essendo stata Roma sede degli apostoli, la fede era venuta ad essa dall'Oriente. Atanasio (HA 11) dice che gli orientali come pretesto per non venire a Roma avrebbero addotto la guerra con i Persiani che impegnava l'Oriente.

accuse contro Atanasio e Marcello, s'indignava perchè Giulio comunicava ancora con loro e minacciava, se tale comunione non fosse stata interrotta, uno scisma. Per respingere le pretese di Roma di costituirsi in giudizio d'appello, egli faceva presenti i precedenti di Paolo di Samosata e di Novaziano. Soprattutto questo ultimo caso era ben scelto: Novaziano, che aspirava alla sede romana dopo la persecuzione di Decio, si era visto inaspettatamente preferire Cornelio e aveva provocato uno scisma facendosi ordinare irregolarmente. In tale contrasto — fa capire Eusebio — le chiese d'Oriente hanno accettato la nomina di Cornelio senza entrare nel merito della questione, ma limitandosi a valutare la validità della elezione dal punto di vista formale<sup>28</sup>. Analogo atteggiamento esse si attendevano ora da Roma: e dal punto di vista esterno e formale la condanna di Atanasio si poteva considerare regolare<sup>29</sup>.

### 3. Concilio di Roma (341).

La risposta negativa di Eusebio, anche perchè giunta con tanto ritardo, non potè impedire che si tenesse a Roma nella primavera del 341 un concilio di una cinquantina di vescovi giunti dalle varie parti d'Italia. Si riunirono nella chiesa alle cui funzioni presiedeva il prete Vito che anni prima era stato rappresentante di Silvestro a Nicea e che evidentemente per tale motivo era considerato esperto di problemi orientali<sup>30</sup>. Delle decisioni del concilio dette notizia Giulio in una lettera indirizzata, anche a nome degli altri vescovi, nominativamente ai vescovi eusebiani che da Antiochia gli avevano scritto la precedente lettera<sup>31</sup>. Nella lettera di Giulio si parla in

<sup>28</sup> E' ben noto che il prestigio di cui godeva Novaziano ne faceva il più qualificato aspirante alla successione di Fabiano, mentre Cornelio aveva addirittura fama di essersi comportato in maniera non irreprensibile durante la persecuzione di Decio.

<sup>29</sup> Dal resoconto di Sozomeno apprendiamo che Eusebio ed i suoi rilevavano nella lettera di Giulio l'accusa di aver operato in dispregio dei decreti di Nicea e altre cose ancora che meritavano di essere debitamente trattate; ma preferivano tralasciarle per discutere dei punti di portata più generale. Non si tratta di un comodo espediente per evitare una ingrata discussione ma della logica conseguenza di tutta l'impostazione data da Eusebio alla sua risposta, che in linea di principio rifiuta a Roma il diritto di riaprire questioni che gli orientali avevano risolto in maniera da loro ritenuta definitiva.

<sup>30</sup> ATHAN., AA 20.37. Preferisce per il concilio la data dell'inverno 340 C. PRÉTRI, *Athanase vu de Rome*, in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, p. 105.

<sup>31</sup> E' riportata da ATHAN., AA 21-35. E' il testo fondamentale, insieme con SOZOM., HE III 8, per fare la storia del complicato scambio epistolare con gli orientali: prima lettera degli orientali recata da Martirio e compagni, ostile ad Atanasio; prima risposta di Giulio col generico progetto di un concilio; altra lettera di Giulio con l'invito formale per il concilio di Roma; seconda



generale di esuli giunti a Roma da varie regioni d'Oriente (Tracia Siria Fenicia Palestina) e anche di preti di Alessandria costretti a fuggire l'ira e la violenza di Gregorio (AA 33); ma specificamente si trattano soltanto le questioni di Atanasio e di Marcello. Di Atanasio si rifà la storia delle accuse, ma con spirito ben diverso da quello del concilio di Tiro, i cui verbali relativi all'inchiesta in Mareotide — come sappiamo — erano stati spediti a Roma: in effetto la relazione di Giulio ricalca fedelmente quella della sinodale dei vescovi egiziani del 338, e insiste energicamente, oltre che sulla debolezza delle accuse contro Atanasio e sulle irregolarità di procedura, anche sulla irregolare elezione di Gregorio. L'inevitabile scagionamento di Atanasio si accompagna con rinnovate prese di posizione contro i suoi nemici, gli ariani (AA 23-24. 27-31).

Quindi Giulio passa a parlare di Marcello. Questa questione era ben diversa da quella di Atanasio: condanna non inflitta per motivi di carattere disciplinare, bensì per motivi di carattere dottrinale, ben altrimenti significativi; e con procedura non largamente discutibile, ma — a quanto è dato sapere — di tipo tradizionale, basata sulla discussione di passi dell'opera stessa dell'accusato. La notizia di Giulio su questo argomento è sommaria e generica (AA 32): Marcello, giunto a Roma, aveva lamentato la falsità delle accuse portate contro di lui; richiesto di illustrare la sua professione di fede, l'aveva fatto in maniera soddisfacente, dimostrando di avere su Cristo fede retta e concorde con quella della chiesa. Ciò considerato e ricordati i precedenti antiariani di Marcello a Nicea, che cosa avremmo dovuto fare — conclude Giulio — se non considerarlo tuttora vescovo e non allontanarlo dalla comunione? Questo scarno ragguaglio va integrato con una dichiarazione che Marcello presentò a Giulio. Dopo un preambolo nel quale fa brevemente la storia delle sue traversie con gli ariani, identificando i suoi avversari di oggi con gli ariani di Nicea<sup>32</sup> Marcello entra

---

lettera degli orientali col rifiuto di venire al concilio; risposta di Giulio che informa sulle decisioni del concilio di Roma. Questa lettera è da Giulio correttamente indirizzata ai firmatari della seconda lettera degli orientali, elencati — così dobbiamo arguire — nello stesso ordine con cui quelli avevano firmato la loro lettera. Dianio (di Cesarea di Cappadocia), Flaccillo, Narcisso, Eusebio, Maride, Macedonio (di Mopsuestia), Teodoro (di Eraclea), e i loro compagni (τοῖς οὖν ἀποστόλοις). Come si vede, Eusebio non figura al primo posto: egli ormai preferiva manovrare stando il più possibile in posizione non di primo piano per far emergere, al di là delle singole individualità, la compattezza del suo gruppo. Non figura Eusebio di Cesarea, che era morto da più di un anno (339/40): non consta che egli abbia avuto parte attiva nella reazione eusebiana conseguente al ritorno degli esuli dopo la morte di Costantino.

<sup>32</sup> Questo testo ci è stato tramandato da EPIPH., *Panar.* 72, 2. Di qui apprendiamo che Marcello aveva scritto la lettera al momento di partire da Roma, dopo un soggiorno di un anno e tre mesi. Non sappiamo ove si sia recato. Il suo allontanarsi da Roma ha tutto l'aspetto di essere stato consigliato da

in argomento non difendendosi sui punti per cui era stato condannato, ma attaccando ancora gli avversari sugli argomenti che già nel suo libro aveva discusso: divisione della unica divinità in ipostasi distinte, posteriorità del Figlio rispetto al Padre e sua natura creaturale, distinzione fra il vero e proprio logos di Dio e Cristo Logos creato. Quindi brevemente Marcello presenta la sua fede in un solo Dio e nel suo Figlio unigenito, il logos che è sempre stato col Padre e che è da Dio (ἐκ τοῦ θεοῦ ὑπάρχων) e regna con lui senza inizio e senza fine; unico e autentico logos divino, potenza inseparabile di Dio (ἀδιαίρετος δύναμις τοῦ θεοῦ), per mezzo della quale tutto è stato creato, che negli ultimi tempi si è incarnato in Maria. Marcello, che evita di parlare di *homousios*, in appoggio alla sua dichiarazione adduce il simbolo di fede in uso nella chiesa di Roma<sup>33</sup>, accusa di doteismo coloro che dividono il Figlio dal Padre e conclude pregando Giulio, cui la dichiarazione è indirizzata, di mandarne copia a tutti i vescovi insieme con la sua lettera<sup>34</sup>.

Rispetto alla dottrina trinitaria che si ricava dai frammenti sopra esaminati (c. 3, 4), questa dichiarazione di Marcello presenta due punti notevoli: 1) il logos è chiamato normalmente Figlio, senza le remore presentate prima; 2) è detto abbastanza esplicitamente che il regno del Figlio insieme col Padre non avrà termine, come non ha avuto principio<sup>35</sup>. Per il resto la dottrina di Marcello resta inalterata: decisa ostilità alla dottrina delle ipostasi, definizione del logos come potenza (*dynamis*) di Dio; derivazione del logos da Dio

motivi di prudenza, per evitare troppo lunghe discussioni al concilio, che avrebbero potuto presentare qualche pericolo. Alla luce di quanto afferma Marcello dobbiamo ritenere che la richiesta di chiarimenti cui si riferisce Giulio in AA 32 era stata fatta a Marcello non dal concilio — come sembrerebbe risultare dal contesto — ma dal vescovo di Roma un po' prima dell'inizio del concilio.

<sup>33</sup> E proprio a lui dobbiamo la conoscenza del testo greco di questo simbolo, che Rufino (*Expositio symboli*) ci fa conoscere nel testo latino. Si tratta di una professione di fede ancor più generica di quelle battesimali allora in uso in Oriente, perciò del tutto insignificante ai fini delle questioni allora dibattute: cfr. KELLY, *Early Christian Creeds*, p. 100 sgg.

<sup>34</sup> Dalla lettera di Giulio agli orientali non risulta che egli abbia trasmesso a questi copia del testo di Marcello: misura prudenziale, perchè forse neppure a Giulio sfuggiva che quel testo non sarebbe stato in nessun modo sufficiente per modificare l'opinione degli orientali su Marcello, anzi l'avrebbe ancor più confermata. Va altresì rilevato che il resoconto di Giulio in merito allo scagionamento di Marcello è tanto vago che uno che non fosse a conoscenza del testo di Marcello non poteva dalle parole di Giulio ricavare che quello non era stato presente al concilio di Roma.

<sup>35</sup> Propriamente Marcello dice: «... che regna sempre insieme con Dio Padre, il cui regno — come dice l'apostolo — non avrà mai fine (Lc. 1, 33)», in maniera da presentare il regno eterno come regno del Padre, di cui partecipa anche il Figlio.

presentata evitando di parlare di generazione<sup>86</sup>. Ai fini per i quali fu scritta questa dichiarazione si presentava molto abile: come abbiamo variamente rilevato, l'impostazione trinitaria dominante in Roma era monarchiana, così come quella di Marcello: perciò, ritrattato l'unico punto che anche in Occidente avrebbe fatto scandalo, quello relativo alla fine del regno di Cristo, egli non ha dovuto far altro che compendiare brevemente quella che era stata sempre la sua dottrina, e gli occidentali non vi hanno rilevato alcunchè di inaccettabile e tanto meno hanno messo in dubbio l'identificazione, già volgarizzata da Atanasio, fra gli ariani di Nicea e gli eusebiani di oggi. Dal complesso dei dati in nostro possesso risulta chiaro che al concilio di Roma la questione di Marcello fu esaminata soltanto sulla scorta di questa dichiarazione e su questo solo fondamento Marcello fu dichiarato non colpevole degli addebiti che gli orientali gli avevano mosso; tali addebiti non furono affatto esaminati analiticamente; probabilmente gli intervenuti al concilio ne erano totalmente all'oscuro<sup>87</sup>: troppo poco perchè la revisione della precedente condanna potesse offrire un minimo di credibilità agli orientali.

Nella lettera Giulio variamente discute l'opposizione di principio che gli orientali avevano presentato circa la pretesa romana di riesaminare in un nuovo concilio l'operato dei precedenti concilii di Tiro e di Costantinopoli. Il suo argomentare è qui necessariamente generico. L'unico riferimento specifico è, in apertura, alla sinodo nicena che avrebbe permesso di riesaminare in un successivo concilio le deliberazioni di uno precedente (AA 22.25): l'allusione non può essere se non al can. 5; ma questo, demandando a concilii provinciali, da tenere due volte all'anno, il riesame di condanne per scomunica comminate da qualche vescovo della provincia, non ha nulla a che vedere con le questioni che il concilio di Roma voleva riesaminare. In effetto, sia Atanasio sia Marcello erano stati condannati da concilii regolarmente convocati, e quello di Tiro — su cui possediamo più ragguagli — si configurò come un concilio di tutto l'Oriente, e allo stato attuale della legislazione

<sup>86</sup> Il concetto di generazione non è implicito in quello di Figlio di Dio, perchè proprio gli ariani avevano insegnato quanto fosse generico e variamente interpretabile questo appellativo. Fra i vari passi scritturistici che qui Marcello adduce, oltre i tradizionali *Io.* 1, 1; 10, 30; 14, 9. 10 in senso antiariano, rileviamo *Lc.* 1, 2, dove si parla dei discepoli di Gesù come ministri del logos (= della parola, della predicazione), un passo troppo generico quanto a ricavarne la personalità del Logos e perciò non abituale nella polemica antiariana.

<sup>87</sup> Non consta dalla lettera di Giulio che sia stata letta a Roma la lettera sinodale del concilio di Costantinopoli che aveva depresso Marcello, nella quale venivano addotti passi marcelliani considerati incompatibili con l'ortodossia: *Sozom., HE II 33.*

ecclesiastica non c'era alcuna possibilità, dal punto di vista formale, di rimettere in discussione i deliberati di quei concili, che erano stati anche approvati dall'imperatore. Altrettanto debole è il richiamo alla tradizione che imporrebbe di sottoporre questioni di tale importanza alla preventiva approvazione del vescovo romano<sup>38</sup>: è vero che nel II e nel III secolo variamente il vescovo di Roma si era occupato di questioni orientali e in qualche caso aveva agito come giudice d'appello e comunque come arbitro, p. es. nella questione dei due Dionigi: ma si trattava di una prassi priva di regolarità e non sancita da norme specifiche; nei canoni dei concili di Nicea e di Antiochia non si fa il più piccolo accenno a questa prerogativa del vescovo romano: perciò tale argomento non soltanto non aveva valore agli occhi degli orientali ma — data la situazione politica — si presentava controproducente, configurandosi come indebita intrusione del potente vescovo d'Occidente nelle questioni interne delle chiese d'Oriente, gelose della loro autonomia. Più sul concreto batte Giulio allorchè oppone all'irregolarità lamentata dagli orientali l'irregolarità da loro perpetrata con l'elezione di Gregorio a vescovo di Alessandria (AA 30); ma ovviamente tale considerazione non era fatta per raddonire gli orientali e renderli più trattabili in merito a quella minaccia di scisma che essi avevano fatto e che ora Giulio scongiura di non mettere in opera<sup>39</sup>.

Il concilio di Roma del 341, significando l'attivo intervento dell'Occidente nella controversia ariana, rappresentò un momento decisivo della sua storia, perchè d'ora in poi tutto il complesso sviluppo della questione sarà condizionato da questa presenza. Del resto, era inevitabile che l'Occidente, e per esso il vescovo di Roma, non potesse disinteressarsi ancora di una questione che, pur essendo sorta ed essendosi fino allora discussa in Oriente, s'incentrava su punti teologici di fondamentale importanza per tutta la cristianità: già da tempo il vescovo di Roma sarebbe nuovamente intervenuto nella faccenda, dopo la poco più che formale partecipazione al concilio di Nicea, se la volontà di Costantinò non l'avesse avviata in un senso che non contemplava aperture verso l'Occidente.

Come abbiamo accennato sopra, i precedenti in questo senso non erano stati insignificanti nel II e nel III secolo, sì che il vescovo di Roma facilmente si configurava non solo in Occidente ma anche

<sup>38</sup> In AA 35 Giulio prima parla di richiesta approvazione di tutti i vescovi, ma poi la restringe a quella del vescovo di Roma che evidentemente, nel suo pensiero, li poteva rappresentare tutti da solo. Per una recente disamina sulle affermazioni di Giulio circa la primazia romana, si veda DE VRIES, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert*: OCP 1974, p. 121 sgg.

<sup>39</sup> E altrettanto dicasi delle allusioni agli avversari di Marcello e di Atanasio come fautori degli ariani: AA 32.33.

in Oriente quale autorità cui far ricorso in casi di conflitti locali che non si riusciva a comporre in maniera pacifica. Ma anche in questo contesto la nuova politica inaugurata da Costantino aveva introdotto radicali innovazioni. Infatti, una volta impostasi, e con grande rapidità, la nuova realtà che vedeva nell'imperatore il vero e proprio capo di tutta la chiesa, era diventato lui il naturale arbitro di tutti i dissensi di un certo significato, e nessuno più aveva pensato a far ricorso a Roma. A dire il vero, era stato Costantino stesso che aveva messo in risalto la funzione del vescovo di Roma quale rappresentante ufficiale e garante di ortodossia e ortoprassia in ogni ambito della vita cristiana — la questione donatista lo aveva chiaramente dimostrato<sup>40</sup>; ma si trattava di dignità e funzione che in ultima analisi derivavano al vescovo di Roma dalla volontà dell'imperatore, e questo non aveva esitato ad atteggiarsi più di una volta a giudice d'appello al di sopra delle parti in conflitto. Se perfino in Occidente l'azione autonoma del vescovo di Roma era stata così imbrigliata, a maggior ragione egli non poteva esercitare alcuna influenza nell'Oriente, per forza di cose meno sensibile alla sua primazia sulle altre chiese. In tal senso non ci meraviglia constatare che durante tutta la prima fase della reazione eusebiana, dal 327 ca. al 335, nessuna delle vittime di tale reazione abbia considerato utile e opportuno ricorrere a Roma ufficialmente<sup>41</sup>. Tale nuovo stato di cose non doveva certo risultare gradito al vescovo di Roma: ecco perchè era inevitabile che, allorchè la congiuntura politica avesse permesso maggiore libertà di movimento, egli avrebbe cercato di far valere in qualche modo quelli che riteneva ormai suoi diritti, sanciti da lunga tradizione, anche se mai esattamente formulati e delimitati. La morte di Costantino determinò questa nuova congiuntura; e Giulio, vescovo autoritario e deciso a far valere quelli che riteneva diritti ormai acquisiti dalla sede romana, non si lasciò sfuggire l'occasione di intervenire nella controversia ariana, tanto più che, approfittando anche loro della nuova situazione, a lui ricorrevano le vittime degli eusebiani come all'unica possibilità di aiuto, dato che in Oriente per loro non c'era alcunchè da sperare.

Una volta deciso l'intervento, la forza stessa degli eventi spingeva Roma a prendere posizione a favore degli esuli contro gli eusebiani: al di là delle motivazioni formali delle varie condanne, il loro stesso ragguardevole numero, rapportato alla fede nicena

<sup>40</sup> Cfr. CALDERONE, *Costantino e il cattolicesimo*, p. 150 e *passim*.

<sup>41</sup> Non è da escludere che qualcuna lo abbia fatto privatamente; ma se ciò avvenne, il fatto stesso che Roma non aveva osato muovere un dito in loro favore rileva sintomaticamente lo stato di totale sudditanza al volere di Costantino.

di molte delle vittime ed ai trascorsi filoariani dei principali giudici d'accusa, autorizzava ad interpretarle come momenti diversi di un piano diretto all'annientamento del partito niceno e alla riabilitazione degli ariani; ne era conferma la reintegrazione di Ario nella chiesa. Ci si aggiungeva che in favore di questa interpretazione dei fatti spingeva la presenza in Roma degli esuli, i quali avranno presentato tali fatti nella maniera loro più favorevole. E fra loro Atanasio non mancava di esercitare peso notevole, perchè una tradizione ormai più che secolare legava in maniera particolarmente stretta il vescovo di Roma al vescovo di Alessandria. In tal senso il vescovo di Roma non poteva non osservare con sospetto, come potenzialmente anche antiromana, la coalizione orientale così ostile al vescovo di Alessandria, il naturale alleato del vescovo di Roma in Oriente.

Una precisa e accurata analisi dei termini della controversia sotto l'aspetto dottrinale avrebbe permesso agli occidentali di accertare che la questione era molto più complessa di quanto non avessero interesse a presentarla gli esuli: era facile trovar da ridire sulla condanna di Atanasio, ma la condanna di Marcello era sufficiente a far comprendere come il contrasto dottrinale non potesse essere semplificato nella contrapposizione niceni/ariani. Ma da troppi decenni gli occidentali erano rimasti al margine delle controversie trinitarie che si erano avute in Oriente, per poter entrare nel merito della questione con competenza ed equanimità: l'impostazione trinitaria prevalente in Occidente era monarchiana e in tal senso qui veniva interpretata la formula nicena, almeno dai pochi che la conoscevano: ai loro occhi Marcello era un dottore ortodosso, caratterizzato soltanto in senso antiariano, e solo a questo motivo si addebilitava la sua condanna. Come si vede, erano tanti i motivi che spingevano gli occidentali a far propria la semplicistica versione dei fatti presentata da Atanasio e da Marcello: essi la recepirono *in toto*, considerando senz'altro ariani tutti gli orientali che erano stati d'accordo sulla condanna dei due <sup>42</sup>.

La presa di posizione di Roma non soltanto non poteva recare aiuto agli esuli ma addirittura favoriva la politica dell'abile Eusebio. Abbiamo infatti rilevato come tale politica trovasse il suo punto d'appoggio nella diffidenza e nel malcontento per il credo niceno vastamente diffusi in Oriente: il caso di Marcello di Ancira <sup>43</sup>, ap-

<sup>42</sup> E' sintomatico che, parlando di Marcello, la lettera di Giulio ne metta in rilievo l'atteggiamento antiariano al concilio di Nicea, confermato dai legati romani che erano stati presenti al concilio (AA 32): è questo il punto di vista da cui Roma valuta la situazione orientale, e ciò spiega anche l'accusa di arianesimo agli avversari di Marcello e Atanasio: cfr. n. 39.

<sup>43</sup> E non dovette essere un caso isolato: si ricordi Ciro di Beroea, anch'egli depresso in quanto sabelliano: Socr., HE I 24.

passionato antiriano e difensore del credo niceno, fu di fondamentale importanza per dimostrare agli orientali che effettivamente il credo niceno mascherava una impostazione trinitaria inaccettabile o quanto meno equivoca, in quanto monarchiana. La vicenda di Atanasio non solo non aveva scalfito la coalizione che si stringeva intorno ad Eusebio ma l'aveva rafforzata. E' vero che la procedura del concilio di Tiro era stata largamente irregolare, ma era fuori di dubbio che nella lotta contro i meliziani Atanasio aveva trascorso nella violenza e aveva affermato una personalità estremamente autoritaria, alimentando quel senso di diffidenza e di timore nei confronti della politica di potenza del vescovo di Alessandria che era largamente diffuso in Oriente: perciò la sua condanna dovette in definitiva risultare gradita a molti, soprattutto in ambiente siripalestinese. Il comportamento di Atanasio dopo l'esilio, quel suo passare attraverso le regioni d'Oriente cercando appoggi e suscitando difficoltà ai suoi avversari, col corollario di inevitabili disordini e lotte non aveva fatto altro che confermare gran parte dell'episcopato orientale nella convinzione che Atanasio fosse persona da tenere il più lontano possibile<sup>44</sup>. Con l'intervento di Giulio, alle componenti antinicena e antiatanasiana della coalizione eusebiana si aggiunse la componente antioccidentale: fu infatti facile ad Eusebio sensibilizzare l'attenzione degli orientali, sempre così sospettosi verso Roma, nei confronti di una indebita ingerenza occidentale in questioni che gli orientali erano in grado di risolvere, e di fatto avevano risolto, da sé. Soprattutto la riabilitazione di Marcello d'Ancira e il modo superficiale con cui essa era stata fatta debbono aver scandalizzato e impressionato gli orientali, convincendoli che anche sul piano dottrinale non ci si poteva attendere alcunchè di positivo da Roma: d'ora in poi lo spettro di Marcello polarizzerà in senso antimonarchiano (antisabelliano) tutta l'attenzione degli orientali, relegando in secondo piano gli eventuali timori antiariani. Ma proprio sul piano dottrinale, con la riabilitazione di Marcello e le più che larvate accuse agli orientali di essere ariani, la lettera di Giulio offriva ad Eusebio nuove possibilità di manovra. Egli non se le fece sfuggire.

#### 4. Concilio di Antiochia (341).

La dura presa di posizione di Giulio contro gli orientali non poteva restare senza risposta: Eusebio volle che questa venisse

<sup>44</sup> Come avrebbero dimostrato anche gli eventi successivi, soprattutto in Asia Minore e in Siria Atanasio era malvisto.

senza fretta ma con la massima solennità possibile per accrescerne il significato. Nell'autunno del 341 Costanzo volle celebrare in gran pompa la dedica di una chiesa di Antiochia la cui costruzione era cominciata 10 anni prima: fu questa l'occasione che permise ad Eusebio di riunire quasi 100 vescovi (97 per l'esattezza) per una presa di posizione nei confronti delle accuse che Giulio aveva mosso agli orientali<sup>45</sup>. Siamo mal ragguagliati sullo svolgimento del concilio<sup>46</sup>: ma dalle formule di fede che di qui ci sono giunte è chiaro che si trattò non delle solite questioni di persone, bensì di dottrina, e questa fu una importante novità. Abbiamo infatti visto come la reazione eusebiana si fosse sviluppata sotto Costantino in modo da colpire i principali sostenitori della fede nicena, ma non per questo specifico motivo e senza mettere in discussione quella formula di fede che l'imperatore stesso aveva voluto. Senza dubbio Eusebio aveva sfruttato il malcontento degli orientali nei confronti di quella formula, ma in proposito non si era avuto alcun chiarimento, almeno ufficialmente<sup>47</sup>. Ora, di fronte all'accusa di essere ariani, mossa dagli occidentali agli orientali, una precisazione s'imponesse; e la riabilitazione di Marcello permetteva agli eusebiani di indirizzarla in senso assai preciso, tanto più che ormai, con Costanzo, diventava possibile prendersi almeno qualche libertà nei confronti della formula nicena.

In relazione col concilio di Antiochia ci sono state tramandate tre formule di fede: la prima, breve e generica, chiude una dichiarazione programmatica nella quale i padri conciliari rifiutarono la taccia di ariani loro inflitta da Giulio: « Noi non siamo stati seguaci

<sup>45</sup> In ricordo della dedicazione della chiesa il concilio fu detto *in encaeniis*.

<sup>46</sup> Socr., *HE* II 8; Sozom., *HE* III 5. Di 97 partecipanti parla, oltre Sozomeno, HILL., *Synod.* 29, che dà la traduzione latina della formula ufficiale di fede del concilio (la seconda). Socrate, seguito da Sozomeno, parla in occasione di questo concilio anche della presa di posizione degli eusebiani contro Atanasio che era rientrato in Alessandria dall'esilio, e della decisione di sostituirgli Gregorio: egli confonde col concilio antiocheno, molto più ristretto, di circa tre anni prima, in cui appunto era stata presa questa decisione. Comunque da Socrate apprendiamo che il concilio del 341 fu presieduto da Flaccillo, che era appunto vescovo di Antiochia, e che ad esso non volle partecipare Massimo di Gerusalemme (cfr. c. 5, n. 85), che si era pentito di aver approvato a Tiro la deposizione di Atanasio. Le formule di fede connesse con questo concilio, che Sozomeno prende brevemente in esame, sono riportate integralmente da ATHAN., *Synod.* 22-24: cfr. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 183 sgg. Quanto ai canoni che ci sono stati tramandati come promulgati da questo concilio, abbiamo visto (c. 5, 2) che vanno riferiti al concilio antiocheno tenuto in occasione della deposizione di Eustazio o a quello tenuto poco dopo per provvedere alla elezione del successore di Eulalio.

<sup>47</sup> Ma la presa di posizione degli eusebiani nel 341 era stata preparata dalle discussioni che si erano avute in argomento già subito dopo il concilio di Nicea: cfr. Socr., *HE* I 23. Vedemmo come in tali discussioni avesse avuto parte di protagonista, contro i niceni, Eusebio di Cesarea.



di Ario (come infatti noi che siamo vescovi avremmo seguito un prete?) nè altra fede abbiamo accolto oltre quella proposta dall'inizio». La formula di fede, per il resto di tipo tradizionale, reca alla fine della sezione cristologica la precisazione che Cristo « resta re e Dio nei secoli»: un tratto antimarcelliano che d'ora in poi tornerà in tutte le professioni di fede orientali. Sappiamo che la terza formula di fede fu presentata dal vescovo Teofronio di Tiana: anch'essa è generica, anche se più diffusa della prima, ma reca alla fine la condanna di Marcello Sabellio e Paolo di Samosata. Si è pensato che Teofronio sia stato proprio sospettato di tendenze monarchiane e perciò abbia presentato questo testo per dimostrare la sua ortodossia.

Testo ufficiale proposto dal concilio è la seconda formula <sup>48</sup>:

Crediamo, in conformità della tradizione evangelica e apostolica, in un solo Dio Padre onnipotente, artefice creatore e reggitore provvidenziale di tutte le cose. E in un solo signore Gesù Cristo, Figlio di lui unigenito, Dio, per cui mezzo sono state create tutte le cose, generato dal Padre prima di tutti i tempi, Dio da Dio, tutto da tutto, solo da solo, perfetto da perfetto, re da re, signore da signore, logos vivente, sapienza vivente, luce vera, via verità resurrezione pastore porta, immutabile e inalterabile, immagine senza differenze della divinità, della essenza, del volere, della potenza e della gloria del Padre, il primogenito di tutta la creazione, che da principio è presso Dio, Dio Logos secondo le parole del vangelo: *E Dio era il Logos, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose (Io. 1, 1-3), e In lui tutto ha avuto sussistenza (Col. 1, 17)*. Egli negli ultimi giorni è sceso dall'alto ed è stato generato dalla Vergine secondo le scritture, ed è diventato uomo (*Hebr. 1, 3*), intermediario fra Dio e gli uomini, apostolo della nostra fede e autore di vita, come dice: *Sono disceso dal cielo per compiere non la mia volontà ma la volontà di colui che mi ha mandato (Io. 6, 38)*. Ha patito per noi ed è risorto il terzo giorno ed è salito al cielo e siede alla destra del Padre e di nuovo verrà con gloria e potenza a giudicare vivi e morti. E nello Spirito santo, che è stato dato ai fedeli per consolazione santificazione e perfezionamento, come anche il signore nostro Gesù Cristo ha ordinato ai discepoli dicendo: *Andate e insegnate a tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo (Mt. 28, 19)*: cioè (nel nome) del Padre che è veramente Padre, del Figlio che è veramente Figlio, dello Spirito santo che è veramente Spirito santo, poichè i nomi non sono stati apposti senza preciso motivo ma indicano con esattezza l'ipostasi e il grado e la gloria propri di ognuno di coloro che vengono nominati: così essi son tre cose quanto all'ipostasi, ma una cosa sola quanto all'armonia. Avendo questa fede, e avendola dal principio alla fine, al cospetto di Dio e di Cristo condanniamo ogni dottrina erronea ed eretica; e se qualcuno insegna in

<sup>48</sup> Sulla questione delle varie professioni di fede connesse col concilio antiocheno del 341 cfr. KELLY, *Early Christian Creeds*, p. 263 sgg.

contrasto con la salutare e retta fede delle scritture, dicendo che c'è o c'è stato tempo o momento o secolo prima che il Figlio fosse generato, sia anátēma. E se uno dice che il Figlio è creatura (κτίσμα) come una delle creature o genitura (γέννημα) come una delle geniture o fattura (ποίημα) come una delle fatture, e non come le divine scritture hanno tramandato le verità dette sopra una dopo l'altra, e se uno insegna e annuncia altro da quello che abbiamo ricevuto, sia anátēma. Infatti noi crediamo e seguiamo in spirito di verità e timore tutte le verità tramandate dalle sacre scritture per opera dei profeti e degli apostoli.

Vi possiamo distinguere tre parti: la prima presenta la struttura della professione di fede, ma con ampliamenti nella parte cristologica e citazioni di passi scritturistici; la seconda parte, strettamente unita con la prima nella connessione Spirito santo/Trinità, propone una importante precisazione in merito alla unità/distinzione in Dio; la terza parte presenta alcune formule di condanna. Nella prima parte risalta subito l'assenza delle espressioni più qualificanti del simbolo niceno: la precisazione che il Figlio è generato dalla essenza (*ousia*) del Padre; che è stato generato e non fatto; che è *homoousios* col Padre<sup>49</sup>. Da questo momento *homoousios* scompare per lunghi anni dalle professioni di fede orientali e anche in Occidente. Priva di queste specificazioni, l'espressione *generato dal Padre prima dei tempi* (τὸν γεννηθέντα πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς), risulta troppo generica, in quanto Ario aveva indicato la via per interpretare *generare* = *creare* ed aveva messo in chiaro che generato prima dei tempi non significava generato *ab aeterno*, come voleva invece la tradizione alessandrina. Malgrado questa voluta genericità<sup>50</sup>, è però evidente che la formula tende ad accostare al massimo il Figlio al Padre, soprattutto nella serie *Dio da Dio, tutto da tutto, ecc.*, che culmina nella definizione del Figlio come immagine priva di differenze (*ἀπαράλλακτον*) della divinità, della essenza (*ousia*), della potenza del Padre: un'espressione difficilmente accettabile da parte degli ariani della prima ora, che definivano il Figlio estraneo alla essenza del Padre e immagine soltanto della sua volontà<sup>51</sup>. L'inferiorità del Figlio rispetto al Padre

<sup>49</sup> Questo aspetto della formula antiochena è ben rilevato da Sozomeno.

<sup>50</sup> E vi si parla di θεὸς λόγος senza articolo, alla maniera di Eusebio di Cesarea, e non di Alessandro.

<sup>51</sup> L'espressione compare uguale in un frammento di Asterio (*frag.* 21 Bardy: cfr. c. 3, n. 14), dedotto da un'opera successiva al concilio di Nicea (cfr. c. 5, n. 102). Essa testimonia un ripensamento, in senso moderato, delle più radicali proposizioni ariane da parte di Asterio, che per tale motivo fu biasimato da Filostorgio (II 15). Per la presenza della stessa espressione in Luciano d'Antiochia cfr. *infra* n. 54.

è ancora rilevata, ma non con la pregnanza con cui vi insistevano gli ariani.

Nella seconda parte la formula antiochena è in diretta opposizione alla formula nicena nell'affermazione delle tre ipostasi del Padre, del Figlio, dello Spirito santo. La precisazione che i nomi divini non sono stati assegnati senza motivo (οὐχ ἀπλῶς οὐδὲ ἀργῶς) è in funzione antisabelliana, nel senso che essi non servono soltanto a rilevare i diversi modi di manifestarsi di un unico Dio, ma caratterizzano le tre persone divine per ipostasi ordine e gloria, cioè secondo lo schema subordinante che abbiamo notato già in Origene. E ad Origene (*C. Cels.* VIII 12) si rifà nell'espressione il concetto che, con richiamo implicito di *Io.* 10, 30, le persone divine sono tre quanto all'ipostasi e una cosa sola quanto all'armonia.

Gli anatematismi della terza parte condannano, alla pari di quelli di Nicea, gli aspetti più radicali della dottrina ariana. Ma rispetto alla formulazione nicena presentano significative variazioni. La formula nicena con concisa espressione condannava chi affermasse che il Figlio prima di essere stato generato non esisteva: invece la formula antiochena, così prolissa nello specificare che non c'è stato tempo momento secolo prima della generazione del Figlio, non ha la precisione della formula nicena e corrisponde soltanto all'espressione *generato prima dei tempi*, la cui genericità è stata sopra rilevata. Nella formula nicena è condannato chi affermi che il Figlio è stato fatto dal nulla: nella formula antiochena più ambiguamente si nega che il Figlio sia creatura come una delle creature, genitura come una delle geniture, con letterale ripresa di una formula di Ario. E noi sappiamo che dagli ariani Cristo era considerato creatura non come le altre creature in quanto sola creatura creata direttamente dal Padre, mentre tutte le altre sono state create dal Figlio per volere del Padre.

Bastano questi pochi cenni illustrativi a rilevare come la formula antiochena, pur senza sconfessare apertamente le espressioni qualificanti del simbolo niceno, rifletta una impostazione dottrinale del tutto differente: al monarchianismo asiatico di quel testo, tutto teso a rilevare al massimo l'unione di Cristo col Padre fino a profilare lo spettro di Sabellio, qui si contrappone la preoccupazione antisabelliana e antimarcelliana di rilevare al massimo la sussistenza delle ipostasi divine, mentre l'esigenza dell'unità passa in secondo piano. La preoccupazione evidente è di evitare i radicalismi opposti, niceno e ariano radicale, a beneficio di una posizione intermedia, che riflette bene le fondamentali tendenze della teologia di Eusebio di Cesarea. A tal proposito può servire come illustrazione del concetto di Cristo immagine senza differenze della

essenza e della potenza del Padre — concetto che abbiamo visto centrale in Eusebio — un passo superstate di un trattato antimarciano scritto da Acacio, successore di Eusebio a Cesarea e certamente già in posizione di evidenza fra i vescovi riuniti ad Antiochia. Nel polemizzare con Marcello<sup>52</sup> che negava al Cristo preesistente la qualifica di immagine di Dio, Acacio insiste su questo concetto per ricavarne la distinzione fra le due persone, una ingenerata e l'altra generata, ambedue sussistenti; ma nello stesso tempo ne ricava la strettissima affinità e somiglianza, in quanto nel Figlio sono impresse le note distintive (*χαρακτήρες*) dal Padre e proprio in queste note consiste l'essere del Figlio (*ἐν τοῖς χαρακῆσι τὸ εἶναι αὐτοῦ*)<sup>53</sup>. In complesso, perciò, la formula antiochena sottende una impostazione teologica che possiamo definire di tendenza moderata, attenta ad evitare ogni radicalismo: nel suo rifarsi ad Origene quasi ignorando i recenti fortissimi contrasti, che avevano rinnovato almeno in parte la vecchia problematica, essa è stata definita di tipo conservatore: una qualifica che le si addice bene soprattutto se dobbiamo prestar fede alle antiche notizie che definiscono la formula antiochena ripetizione fedele (*δὲλογραφον*) di una professione di fede di Luciano d'Antiochia. Rialacciandosi a questo personaggio, osservato con sospetto da alcuni in quanto maestro di Ario, ma molto venerato in Siria e altrove per la sua qualità di martire, Eusebio di Nicomedia avrà appunto inteso contrapporre un testo di tipo tradizionale alla novità rappresentata dal simbolo niceno<sup>54</sup>.

Con la formula antiochena Eusebio aveva colmato un vuoto pericoloso che ancora sussisteva nello schieramento da lui così abilmente organizzato, quello derivante dalla mancanza — fino allora — di una comune impostazione ideologica. Infatti egli aveva sfruttato, sì, il malumore degli orientali per il credo niceno, ma fino allora non vi aveva potuto sostituire nulla, almeno in forma ufficiale,

<sup>52</sup> Che a sua volta polemizzava con Asterio. I passi dell'opera di Acacio sono riportati da EPIPH., *Panar.* 72, 6-10.

<sup>53</sup> EPIPH., *Panar.* 72, 10.

<sup>54</sup> Nella frase introduttiva della formula di fede antiochena è specificata l'adesione alla tradizione evangelica e apostolica. Tale tradizione, sull'argomento di cui si disputava, era all'inizio del IV secolo così generica che ambedue le parti si dichiaravano convinte di aderirvi pienamente: cfr. ARIUS, *ep.* 2, 2 (OPITZ, *Urkunden*, p. 12); ALEX., *ep.* 2, 46. 55 (OPITZ, *Urkunden*, p. 26. 28). Vedi anche il mio studio *La tradizione nella controversia ariana*: Conferenze patristiche II (= Augustinianum, 1972), p. 37 sgg. Una serie di notizie antiche ci informa che questa formula di fede antiochena veniva presentata come derivata integralmente da Luciano d'Antiochia: SOZOM., *HE* III 5; VI 12; *Passio Artemii*, PG XCVI 320; PS. ATHAN., *Dial. de trin.*, III 1. 2. 15 (PG XXVIII 1204. 1225; cfr. c. 15 n. 35). Sozomeno, che riporta la notizia, dichiara di non poterne accertare la veridicità (III 5) e uguale scetticismo è anche in vari studiosi

sì che il filoarianesimo suo e di alcuni dei suoi amici avrebbe potuto insospettire chi, pur non niceno, non se la sentiva affatto di passare per ariano. Invece ora anche questo equivoco era stato, almeno formalmente, eliminato. Dico: almeno formalmente, perchè in fondo l'equivoco sussisteva ancora, derivando *recta via* dalla genericità stessa della formula antiochena. Ma questa genericità era necessaria perchè la formula potesse raccogliere il maggior numero possibile di suffragi, in definitiva di tutti gli aderenti alla dottrina delle tre ipostasi, che la condanna dell'arianesimo radicale poteva tranquillizzare negli esponenti più antiariani, mentre permetteva di continuare a professare un arianesimo moderato ai tenaci simpatizzanti per Ario. Quando si vogliono contentare tutti, si corre il rischio di non contentare nessuno: quella voluta genericità che rappresentava la forza della formula antiochena ne poteva anche rappresentare la debolezza: sarebbe stato compito dei *leaders* dello schieramento eusebiano operare in modo che quell'insicuro fondamento dottrinale riuscisse a sostenere l'ampio schieramento antiniceno e antioccidentale, assicurandogli un minimo di coesione sul piano teologico. E proprio il capo più accorto e sagace di quello schieramento, Eusebio di Nicomedia, venne a mancare solo pochi mesi dopo il concilio di Antiochia (341/42).

Tenace nelle idee di fondo e nell'amicizia per Ario, ma duttile nella manovra e dotato di fine intuito politico, Eusebio soprattutto

---

moderni; anche chi ammette la possibilità che gli estensori della formula del 341 abbiano avuto sott'occhio un testo di Luciano, pensa che esso sia stato modificato. Ma vi sono buoni motivi per ammettere che, ad eccezione degli anatematismi finali, chiaramente aggiunti in funzione antiariana (e forse del passo sulle tre ipostasi), tutta la vera e propria formula sia da considerare autentica: e di qui Asterio, discepolo di Luciano, ha dedotto l'espressione sul Figlio immagine perfetta del Padre (cfr. n. 51): si veda sulla questione LOOFS, *Das Bekenntnis Lucians, des Märtyrers*: SbB 1915, p. 576 sgg.; BARDY, *Recherches sur S. Lucien d'Antioche*, p. 82 sgg. Manca in questo testo il richiamo all'eternità del regno di Cristo, un particolare che abbiamo rilevato nelle altre due formule connesse col concilio antiocheno del 341 e che d'ora in avanti comparirà in tutte le formule di fede orientali: un altro tratto che depone a favore dell'autenticità del testo e della sua integrità. A questo punto ci si chiede come è possibile conciliare l'integrale derivazione luciana della formula antiochena del 341, formula che è sostanzialmente ortodossa, col radicalismo ariano che sopra (c. 1, 3) abbiamo considerato come anticipato in buona parte da Luciano. A tal proposito ci possiamo rifare alla vicenda di Luciano che, dopo essere stato per molti anni tenuto fuori dalla comunione della chiesa d'Antiochia, vi fu riammesso al tempo della ultima persecuzione. Possiamo esser certi che tale riammissione fu subordinata al riconoscimento della ortodossia di Luciano testimoniata da un'apposita professione di fede: Girolamo (*Vir. ill.* 77) conosceva vari *libelli fidei* di Luciano. Possiamo perciò ipotizzare una prima fase dell'insegnamento di Luciano in senso radicale, anticipatore della dottrina ariana; e un successivo ripensamento, concretatosi appunto nella formula ortodossa e moderata ripresa nel 341, che sarà stata riconosciuta ortodossa pur non essendo d'impostazione monarchiana.

dopo la morte di Costantino aveva assunto la direzione della lotta antinicena e antiatanasiana e l'aveva condotta con innegabile successo. Scottato dall'insuccesso di Nicea, ove si era troppo apertamente esposto, d'allora in poi aveva preferito operare più copertamente, abbandonando certe posizioni d'intransigenza e sfruttando abilmente soprattutto gli errori degli avversari<sup>55</sup>. Fu abile nel controllare e ispirare la politica di Costanzo, ma ancor più abile fu nel farsi interprete di certi sentimenti variamente diffusi in Oriente (avversione per Atanasio, diffidenza per l'Occidente, sensibilità anti-sabelliana e antinicena) e dar loro consistenza in uno schieramento unitario. Ma si trattava di un fronte composito, che solo grande energia e grande duttilità potevano mantenere compatto. In tal senso la sua morte provocò proprio al vertice di questo schieramento un vuoto che non sarebbe stato colmato.

---

<sup>55</sup> Cfr. n. 31. Nulla conosciamo circa l'atteggiamento personale di Eusebio in campo teologico dopo il concilio di Nicea. Abbiamo riconosciuto l'ortodossia della formula del 341 mentre quel che conosciamo dell'Eusebio anteriore a Nicea (lettera a Paolino di Tiro) lo colloca nelle file dell'arianesimo radicale. L'attenuazione di questo radicalismo fu solo un espediente tattico o effettivamente corrispose ad un ripensamento dei termini della questione? E' impossibile rispondere: comunque la seconda possibilità non va senz'altro accantonata, se si riflette a casi analoghi di attenuazione di primitive prese di posizione ariane radicali: abbiamo già accennato ad Asterio e lo rileveremo a suo tempo (c. 8) per Giorgio di Laodicea.

## CAPITOLO VII

### INCONTRI E SCONTRI DA SERDICA (343) A SIRMIO (351)

#### Fonti.

SOCRATE, *HE* II 12-20; 22-24; 29; SOZOMENO, *HE* III 7-13; 20-24; IV 6; TEODORETO, *HE* II 5-12; RUFINO, *HE* I 19; FILOSTORGIO, *HE* III 12. La fonte principale per ricostruire il quadro storico di questi anni è per noi, come lo fu per gli antichi, ancora Atanasio, soprattutto con l'esposizione di *HA* 15-28, corredata di documenti che sono compresi anche in *AA* 36-59 [documentazione sul concilio di Serdica e lettere di Costanzo e altri in occasione del ritorno di Atanasio ad Alessandria nel 346]. Oltre i dati delle lettere festali, del *Chronicon* festale e qualche spunto di *AF* (= *Apologia de fuga*) e *AC* (= *Apologia ad Constantium*) [ediz. di *AF* e *AC* in *PG* XXV e OPITZ, *Athan. Werke* II 1], comincia a soccorrerci anche la cosiddetta *Historia acephala*, succinta storia delle vicende di Atanasio scritta ad Alessandria forse già qualche anno prima della morte del vescovo e poi brevemente aggiornata. Essa, che ci ragguaglia anche sporadicamente su Paolo di Costantinopoli, è preziosa per l'esattezza dei dati cronologici, desunti dagli archivi del vescovato d'Alessandria. Mutila dell'inizio, la possediamo soltanto in una traduzione latina compresa nella cosiddetta *Collectio Theodosii diaconi*, raccolta — in latino — di documenti sinodali compresa nel cod. Veronensis LX (58) del sec. VII. Ediz.: TURNER, *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima*, Oxford 1899-1939, I 2. Sulla *Collectio* cfr. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* III, p. 30 sgg. (= GN, 1904, p. 357 sgg.); *Ueber die Sammlung des Cod. Veronensis LX*: ZNW 1936, pp. 1 sgg.; TELFER, *The Codex Veronensis LX* (58): HTR 1943, p. 169 sgg.; ORLANDI, in *Vetera Christianorum*, 1974, p. 269 sgg.

I documenti pubblicati dal concilio di Serdica sono tramandati da Ilario, *FH* 2 e 3 (lettere sinodali dei vescovi occidentali e orientali, quest'ultima corredata della formula di fede, usualmente definita di Filippo-poli); da Atanasio, *AA* 37-49 e dalla *Collectio Theodosiana*, Turner I 2 (la lettera sinodale e altre lettere indirizzate in Egitto dai vescovi occidentali). La professione di fede degli occidentali è tramandata, oltre che dalla *Collectio*, anche da Teodoreto (II 8) nel testo greco. Per i canoni di Serdica in latino e greco cfr. TURNER, *Monumenta*, I 2; per una traduzione siriana (cod. Parisinus 62) dei canoni e della lettera sinodale degli orientali preceduta dalla formula di fede, cfr. SCHWARTZ, *Ueber die Sammlung des Cod. Veronensis LX*, p. 2. I documenti dottrinali del 342 e del 344 (*Ekthesis makrostichos*) sono riportati da ATHAN., *Synod.* 25-26. Tutta la documentazione del concilio di Serdica e degli anni immediatamente precedenti e seguenti è studiata (oltre che da HEFELE-LECLERCO, *Histoire des conciles*, I, p. 737 sgg.) da DE CLERCO, *Ossius of Cordova*, Washington 1944, p. 313 sgg. I documenti dogmatici di questi anni sono raccolti in

HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 187 sgg. Qualche dato preciso che Socrate e Sozomeno forniscono sul concilio di Serdica deriva, con ogni verosimiglianza, da Sabino di Eraclea. Eccettuati questi dati e quanto si ricava dai documenti sopra elencati, i resoconti sul concilio giunti a noi sono molto generici e scarni. Per la valutazione dei dati forniti da Socrate e Sozomeno sul concilio e sui fatti successivi, si deve tener presente che l'aver erroneamente collocato il concilio nel 347 invece che nel 343 ha prodotto una serie di inversioni cronologiche nei fatti narrati e perciò confusione.

Delle opere originali di Eusebio di Emesa sono rimasti solo frammenti tramandati per lo più nelle catene, ma un'antica traduzione latina ci ha tramandato 29 omelie, parecchie delle quali importanti per conoscere la teologia trinitaria dell'autore. Ediz.: E. M. BUYTAERT, *Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin I-II*, Louvain 1953-1957. Sulle vicende e la dottrina di Fotino, oltre le notizie fornite da Socrate e Sozomeno e da HIL. FH 2, sono fondamentali i dati contenuti in EPIPH., *Panar.* 71, in un sermone di Nestorio (PL XLVIII 856) e in alcuni punti di HIL., *Trin.* X 20.50.61. La professione di fede di Sirmio del 351 corredata dagli anatematismi, tramandata da Atanasio (*Synod.* 27) e Socrate (II 30) e in traduzione latina da Ilario (*Synod.* 38), è riprodotta in HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 196 sgg. Sull'inizio dell'episcopato di Cirillo di Gerusalemme si vedano RUF., HE I 24; HIER., *Chron.* s. a. 348; SOCR., HE II 38; SOZOM., HE IV 20; THEODOR., HE II 26. Le *Catechesi*, predicate intorno al 350 (cfr. HIER., *Vir. ill.* 112), sono edite in PG XXXIII e da REISCHLRUPP, München 1848-1860.

### 1. Verso un nuovo concilio.

Si era appena diffusa la notizia della morte di Eusebio che Paolo, spalleggiato da Asclepa, si presentò a Costantinopoli per rioccupare la cattedra dalla quale già due volte era stato espulso. Durante il soggiorno in Occidente egli era entrato in relazione sia con Giulio sia con altri vescovi, fra cui Massimino di Treviri, e ormai, dopo le decisioni del concilio di Roma del 341, si ritenne autorizzato a rientrare nella sua sede. Il partito che qui lo appoggiava era forte, sì che i tentativi degli eusebiani di contrapporgli Macedonio provocarono grossi tumulti che degenerarono in una vera e propria insurrezione, in cui evidentemente motivi di carattere politico e sociale si accompagnarono e si sovrapposero a quelli più specificamente religiosi<sup>1</sup>. Il generale di cavalleria Ermogene, che Costanzo aveva incaricato di rimettere l'ordine in città, espostosi

<sup>1</sup> Libanio (*orat.* 1, 44) e Ammiano Marcellino (XIV 10, 2), che però accenna solo di sfuggita all'accaduto, parlano genericamente di tumulti popolari. La componente religiosa è rilevata ovviamente da Socrate (II 12-13) e Sozomeno (III 7). Cfr. anche HIER., *Chron.* s. a. 342; *Hist. aceph.* 2. Per l'attività di Paolo a Costantinopoli e per le relazioni da lui contratte in Occidente cfr. la sinodale orientale di Serdica *apud* HIL., FH 3, 20, 27.



imprudentemente alla folla senza adeguata protezione, fu linciato; le autorità abbandonarono Costantinopoli in preda all'anarchia. La situazione fu ristabilita da Costanzo in persona, che inaspettatamente si presentò in città nell'inverno del 342: i provvedimenti punitivi da lui presi furono in complesso molto miti, per non esasperare la situazione. In ambito ecclesiastico egli si limitò ad allontanare Paolo, ma senza sostituirgli Macedonio, sì che i partigiani di Paolo rimasero sostanzialmente padroni della situazione<sup>2</sup>.

Nel frattempo avvenimenti meno drammatici ma più importanti nel contesto del contrasto fra eusebiani e niceni si svolgevano in Occidente: nei primi mesi del 342 si presentò alla corte di Costante, a Treviri piuttosto che a Milano<sup>3</sup>, una delegazione di vescovi orientali, tre veterani del partito eusebiano, Narcisso di Neroniade Mاردة di Calcedonia Teodoro di Eraclea, cui si era aggiunto Marco di Aretusa. Essi presentarono all'imperatore una nuova formula di fede, impropriamente indicata come quarta formula di Antiochia:

Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore e artefice di tutte le cose, da cui trae nome ogni paternità nei cieli e sulla terra (Eph. 3, 15). E nel suo Figlio unigenito, il signore nostro Gesù Cristo, generato dal Padre prima di tutti i tempi, Dio da Dio, luce da luce, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, quelle in cielo e quelle sulla terra, visibili e invisibili, che è logos sapienza potenza vita luce vera. Negli ultimi giorni si è fatto uomo per noi, è stato generato dalla santa Vergine, è stato crocifisso, è morto, è stato seppellito ed è risorto dai morti il terzo giorno, è stato assunto in cielo, siede alla destra del Padre e verrà alla fine dei tempi a giudicare i vivi e i morti e a contraccambiare a ciascuno secondo le sue opere; il suo regno, che non ha fine, rimarrà nei tempi infiniti (siederà infatti alla destra del Padre non solo in questo tempo ma anche nel tempo futuro). E nello Spirito santo, cioè il paracleto, che avendolo annunziato agli apostoli (il Signore) ha inviato dopo la sua ascesa nei cieli per insegnare e rammentare loro tutte le cose, per cui mezzo saranno anche santificate le anime di quanti sinceramente avranno creduto in lui.

Coloro che affermano che il Figlio deriva dal nulla o da altra ipotesi e non da Dio, e che c'è stato tempo o secolo in cui egli non esisteva, costoro la chiesa santa e cattolica riconosce estranei a sè<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Atanasio (HA 7) parla di Paolo condotto prima in catene a Sinagra, al confine con la Persia, e poi ad Emesa. Sozomeno parla di consacrazione episcopale di Macedonio ad opera di Teognide di Nicea e Teodoro di Eraclea (III 7; cfr. Socr., HE II 12), resa però inoperante da Costanzo adirato per non essere stato interpellato. Socrate (II 15) polemizzando contro Sabino di Eraclea allude copertamente a irregolarità di questa elezione, per tal motivo non ricordata da Sabino. Telfer (*art. cit.*, p. 77 sg.) pensa che Macedonio sia stato designato ma non ordinato vescovo in quel momento.

<sup>3</sup> Di Gallia parla Atanasio (*Sinod.* 25), indirettamente confermato da HIL., FH 3, 27, ove si dice che Massimino di Treviri non volle comunicare con la delegazione orientale. Di Italia, cioè Milano, parla Sozomeno (III 10).

<sup>4</sup> Questo testo è riportato in ATHAN., *Synod.* 25; Socr., HE II 18.

Rispetto alla formula ufficiale del concilio antiocheno del 341 questa nuova formula si caratterizza per maggiore brevità e aderenza al tipo tradizionale di simbolo battesimale, pur conservandone la stessa fondamentale impostazione dottrinale, senza dubbio ortodossa ma un po' generica<sup>5</sup>: abbiamo già più volte rilevato che l'espressione *generato dal Padre prima dei tempi* poteva essere interpretata dagli ariani radicali in armonia con la loro dottrina, senza implicare nè la generazione reale del Figlio nè la sua coeternità col Padre. Rispetto alla formula del 341, questa del 342 si differenzia in maniera significativa in due punti: 1) è omessa l'affermazione delle tre ipostasi della divinità; 2) gli anatematismi sono formulati in modo corrispondente quasi perfettamente alla formulazione nicena: soprattutto l'espressione che non fa derivare il Figlio se non dalla ipostasi<sup>6</sup> del Padre è sufficientemente chiara nel senso di affermare la generazione reale. Perciò, se l'omissione di *homoousios* caratterizza la formula in senso antiniceno, le concessioni fatte alla teologia nicena e all'impostazione trinitaria degli occidentali la presentano come evidente tentativo di venire incontro a certe esigenze antiariane degli occidentali e perciò come proposta in direzione di un accordo, pur mantenendosi sempre in posizione intermedia fra l'arrianesimo e la teologia nicena. Questa formula sarà considerata dagli orientali come formula ufficiale di fede e come tale variamente riproposta negli anni successivi fino al 351.

Dato questo significato teologico della formula del 342, la missione affidata alla delegazione orientale necessariamente si configurava come missione di pace nel tentativo di attenuare, se non dissipare del tutto, il clima di ostilità fra chiese d'Occidente e d'Oriente che si era stabilito a causa dei fatti intercorsi fra il 339 e il 341. Ci dobbiamo perciò chiedere quali mai possono essere stati i motivi che indussero gli orientali a fare questo passo. Le fonti non ci soccorrono molto in proposito, tanto più che fra loro c'è divergenza su un punto molto importante: Socrate (II 18) e Sozomeno (III 10) parlano di richiesta di spiegazioni da parte di Costante al fratello a causa delle lagnanze degli occidentali e degli esuli circa il comportamento degli orientali; invece Atanasio (*Synod.* 25) presenta l'episodio come iniziativa degli orientali. Le inesattezze di altro genere in cui qui incorrono i due storici non contribuiscono all'at-

<sup>5</sup> Ripresa variamente — come vedremo — negli anni successivi, questa formula fu sentita come equivalente alla formula del 341, che fino al 358 non consta sia stata mai integralmente ripresa: cfr. EPIPH., *Panar.* 73,2, e *infra*, c. 8. n. 65.

<sup>6</sup> Rispetto al testo niceno, manca qui *ousia* (« da altra ipostasi o ousia »), omesso per gli equivoci che poteva ingenerare questo termine, di cui si tace anche nella formula antiochena del 341 nel passo sulle tre ipostasi.

tendibilità del loro racconto<sup>7</sup>. Eppure questo sottolinea la nuova realtà cui ormai si trovavano di fronte gli orientali: risolto a suo favore il contrasto con Costantino II, Costante aveva saldamente in pugno tutta la parte occidentale dell'impero e si trovava in situazione tale che Costanzo, impedito nella sua libertà di movimento dalla guerra contro i Persiani, non poteva disattenderne la volontà. Pertanto, anche se non provocata da espressa richiesta dell'imperatore d'Occidente, la missione degli orientali in Occidente fu motivata dalla necessità di cercare di accattivarsi il favore di Costante o comunque di non averlo decisamente avverso nella controversia con gli occidentali.

Ma accanto a questo chiaro motivo ne possiamo forse ipotizzare un altro, rilevato da certi dettagli del racconto degli avvenimenti relativi al concilio di Serdica e successivi ad esso. Abbiamo visto come Eusebio di Nicomedia avesse abilmente messo insieme in funzione antinicensa e antioccidentale un fronte composito, che raggruppava esponenti di tendenze teologiche non perfettamente allineate fra loro: accanto ad esponenti di una teologia di tipo filoariano c'erano rappresentanti di indirizzo molto più moderato che, pur non condividendo certi atteggiamenti della teologia nicena, sentivano sinceramente l'esigenza di una riappacificazione. La morte di Eusebio aveva lasciato questo fronte privo di una guida capace di smussarne i contrasti interni e di assicurarne la solidità: in tale nuova situazione gli elementi più moderati dello schieramento avranno fatto sentire la loro voce in direzione di un tentativo di apertura verso gli occidentali che, pur conservando immutate le istanze di fondo del partito eusebiano in campo sia teologico sia politico, facesse qualche concessione là dove era possibile farla, cioè in merito a qualche punto della dottrina<sup>8</sup>.

Ma appunto qui era l'equivoco di fondo che *a priori* condannava al fallimento la missione degli orientali: essi, portando avanti il discorso cominciato ad Antiochia nel 341, insistevano sull'aspetto teologico della controversia e invece trascuravano del tutto i risvolti di carattere politico e anche personale, cioè la questione degli esuli. Infatti, fare concessioni su questo punto avrebbe significato infr-

<sup>7</sup> Cfr. *supra* a n. 3 la notizia di Sozomeno. De Clercq (p. 306) accentua qui la discrepanza fra Socrate (II 17) che parla di ricorso a Costante da parte di Atanasio e Paolo, e Sozomeno (III 10), che invece parla di lettera scritta a Costante da Giulio in favore dei due esuli, dopo un altro inutile tentativo epistolare presso gli orientali: in realtà non c'è fra le due notizie vera contraddizione, perchè Giulio agiva nell'interesse dei due esuli e probabilmente per loro invito.

<sup>8</sup> In favore di questa ipotesi si vedano certi particolari del comportamento degli orientali a Serdica (cfr. *infra* c. 7, 2) e l'insistenza da loro dimostrata su questo punto anche con la delegazione del 344 (cfr. c. 7, 4).

mare il caposaldo della politica messa in opera da Eusebio, cioè quello di non permettere l'ingerenza degli occidentali in questioni che gli orientali ritenevano di avere risolto in maniera regolare. D'altra parte, in questo momento gli occidentali erano sensibilizzati proprio con questo aspetto della controversia, acuito dalla presenza degli esuli, e per loro non aveva senso discutere di dottrina senza prendere in considerazione il problema delle deposizioni dei vescovi niceni o presunti tali: solo di qui essi potevano valutare la buona fede degli orientali.

Date queste premesse e l'opportunità, da parte di Costante, di non urtare quella che in argomento era la convinzione compatta di tutta la chiesa occidentale, non stupisce che la missione degli orientali si sia risolta in completo fallimento: essi presentarono il documento a Costante e ai dignitari ecclesiastici che si trovavano presso di lui, ma non ricevettero alcuna approvazione<sup>9</sup>.

Non sappiamo se gli orientali, con la loro iniziativa, abbiano anche tentato di prevenire una nuova mossa degli occidentali a favore della convocazione di un altro concilio che essi non avevano alcun motivo di desiderare. In effetto, il fallimento dell'iniziativa personale di Giulio ai fini di un concilio che raggruppasse insieme orientali e occidentali aveva fatto capire che soltanto l'autorità del potere politico era in grado di assicurare la presenza degli orientali al concilio voluto dagli occidentali. In tal senso furono esercitate pressioni su Costante: gli storici antichi fanno soprattutto il nome di Atanasio e della sua parte; possiamo ritenere certo che Giulio si dovette adoperare attivamente in tal senso, coadiuvato soprattutto da Massimino di Treviri, che era a più stretto contatto con l'imperatore<sup>10</sup>. Costante scrisse a Costanzo proponendo un grande concilio dei rappresentanti delle chiese d'Occidente e d'Oriente (ca. metà del 342); Costanzo, per i motivi su detti, non era in condizione di dire apertamente di no al fratello, anche se non gli sfuggivano i pericoli che da tale concilio potevano derivare alla situazione ecclesiastica d'Oriente, che ora in complesso era per lui soddisfacente. Dato che il concilio si presentava, per iniziativa dell'Occidente, come un confronto fra le chiese orientali ed occidentali, fu

<sup>9</sup> SOCR., *HE* II 18; SOZOM., *HE* III 10; ATHAN., *Synod.* 25. Ci si può anche chiedere se effettivamente Costante avesse interesse ad un componimento del contrasto religioso fra Oriente e Occidente. Esso in quella congiuntura turbava e indeboliva soltanto l'Oriente, e Costante potrebbe aver gradito questa situazione, che lo poneva ancor di più in condizione di forza rispetto al fratello.

<sup>10</sup> Socrate (II 20) parla di pressioni di Atanasio e Paolo; Sozomeno (III 11) di *οἱ περὶ* Atanasio e Paolo; Teodoreto (II 4) soltanto di Atanasio. La sinodale orientale di Serdica (*HIL.*, *PH* 3, 14) fa riferimento a iniziativa degli occidentali (Giulio, Ossio, Massimino). Le notizie non si escludono ma si completano a vicenda.

scelta come sede Serdica (l'odierna Sofia), una città appartenente alla parte d'impero di Costante, ma proprio al confine con la parte orientale dell'impero. La volontà di Costanzo s'impose ai riluttanti vescovi d'Oriente; ed essi pure, come i loro colleghi d'Occidente, s'incamminarono — molto di malavoglia — verso Serdica. Per volere degli imperatori, il concilio avrebbe dovuto trattare tutti gli attuali motivi di discordia fra orientali e occidentali<sup>11</sup>.

## 2. Concilio di Serdica (343).

Nell'autunno del 343<sup>12</sup> affluirono a Serdica i vescovi occidentali, poco meno di un centinaio. Assente Giulio di Roma che — secondo il costume — si fece rappresentare dai preti Archidamo e Filosseno e dal diacono Leone, emergeva l'autorità del vecchio Ossio che dai vari documenti giunti a noi dal concilio risulta aver avuto il ruolo di capo di tutto il gruppo dei vescovi d'Occidente<sup>13</sup>. Dopo di lui

<sup>11</sup> Quindi, la questione degli esuli ma anche il contrasto in materia dottrinale, a stare al documento occidentale riportato in HIL., *FH* 2, 11.

<sup>12</sup> Socrate (II 20) e Sozomeno (III 12) collocano il concilio di Serdica 11 anni dopo la morte di Costantino, cioè nel 347. La scoperta della *Historia acephala* e delle lettere festali di Atanasio ha dimostrato l'inesattezza di questa data: infatti l'*Historia acephala* 1 colloca nel 346 il ritorno di Atanasio ad Alessandria dopo il secondo esilio e il concilio di Serdica; la stessa data si ricava dalle lettere festali (PG XXVI 1423), mentre il *Chronicon* festale (PG XXVI 1354) pone il concilio di Serdica nel 343. Connettendo tutti i dati a nostra disposizione, si ricava che il concilio può essere stato tenuto solo nel 342 o nel 343 (errori di un anno nel *Chronicon* festale non sono infrequenti). Schwartz (*Gesammelte Schriften* III, p. 325 sgg.) preferì il 342 fondandosi soprattutto su una notizia della *Collectio Theodosiana* (TURNER, *Monumenta* I 2, 637); secondo cui la sinodo serdicense *congregata est* consoli Costanzo e Costante (così va corretto il testo che reca *consulatu Constantini et Constantini*); scartate le date del 339 e del 346, in cui i due furono insieme consoli, resta solo quella del 342 con i medesimi consoli. Ma la data del 342 è sembrata troppo a ridosso di altri fatti precedenti per poter essere accettata. Infatti Atanasio (AC 4) dice di essere stato chiamato da Costante a Milano nel quarto anno del suo esilio, cioè dopo il marzo 342, e dall'imperatore apprese la sua intenzione di scrivere a Costanzo per organizzare il concilio, stanti le richieste di vari vescovi. Poiché la presenza di Costante è attestata a Sabaria, in Pannonia nell'aprile del 342 (*Cod. Theodos.* X 16, 6), l'incontro a Milano con Atanasio deve essere avvenuto qualche tempo dopo questa data. Poiché si deve ammettere che siano trascorsi vari mesi perchè l'intenzione di Costante si sia tradotta in realtà con l'indicazione anche del luogo ove riunire il nuovo concilio, è preferibile fissare questo nel 343 invece che nel 342. La data della *Collectio Theodosiana* va perciò interpretata nel senso che nel 342 fu convocato il concilio, che però si aprì effettivamente solo vari mesi dopo. Per maggiori dettagli su questa questione, oltre il testo di Schwartz sopra ricordato, si vedano TELFER, *art. cit.*, p. 90 sgg.; DE CLERCO, *op. cit.*, p. 313 sgg.

<sup>13</sup> Sul numero esatto dei vescovi occidentali, ricavabile soprattutto dalle liste di segnature ai vari documenti, di cui tratteremo dopo, c'è qualche divergenza: esso è stato fissato a 97. Su questi dettagli cfr., oltre HEFELÉ-LECLERCO,

ebbe parte di primo piano in questo gruppo il vescovo locale, Protogene: quanto sappiamo di lui ce lo presenta come uno di coloro che seguivano allora la prudente norma di navigare sempre secondo la corrente: a Nicea aveva condannato Ario; ma poi, girato il vento, aveva anatematizzato Marcello e Paolo, con i quali successivamente era tornato in comunione, uniformandosi alle condizioni politiche ancora mutate dopo la morte di Costantino<sup>14</sup>. Fra gli altri vescovi, giunti un po' da tutte le regioni occidentali dell'impero<sup>15</sup>, ricordiamo ancora Gaudenzio di Naisso, in Dacia, che ebbe anche lui un certo peso nei lavori del concilio, Massimino di Treviri, i cui sentimenti antiorientali abbiamo già rilevato, e Grato di Cartagine, rappresentante ortodosso di un'Africa sconvolta dallo scisma donatista. Come prima di lui Ceciliano a Nicea, egli era allineato con gli altri vescovi occidentali anche perchè aveva bisogno dell'aiuto di Costante per risollevare le sorti precarie del suo partito in Africa, che in questa occasione sarebbero state anche insidiate dagli orientali con un tentativo non del tutto infruttuoso di stabilire collegamenti con i donatisti<sup>16</sup>. Insieme con i vescovi occidentali erano affluiti a Serdica anche gli esuli d'Oriente, *in primis* Marcello Asclepa e Atanasio, di cui sappiamo che da Milano si era spostato a Treviri per incontrare lì Ossio, convocato a corte, per procedere insieme con lui verso Serdica<sup>17</sup>. L'Occidente non aveva interrotto la comunione con questi vescovi dopo i fatti del 337/38 e a Roma nel 341 li aveva riabilitati da ogni accusa: pertanto a Serdica essi parte-

*Histoire des conciles I*, p. 737 sgg., DE CLERCO, *op. cit.*, p. 325 sgg., che dà informazione più recente e molto completa su tutti gli aspetti del concilio.

<sup>14</sup> Sono dati forniti dalla sinodale orientale di Serdica (HIL., *FH* 3, 14. 20), che nomina spesso insieme Ossio e Protogene. (*FH* 3, 14. 16). Se si deve considerare la professione di fede occidentale di Serdica opera, come sembra, soprattutto di Ossio e Protogene, l'impostazione teologica di quest'ultimo risulta di chiaro stampo occidentale, e perciò i suoi più reali sentimenti vanno ravvisati in questa direzione.

<sup>15</sup> Anche dai paesi balcanici di lingua greca, che erano sotto il dominio di Costante: in tal senso la contrapposizione fra occidentali e orientali va intesa restringendo gli orientali in un ambito che non comprendeva tutta l'area di lingua greca.

<sup>16</sup> L'importante ruolo di Gaudenzio al concilio risulta, oltre che dalla sua presenza in alcune enunciazioni di canoni (cfr. *infra*), soprattutto dal fatto che egli fu fra i vescovi occidentali scomunicati dagli orientali, in un gruppo comprendente solo le personalità occidentali di un certo rilievo. Sulla presenza di Grato di Cartagine a Serdica e sulla mossa degli eusebiani in favore di Donato si vedano G. FOLLINET, *L'épiscopat africain et la crise arienne au IV<sup>e</sup> siècle: Mélanges V. Grumel*, I, Paris 1966, p. 196 sgg.; A. PINCHERLE, *Ancora sull'arianesimo e la chiesa africana nel IV secolo*: Studi e materiali di storia delle religioni, 1968, p. 169 sgg.

<sup>17</sup> La presenza degli esuli a Serdica risulta da tutto il complesso dell'informazione sul concilio: cfr., p. es., HIL., *FH* 2, 3. Sui movimenti di Atanasio e Ossio cfr. ATHAN., *AC* 4. Sulla presenza di Atanasio a Milano a metà del 342 cfr. *supra* n. 12.

cipavano liberamente all'attività religiosa svolta dai vescovi occidentali.

I vescovi orientali si fecero attendere per un po'. Sappiamo che essi venivano al concilio di mala voglia e soltanto perchè costretti dal volere di Costanzo<sup>18</sup>: gli stessi motivi che avevano sconsigliato ad Eusebio la partecipazione al concilio romano del 341 erano ancora tutti validi per convincerli che dal nuovo concilio essi non avevano nulla da guadagnare. Si erano avviati verso Serdica in numero di 75/80 scortati da Filagrio, il funzionario imperiale tanto invisibile ad Atanasio, e da altri funzionari incaricati di sorvegliare l'operato di tutto il gruppo<sup>19</sup>. Non tutti infatti condividevano *in toto* l'atteggiamento dei capiparte, come si sarebbe visto in seguito. Fra i *leaders* del gruppo eusebiano, insieme con i soliti Maride Teodoro Narcisso, spiccava per autorità il nuovo vescovo di Antiochia Stefano. Ricordiamo ancora, fra coloro che anche in seguito avrebbero avuto modo di distinguersi in senso antiniceno, Basilio di Ancira, Acacio di Cesarea, Menofante di Efeso, Eudossio di Germanicia. Valente e Ursacio si unirono al gruppo probabilmente allorchè questo giunse nei pressi di Serdica. Per giustificare la lentezza del viaggio gli orientali addussero la malandata salute di alcuni di loro e il dissesto del servizio pubblico di trasporto, il *cursus publicus* (si era in tempo di guerra con la Persia): in realtà essi desideravano prender tempo per preparare meglio i loro piani in vista dello scontro con gli occidentali. A stare ad una poco chiara notizia del *Chronicon festale* (PG XXVI 1354) Filagrio stesso avrebbe dovuto convincerli a presentarsi a Serdica<sup>20</sup>; e del resto rifiutare l'incontro dopo aver fatto un viaggio tanto lungo sarebbe stato un non senso, oltre che un contravvenire all'ordine dell'imperatore. E in senso favorevole all'incontro insistevano certamente i componenti del gruppo orientale non del tutto allineati con i capiparte eusebiani.

<sup>18</sup> E' detto chiaramente nella loro lettera sinodale: HLL., FH 3, 14, 16.

<sup>19</sup> Sul numero degli orientali, che viene fissato a 76, cfr. SOCR., HE II 20; SOZOM., HE III 12. Sulle inesattezze del numero che risulta dalle sottoscrizioni alla lettera sinodale, cfr. DE CLERCO, *op. cit.*, p. 326. Sul numero complessivo dei vescovi orientali e occidentali, 170 in tutto, cfr. ATHAN., HA 15. Sulla presenza di funzionari imperiali e di Filagrio, si vedano HLL., FH 2, 7; ATHAN., HA 18; *Chronicon festale*, PG XXVI 1354.

<sup>20</sup> HLL., FH 3, 16, 25. La notizia su Filagrio è stata così precisata da DE CLERCO, *op. cit.*, p. 340, che puntualizza a Filippopoli l'intervento del funzionario imperiale. Il testo del *Chronicon* (PG XXVI 1354) è poco chiaro, e un po' diverse fra loro risultano le traduzioni in varie lingue che ne sono state date (cfr. DE CLERCO, *ad loc.*): da tutte comunque risulta che Filagrio avrebbe fatto riunire gli orientali a Filippopoli mentre gli occidentali erano già a Serdica.

Giunti a Filippopoli, l'ultima città di una certa importanza nella parte orientale dell'impero, a breve distanza da Serdica, gli orientali fecero un'ultima sosta. Informati che gli occidentali, in attesa del loro arrivo, erano soliti riunirsi insieme con gli esuli, essi scrissero condizionando il loro arrivo all'allontanamento di Atanasio dall'assemblea. Non osarono però dare seguito alla minaccia e alla fine si presentarono a Serdica, dove presero alloggio in un'ala del palazzo imperiale all'uopo destinata e strettamente sorvegliata — al dire degli occidentali — onde evitare ogni contatto con l'altra parte che non fosse preordinato e permesso dai capiparte. Malgrado queste poliziesche misure, due vescovi, Ario di Palestina e Asterio di Arabia, passarono agli occidentali<sup>21</sup>. Ma l'arrivo degli orientali non migliorò la situazione: infatti essi rifiutarono di prendere contatto con gli occidentali a meno che questi non avessero allontanato i vescovi orientali che essi avevano condannato e con i quali invece gli occidentali erano in comunione, in dispregio alla tradizione: infatti chi manteneva rapporto con un vescovo scomunicato da un regolare concilio si doveva considerare anche egli scomunicato<sup>22</sup>.

Fu questo lo scoglio che fece naufragare la barca già dissestata del concilio: a prima vista un cavillo e un pretesto; ma in realtà un argomento che metteva a fuoco il punto cruciale della situazione e del contrasto. Gli orientali avevano subito l'imposizione di Costanzo di presentarsi a Serdica e perciò implicitamente avevano accettato il riesame dei casi più clamorosi di deposizione di vescovi orientali<sup>23</sup>: ma con questo essi non intendevano ammettere *a priori* di aver avuto torto nell'eseguire quelle condanne. Perciò, in attesa delle decisioni del nuovo concilio, dovevano restare valide interinalmente le decisioni dei concili in cui Atanasio e i suoi compagni d'esilio erano stati condannati e deposti, con la conseguenza che essi non potevano più godere del diritto di partecipare al concilio, ma dovevano soltanto attenderne le decisioni. Da parte degli occidentali la questione si poneva in termini diversi: per loro era valida la decisione del concilio di Roma — che gli orientali non accettavano —, secondo cui Atanasio e i suoi compagni erano stati riabilitati da ogni accusa che fosse stata loro mossa: in tal senso

<sup>21</sup> Sozom., *HE* III 11, che dà qualche ragguaglio più preciso, forse dedotto da Sabino di Eraclea; *ATHAN.*, *HA* 15; *HIL.*, *FH* 2, 7. Sui nomi dei due vescovi orientali passati agli occidentali, c'è discrepanza nelle fonti: i nomi come sopra riportati, Ario e Asterio, risultano da *ATHAN.*, *HA* 15. 18. La sinodale occidentale di Serdica dà Ario di Palestina e Stefano di Arabia (*HIL.*, *FH* 2, 7); ma il testo greco della lettera riportato da *ATHAN.*, *AA* 48 (46 secondo la numeraz. di Opitz) presenta Macario di Palestina e Asterio di Arabia: Opitz ha corretto Macario in Ario.

<sup>22</sup> *HIL.*, *FH* 3, 5. 14. 16. 24.

<sup>23</sup> *HIL.*, *FH* 2, 11.



essi avevano ormai pieno diritto di sedere al concilio a fianco degli altri vescovi in condizione di parità. Cedere, per gli orientali significava sancire il diritto delle chiese d'Occidente ad interferire in quelle che essi consideravano questioni loro particolari, e questo fermissimamente essi non volevano. Ma per gli occidentali cedere alla pretesa degli orientali significava ammettere che un concilio indetto regolarmente dal vescovo di Roma poteva essere tranquillamente considerato non valido e come se non si fosse mai avuto.

Se vogliamo sottilizzare, dal punto di vista formale sembra meglio fondato il punto di vista orientale: infatti i canoni di Nicea e di Antiochia — come a suo tempo abbiamo rilevato — non contemplavano alcuna possibilità d'intervento da parte del vescovo di Roma, ma soltanto da parte dell'imperatore. Ma la questione era complicata dall'antica prassi che permetteva al vescovo di Roma di interferire in decisioni prese in altre sedi — anche se non decisioni conciliari — e anche dalla diversa struttura ecclesiastica fra chiese d'Oriente e di Occidente in quel torno di tempo: infatti in Oriente le chiese erano ormai organizzate secondo la ripartizione provinciale con precise prerogative affidate ai vescovi metropolitani, mentre la funzione del metropolitano era molto meno chiara e rilevata in Occidente, ove invece si aveva più chiara la nozione della primazia del vescovo romano. In una situazione del genere soltanto una grande volontà di pace da parte di ambedue i gruppi avrebbe potuto creare le premesse per il superamento di tutte queste difficoltà; ma di volontà di pace allora non si poteva parlare nè da una parte nè dall'altra. Gli orientali non desideravano intrusioni occidentali nel loro ambito e, se disposti a qualche concessione sul piano dottrinale, non lo erano affatto circa la questione dei vescovi deposti<sup>24</sup>: Atanasio era fra loro largamente impopolare e Marcello ormai si profilava come l'eretico per eccellenza. Dal canto loro, gli occidentali consideravano i nemici di Atanasio e di Marcello come ariani *tout court*: essi non desideravano tanto un accordo con loro quanto costringerli ad annullare tutte le decisioni avverse ad Atanasio, a Marcello e agli altri, che essi troppo unilateralmente consideravano del tutto infondate: prevalere sugli orientali signi-

<sup>24</sup> L'irregolarità della procedura di Tiro non deve far pensare che la condanna di Atanasio fosse stata subita dall'episcopato orientale solo in forza dell'autorità di Costantino e dell'ascendente di Eusebio di Nicomedia e della sua parte: si ricordi che la grande potenza dell'episcopato di Alessandria facilmente rendeva invisibile quel vescovo in molti ambienti della cristianità orientale; e l'autoritarismo e la violenza, di cui Atanasio aveva dato ampia prova nella lotta contro i meliziani, avevano contribuito ad accentuare questi sentimenti antialessandrini.

ficava per loro ristabilire la situazione che era stata imposta dal concilio di Nicea.

Irridite così le parti, il fallimento del concilio era inevitabile: inutilmente si moltiplicarono i tentativi per indurre gli orientali a recedere dalla loro intransigenza: in un testo scritto più di dieci anni dopo Ossio affermerà di essere giunto al punto di promettere che avrebbe poi condotto Atanasio con sè in Spagna, purchè si venisse a colloquio. Atanasio aveva accettato, ma gli orientali, diffidando, avevano ricusato: e non possiamo dar tutti i torti alla loro diffidenza<sup>25</sup>. Dal canto loro, gli orientali proposero di inviare nella Mareotide una nuova commissione d'inchiesta, composta da orientali e occidentali. La proposta, che tendeva forse soltanto a proporre nuove difficoltà, fu respinta<sup>26</sup>: ci sarebbero voluti mesi di tempo per realizzarla, e i risultati sarebbero stati incerti, dato il tempo ormai trascorso e la nuova situazione creata in Egitto dall'elezione di Gregorio. Si venne così all'inevitabile rottura: gli orientali fecero dire agli occidentali, per tramite del prete di Serdica Eustazio, che l'annuncio di una vittoria riportata da Costanzo sui Persiani li costringeva a partire immediatamente. Ossio li mise di fronte alle responsabilità che essi si addossavano con tale comportamento: esso avrebbe impedito loro di dimostrare la falsità delle accuse di cui erano fatti oggetto e perciò avrebbe potuto provocare la loro condanna. Ma gli orientali erano ormai decisi e di notte lasciarono la città, non prima di aver composto una lettera sinodale in cui presentavano i fatti secondo il loro punto di vista, concludendo con la scomunica dei principali esponenti occidentali (Ossio, Protogene, Massimino, Gaudenzio), ivi compreso l'assente Giulio<sup>27</sup>.

Con la defezione dei vescovi orientali era venuto meno lo scopo fondamentale per cui il concilio era stato indetto; d'altra parte sciogliersi senza aver nulla deliberato avrebbe significato per gli occidentali fare in tutto il gioco degli orientali che fin dall'inizio avevano mirato ad impedire un riesame del caso dei vescovi de-

<sup>25</sup> La lettera di Ossio è riportata in ATHAN., HA 44. Vi torneremo a suo tempo nel c. 8, 3.

<sup>26</sup> HIL., FH 3, 18. La proposta fu presentata — secondo la sinodale orientale — dai vescovi superstiti che avevano fatto parte della commissione d'inchiesta del 335 e che erano anche presenti a Serdica. Vi mancava soltanto Teognide di Nicea, che era morto qualche tempo prima.

<sup>27</sup> HIL., FH 3, 27. 28. Socrate (II 20) dice che gli orientali scrissero il loro documento dopo essersi ritirati a Filippopoli: ma il suo racconto, che contiene anche altre inesattezze (condanna dell'*homoousion* e affermazione che il Figlio è dissimile dal Padre), perde valore di fronte a quello ben più esatto di Sozomeno (III 11). Comunque, è facile leggere nei manuali la formula di fede che chiude la sinodale orientale presentata come formula di Filippopoli: questa denominazione risulta comoda, in quanto per professione di Serdica s'intende *tout court* quella pubblicata dagli occidentali.

posti: perciò i vescovi occidentali presenti a Serdica decisero di riesaminare da soli le questioni all'ordine del giorno, anche se necessariamente i loro lavori ormai non potevano far altro che ricalcare lo svolgimento del concilio di Roma di due anni prima. In merito alla deposizione di Atanasio, la documentazione scritta e orale prodotta dal vescovo alessandrino in merito ai casi di Arsenio e di Ischira fu tale che la completa assoluzione dalle accuse che gli erano state mosse a Tiro non poteva mancare; ebbe gran peso in questo senso la sinodale dei vescovi egiziani del 338. Anche quattro preti alessandrini, che gli eusebiani avevano costretto all'esilio o alla fuga per la loro collaborazione con Atanasio, furono dichiarati innocenti<sup>28</sup>.

Il caso di Marcello sembra sia stato allora esaminato con più attenzione che non a Roma. Qui infatti tutto si era ridotto alla lettura del documento marcelliano scritto *ad hoc*; invece a Serdica — a quanto afferma la lettera sinodale degli occidentali — fu letto l'intero libro che aveva provocato la condanna e si rilevò che gli eusebiani avevano considerato come vere e proprie affermazioni quelle che invece erano soltanto proposte dell'autore. La lettura dei relativi contesti convinse il concilio dell'innocenza di Marcello in merito ai punti che gli erano stati rinfacciati: si mise così in chiaro che Marcello non dava inizio al logos dal momento della nascita da Maria e non affermava la futura fine del suo regno<sup>29</sup>. Sia lecito dubitare che sia stato letto l'intero libro di Marcello, che dalla confutazione di Eusebio di Cesarea risulta essere stato piuttosto prolisso: ci si limitò a leggere alcuni passi incriminati, probabilmente scelti dallo stesso Marcello. Quanto poi alla falsità dell'accusa in merito all'inizio del logos da Maria, noi sappiamo che non questo era stato rimproverato a Marcello, bensì l'impersonalità del logos prima dell'incarnazione e l'aver egli variamente sostenuto che il logos non poteva essere definito Figlio prima appunto dell'incarnazione. Evidentemente qui a Serdica si equivocò sui termini logos e Figlio, considerati equivalenti — secondo la tradizione —, mentre Marcello non li considerava tali. Sorprende poi l'affermazione del concilio che Marcello non avrebbe affermato destinato a finire il regno di Cristo, se la si mette in relazione col contenuto del libro, dove invece questo concetto è chiaramente espresso. Forse ci si sarà fondati sull'incertezza di Marcello in merito al destino del corpo umano assunto dal logos allorchè questo, in fine, sarà riassorbito nella monade divina, per presentare tutta la dottrina

<sup>28</sup> ATHAN., AA 40; HIL., FH 2, 5.

<sup>29</sup> HIL., FH 2, 6.

della fine del regno di Cristo soltanto come proposta ipotetica; e soprattutto si sarà valorizzato il documento del 341 in cui Marcello chiaramente afferma l'eternità del regno del logos insieme col Padre<sup>30</sup>. In definitiva, neppure questa volta il caso di Marcello sembra essere stato sottoposto ad un esame veramente accurato. Ma l'equivoco del caso di Marcello era più a monte e rilevava in maniera drammatica le divergenze che allora dividevano orientali ed occidentali in materia trinitaria: l'impostazione monarchiana della teologia di Marcello, inaccettabile dagli eusebiani di lontana tradizione origeniana, coincideva largamente con la teologia dominante in Occidente. Bastava perciò smussare qualche punta, soprattutto quelle relative alla fine del regno di Cristo e alla non perfetta identificazione fra logos e Figlio, perchè quella teologia risultasse agli occidentali perfettamente ortodossa, proprio mentre in Oriente essa era ormai considerata l'eresia più pericolosa.

Anche il caso di Asclepa fu riesaminato e si riscontrò la sua innocenza in merito alle accuse che tanti anni prima gli erano state mosse ad Antiochia, soprattutto ad opera di Eusebio di Cesarea. Nulla sappiamo di preciso su queste accuse: infatti quelle che gli muovono gli orientali nella loro sinodale (eccessi di violenza fino ad arrivare alla distruzione di un altare) sono relative non alla prima deposizione, avvenuta intorno al 327, bensì alla espulsione da Gaza dopo il ritorno di Asclepa alla morte di Costantino<sup>31</sup>. Dalla sinodale degli occidentali non risulta che siano stati esaminati altri casi di vescovi orientali deposti dagli eusebiani; Sozomeno (III 12) afferma che anche Lucio di Adrianopoli fu assolto perchè i suoi accusatori si erano sottratti al confronto con la fuga. Socrate (II 20) parla anche di reintegrazione di Paolo di Costantinopoli: ma su questo personaggio Socrate fa parecchia confusione, ed è lecito dubitare che il concilio si sia occupato anche di lui che, dopo i gravissimi incidenti del 342 a Costantinopoli, si presentava non tanto come fautore della fede nicena quanto perturbatore dell'ordine pubblico, dando così ragione all'accusa che gli era stata mossa già nel 336. Il silenzio del concilio sul caso di Eustazio, uno dei più clamorosi per l'importanza del personaggio e della sede da lui occupata, è usualmente spiegato postulando che Eustazio fosse già morto prima del 337: ma non si può escludere che egli sia vissuto oltre quella data e fino al tempo del concilio di Serdica (cfr. c. 5, n. 21), e che il silenzio sul suo caso sia da

<sup>30</sup> Per i riferimenti alla dottrina di Marcello si veda c. 3, 4 e 6, 3.

<sup>31</sup> HIL., FH 3, 9. La sinodale occidentale afferma (HIL., FH 2, 6) che nel concilio Asclepa avrebbe prodotto gli *acta* del concilio che lo aveva condannato la prima volta, ma non puntualizza ulteriormente.

imputare alla fondatezza dell'accusa che gli era stata mossa, cioè di immoralità, che avrebbe reso difficile la sua difesa.

In merito all'atteggiamento degli orientali, il concilio considerò il loro ritiro come patente prova di colpevolezza, rinfacciò loro le violenze occorse nei disordini degli anni 337/38, il riaccoglimento degli ariani nella comunione ecclesiastica, le elezioni e i trasferimenti irregolari, accusandoli in sostanza di essere sostenitori dell'eresia ariana; concluse proclamando la deposizione e la scomunica dei principali esponenti eusebiani, Stefano, Teodoro, Acacio, Narcisso, Valente, Ursacio, Menofante; ad essi aggiunse Gregorio di Alessandria, Basilio di Ancira e Quinziano di Gaza, perchè irregolarmente eletti in luogo di Atanasio Marcello e Asclepa; concluse con Giorgio, il prete ariano che in quegli anni era stato eletto vescovo di Laodicea, pur non presente a Serdica, in quanto a suo tempo condannato e deposto dal suo ufficio presbiteriale e perciò anche lui consacrato vescovo in maniera irregolare<sup>32</sup>.

Anche il concilio di Serdica sentì la necessità di occuparsi di questioni di disciplina ecclesiastica e promulgò una serie di canoni<sup>33</sup>. A differenza della concisa formulazione di tipo orientale e uniformandosi all'uso africano, ogni canone presenta, oltre la definizione, il nome del vescovo proponente<sup>34</sup> e l'esposizione dei motivi che avevano provocato la definizione: quasi tutti i canoni figurano proposti da Ossio, in armonia col ruolo preminente da lui rivestito durante i lavori del concilio; fra gli altri proponenti ricordiamo Gaudenzio di Naisso, il cui nome compare più volte. La materia dei canoni fu fornita soprattutto dai caotici e drammatici avveni-

<sup>32</sup> HIL., *FH* 2, 7-8; ATHAN., *AA* 36; *HA* 17. Non sappiamo per quali motivi fra i capiparte eusebiani e i vescovi ritenuti irregolarmente eletti gli occidentali abbiano compreso anche Menofante di Efeso, che fino allora non aveva avuto parte di rilievo nel *clan* orientale.

<sup>33</sup> Ricordiamo solo di passaggio, perchè non più che marginalmente pertinenti il nostro argomento, le principali questioni poste da questa raccolta di canoni. L'autenticità è stata contestata in ambiente protestante soprattutto in forza del can. 3, che sancisce il diritto di appello al vescovo di Roma (cfr. *infra*), ma ormai essa è riconosciuta universalmente. Si è anche discusso sul rapporto fra i testi latino e greco dei canoni: ormai è prevalente la tesi dell'originarietà del testo latino; ma il testo greco risulta, più che una semplice traduzione, un adattamento operato in vari punti della raccolta per adeguare i provvedimenti canonici alla situazione ecclesiastica d'Oriente che, soprattutto per quanto concerne la funzione del vescovo metropolitano, non aveva preciso corrispondente in Occidente (perciò i nostri riferimenti ai canoni seguono la numerazione latina). La fondamentale edizione bilingue dei canoni, che ha indirizzato a soluzione i vari problemi, è quella di TURNER, *Monumenta* I 2, p. 441 sgg. Per un ampio studio con informazione bibliografica più completa cfr. DE CLERCO, *op. cit.*, p. 376 sgg.; H. HESS, *The Canons of the Council of Serdica*, Oxford 1958.

<sup>34</sup> O di più vescovi se, in caso di canoni molto articolati, intervennero successivamente più di una persona: p. es., il fondamentale can. 3 consta di tre parti, la prima e la terza proposte da Ossio, la seconda da Gaudenzio.

menti degli anni precedenti, che facevano sentire impellente, anche in Occidente, l'esigenza di una regolamentazione dei rapporti fra vescovi di sedi diverse, fra il vescovo e il suo clero, fra il vescovo e il concilio. Accenniamo rapidamente ai canoni che interessano più da vicino il nostro argomento: i can. 1.2 ribadiscono il divieto di trasferimento del vescovo da una sede all'altra e intrighi e manovre in questo senso; il can. 4 proibisce di nominare vescovi in piccole sedi ove sia sufficiente un prete; i can. 5.6.7 cercano di porre un limite alla tendenza, sempre più diffusa fra i vescovi, a recarsi a corte; il can. 9 limita a tre settimane, salvo casi di forza maggiore, il periodo massimo di tempo in cui un vescovo può stare lontano dalla sua sede; il can. 11 proibisce ai vescovi di ricevere in comunione un chierico scomunicato dal suo vescovo, e accorda al chierico la possibilità di far ricorso ai vescovi delle sedi vicine.

Ma i canoni più importanti sono senz'altro i can. 3.3b. Dopo aver proibito ad ogni vescovo di esercitare funzioni ecclesiali fuori della sua sede a meno di non essere stato espressamente invitato, essi regolano il ricorso in appello in caso di condanna di un vescovo da parte degli altri vescovi della sua provincia. E' proibito nel giudizio in prima istanza il ricorso a vescovi estranei alla provincia; ma è data al vescovo depresso dai colleghi la possibilità di ricorrere al vescovo di Roma. Questi o ratificherà la sentenza che allora risulterà definitiva, ovvero demanderà un giudizio d'appello ai vescovi di una provincia vicina; a tale giudizio d'appello egli ha facoltà — non obbligo — di farsi rappresentare da uno o più preti. Nelle more di questo procedimento è fatto divieto di ordinare un nuovo vescovo in luogo di quello depresso in prima istanza. Questa procedura sembra mirare a raggiungere un compromesso fra la prassi tradizionale soprattutto in Occidente, che dava al vescovo di Roma la possibilità di riesaminare in sede superiore questioni già risolte in sede locale, e le nuove norme che in quegli anni prendevano piede soprattutto in Oriente, miranti a risolvere mediante concili provinciali e interprovinciali i contrasti fra vescovi di una stessa provincia o di più province. E' superfluo aggiungere che una norma di tal genere difficilmente poteva riuscire accetta agli orientali tanto sospettosi nei confronti dell'ingerenza del vescovo di Roma nelle loro questioni.

Finiva così, con una riaffermazione formale dei diritti dei vescovi deposti e della chiesa d'Occidente ma con un sostanziale fallimento, il concilio sul quale Giulio aveva tanto contato. Non soltanto non si erano fatti progressi rispetto al fallimento del concilio di Roma di due anni prima, ma per di più la rottura, allora solo minacciata, fra Oriente e Occidente, ora si era verificata. E' questo il motivo

che fa del concilio di Serdica un momento importante della storia della chiesa, anche al di là del contesto specifico della controversia ariana. Infatti precedentemente più volte il vescovo di Roma aveva avuto a che fare con vescovi d'Oriente, nel II secolo per il problema della Pasqua, nel III per quello dei *lapsi* e per altri motivi ancora, ma allora si era sempre trattato di controversia fra Roma e singoli esponenti delle chiese d'Oriente, mentre altre fra loro nella stessa circostanza tenevano proprio per Roma: invece ora la frattura si verificava fra il blocco omogeneo delle chiese d'Occidente e il blocco, non compatto ma certo dominante, delle chiese d'Oriente; si trasferiva così per la prima volta in modo patente all'interno della chiesa il plurisecolare contrasto culturale e anche politico fra l'Occidente romanizzato e l'Oriente grecizzato, che allora proprio sul piano politico cominciava ad acuirsi in maniera preoccupante. Abbiamo variamente accennato alle non secondarie divergenze che distinguevano occidentali e orientali sul piano teologico: ma al di là di esse sembra di cominciare a scorgere adesso un senso di sfiducia reciproca fra le due parti, una sfiducia che affondava le sue radici appunto nella secolare contrapposizione fra le due culture e le due tradizioni: in fondo, per il romano l'orientale è rimasto sempre il *graeculus* maestro di sottigliezze e di frode, mentre l'orientale vedeva nel romano il barbaro rozzo e prepotente. Come vedremo appresso, la divisione della cristianità in due blocchi sarebbe venuta meno nel giro di pochi anni: ma questo senso, ancora non più che latente, di reciproca sfiducia non sarebbe venuto mai meno: anzi, favorito dal corso degli eventi politici, progressivamente sarebbe diventato sempre più palese e intenso. Insomma, si cominciano ad avvertire ora, nel grande corpo della chiesa, le prime quasi invisibili crepe che gradatamente si sarebbero allargate fino a provocare, molti secoli dopo, la scissione di quel corpo in due tronconi.

### 3. I documenti del concilio.

Nel corso della nostra esposizione più volte abbiamo fatto riferimento ai documenti ufficiali che furono pubblicati dalle due parti convenute a Serdica. E' venuto ora il momento di accennarvi in maniera più sistematica.

Da parte orientale sembra sia stato composto un solo documento ufficiale, la lunga lettera sinodale inviata a vari vescovi d'Oriente e d'Occidente<sup>35</sup>, per presentare loro la versione orientale

<sup>35</sup> La conosciamo soltanto in redazione latina da HIL., *FH* 3. A questo testo vanno riferite le indicazioni dei cc. che seguono.

delle questioni su cui verteva il contrasto. Con essa gli orientali intesero contrastare il senso più profondo della presentazione dei fatti che facevano gli occidentali: due blocchi contrapposti, uno di ariani e simpatizzanti e uno di niceni, sì che risultava che i vescovi deposti in Oriente sotto vari pretesti in sostanza erano stati messi sotto accusa soltanto perchè fautori del credo niceno. Proprio al fine di dimostrare quanto fosse semplicistica e inesatta questa contrapposizione fra tutti buoni da una parte e tutti cattivi dall'altra tendono le tante specifiche notizie che gli orientali forniscono nel loro testo: Atanasio sottoscrive la condanna di Asclepa; Protogene anatematizza Marcello e Paolo e poi, cambiata la situazione, torna a comunicare con loro; Paolo partecipa alla condanna di Atanasio; Marcello rompe la comunione con Asclepa. Gli orientali insistono nel presentare in cattiva luce i loro avversari anche sotto l'aspetto morale: accuse di questo genere sono portate contro Protogene, oltre che ricordate a spese di Eustazio di Antiochia e Cima-zio di Palto, con i quali Ossio era stato in ottimi rapporti. Ovviamente la sinodale sfrutta a fondo l'argomento dei torbidi e delle violenze che avevano accompagnato il ritorno degli esuli nelle loro sedi d'origine dopo la morte di Costantino: Marcello Paolo Asclepa Lucio Atanasio stesso sono qui fatti oggetto di specifiche accuse (cc. 9. 10. 11. 13. 14. 20. 27).

La trama in cui si inseriscono tutte queste notizie, per noi preziose al fine di integrare il quadro parziale dei fatti che ci presenta la documentazione di fonte nicena, è semplice e ricalca temi ormai abusati: validità delle deposizioni di Marcello e di Atanasio, arbitrio intollerabile degli occidentali nel voler sindacare le questioni risolte in sede propria dagli orientali<sup>36</sup>, accuse ai vescovi deposti per aver messo a rumore l'Occidente contro gli orientali, al punto da costringere tanti vescovi a riunirsi in luogo così fuori di mano dopo un viaggio lungo e faticoso, solo per riesaminare il caso di poche persone indegne e già regolarmente condannate (cc. 2. 3. 6. 7. 12. 25. 26). Quanto poi al concilio, gli orientali sostengono fermamente il loro punto di vista: cioè l'impossibilità di entrare in colloquio con gli occidentali che tranquillamente mantenevano la comunione con Marcello Atanasio e gli altri esuli, senza tener conto della condanna e della scomunica loro inflitta in Oriente (cc. 5. 14. 16. 24). Come conclusione di questo che è insieme documento d'accusa e di difesa, la sinodale comunica la condanna e la deposizione

<sup>36</sup> Si fa specifico riferimento (c. 26) a concili romani per i casi di Valentino Sabellio e Novaziano, e come concilio d'Oriente si ricorda quello per Paolo di Samosata. Gli orientali, qui e altrove, ricalcano le linee tracciate da Eusebio di Nicomedia nella lettera a Giulio del 341: cfr. c. 6, 2.



dei principali esponenti dell'episcopato occidentale, Giulio Ossio Protogene Gaudenzio Massimino: si fa loro carico sostanzialmente di aver comunicato con i vescovi deposti e di aver operato in loro favore (c. 27)<sup>37</sup>.

Merita di essere ancora rilevata la componente dottrinale della lettera sinodale: l'insistenza sul caso di Marcello più che su quello di Atanasio non va considerata solo come dettata da motivi di opportunità, perchè su Marcello l'accusa era ben più difendibile che riguardo ad Atanasio, ma rispecchia il maggiore significato che gli orientali annettevano a questo caso, in quanto pertinente a materia di fede e di dottrina. La convinzione degli orientali su questo punto è ferrea: è inutile discutere la dottrina di Marcello; il suo libro sta lì ad accusarlo (c. 15). Fondandosi sulla comunione che gli occidentali avevano accordato all'Ancirano, scagionandolo da ogni accusa, gli orientali possono ora ritorcere l'accusa di arianesimo mossa loro dagli occidentali, accusando a loro volta questi di riproporre, a causa di Marcello, l'eresia di Sabellio e di Paolo di Samosata: cioè di un monarchianismo che, negando la sussistenza personale del logos, riduce questo a mera facoltà operativa di Dio e perciò riduce anche la presenza divina in Cristo ad una generica *inhabitatio* di tale forza divina, senza concretarla nella presenza personale di Dio nell'uomo Gesù (c. 28)<sup>38</sup>.

In appendice al loro documento gli orientali riproposero la formula del 342, amplificandone soltanto la parte finale dedicata agli anatematismi mediante un'aggiunta in cui si condanna colui che afferma che

ci sono tre dei o che Cristo non è Dio; e che prima dei secoli egli non è nè Cristo nè Figlio di Dio, o che il medesimo è il Padre, il Figlio e lo Spirito santo o che il Figlio è ingenerato o che il Padre ha generato il Figlio non per suo consiglio e volontà (c. 29).

<sup>37</sup> A Gaudenzio si fa specificamente carico di aver disatteso il comportamento del suo predecessore Ciriaco, ristabilendo la comunione con Paolo; a Massimino di non essere entrato in comunione con la delegazione orientale inviata a Treviri nel 342. La sinodale è particolarmente severa con Ossio: gli fa carico di rapporti di amicizia con Eustazio di Antiochia e Cimazio di Palto, *de quorum vitae infamia turpi dicendum nihil est*; di maltrattamenti a carico di un tal Marco *beatissimae memoriae*, di cui nulla sappiamo (ariano, donatista?); di familiarità con Paolino vescovo di Dacia, cacciato dalla chiesa e tuttora praticante vita sregolata. Sozomeno (III 11), riprendendo questa notizia dalla sinodale, parla di Paolino insieme con Eustazio come vescovo di Antiochia, il che ha fatto pensare al prete Paolino, capo della comunità eustaziana di Antiochia dopo la deposizione di Eustazio (cfr. c. 5,2). Ma è preferibile pensare con Schwartz a corruzione di *adanae* in *daciae* e riferire la notizia a Paolino di Adana, un firmatario del simbolo niceno: cfr. CHADWICK, *Ossius of Cordova*, p. 299 sg.

<sup>38</sup> Questa eresia è dagli orientali definita giudaizzante: infatti in tal modo veniva tradizionalmente etichettato l'adozionismo, in quanto negava, alla pari dei giudei, la presenza in Cristo di un essere divino preesistente.

La prima proposizione condanna un'affermazione dell'arianesimo radicale, o meglio, la conclusione che gli antiariani traevano dalle premesse della dottrina ariana. Condannando tale formula, che in realtà neppure gli ariani radicali avevano espressamente enunciato, gli orientali intesero ribadire il loro totale svincolamento dalla dottrina dell'eresiarca<sup>39</sup>. Tutte le altre proposizioni, invece, in armonia col tono generale della lettera, sono antimarcelliane: infatti abbiamo visto che Marcello preferiva parlare, prima dell'incarnazione, soltanto di logos e non di Cristo e Figlio; e che per lui il logos, in quanto facoltà operativa di Dio, esisteva in Dio *ab aeterno*. La proposizione che identifica Padre, Figlio e Spirito santo è propriamente sabelliana: ma noi sappiamo che, nonostante le precauzioni di Marcello su questo punto, proprio questa accusa gli fu mossa. L'ultima proposizione riafferma il concetto, tradizionale fin dal II secolo, della volontarietà della generazione del Figlio da parte del Padre, un concetto che poteva essere considerato subordinante e che perciò vedremo combattuto soprattutto da Atanasio: in riferimento a Marcello questo punto si può intendere nel senso che egli, parlando di dilatazione della monade in triade e poi di riassorbimento della triade nella monade, sembrava presentare questo processo come necessario e naturale, senza implicare in esso la libertà della volontà divina.

I vescovi occidentali esplicarono attività epistolare molto più ampia che non i loro colleghi d'Oriente: oltre la lettera sinodale indirizzata a tutte le chiese, ci sono pervenute: 1) lettera del concilio a Giulio di Roma in cui si accenna a grandi linee all'accaduto (per i particolari si rimanda alla relazione orale che a Giulio avrebbero fatto i suoi rappresentanti al concilio) e si insiste soprattutto contro Valente e Ursacio, *impii et imperiti adulescentes*, evidentemente invis in modo particolare perchè occidentali e perciò considerati trasfughi<sup>40</sup>; in ultimo si prega Giulio di trasmettere le decisioni del concilio ai vescovi d'Italia Sicilia e Sardegna<sup>41</sup>. 2) Lettera del concilio alla chiesa d'Alessandria, in cui si stralcia dal resoconto degli avvenimenti la parte relativa ad Atanasio e Gregorio, si annuncia troppo fiduciosamente il prossimo ritorno di Atanasio ad Alessandria e si fa parola anche della riabilitazione di quattro

<sup>39</sup> E più in generale essi intendevano respingere l'accusa, rimontante già a Dionigi di Roma, secondo cui la distinzione di tre ipostasi nella divinità avrebbe portato ad un effettivo triteismo.

<sup>40</sup> A proposito di Valente, qui si ricorda (FH 2, 12) che egli qualche tempo prima aveva cercato di farsi trasferire da Mursa diventando vescovo di Aquileia; nei tumulti che erano derivati da questo tentativo era morto un vescovo di nome Viator.

<sup>41</sup> Vedine il testo in HIL., FH 2, 9-15.

preti di Alessandria fedeli ad Atanasio<sup>42</sup>. Copia di questa lettera, eccetto il passo sui preti alessandrini, fu inviata anche 3) ai vescovi di Egitto e Libia e 4) alle chiese della Mareotide<sup>43</sup>. Dal canto suo Atanasio dette notizia in Egitto delle decisioni del concilio contro gli eusebiani e particolarmente contro Gregorio in due lettere indirizzate alla chiesa di Alessandria e a quelle della Mareotide<sup>44</sup>. Dal cosiddetto I. I *Contra Constantium* di Ilario si ricava il testo di una lettera sinodale indirizzata dagli occidentali all'imperatore Costanzo, contenente un rapido ragguaglio sui fatti di Serdica<sup>45</sup>.

Del documento principale degli occidentali, la lettera sinodale indirizzata a tutte le chiese, ci siamo già serviti per il resoconto degli avvenimenti occorsi al concilio<sup>46</sup>. Qui perciò basterà rilevare il tono fortemente polemico da cui è animato questo resoconto: non soltanto il ritiro degli orientali da Serdica, o meglio, la fuga (*fugerunt*), come la definiscono gli occidentali, è presentata come patente ammissione di colpa per il timore del confronto con i tanti esuli che gli orientali avevano in ogni modo angariato; ma più volte, in modo del tutto esplicito (cc. 1.3), gli orientali sono accusati di essere veri e propri ariani: a questa *fides* ariana si fa risalire in definitiva la responsabilità di tutte le angherie e tutti i soprusi a danno di Atanasio Marcello e gli altri, ed essa viene esplicitamente menzionata alla fine della sinodale, là dove si formulano le condanne contro i capiparte degli eusebiani (c. 8). In questo contesto vengono condannati e separati dalla chiesa coloro (= gli ariani) che separano il Figlio dal Padre e gli rendono estraneo il Logos.

L'aspetto dottrinale del contrasto fra Oriente e Occidente è approfondito dagli occidentali in una lunga appendice alla lettera sinodale, sul cui esatto significato, nel contesto dei lavori del con-

<sup>42</sup> ATHAN., AA 37-40.

<sup>43</sup> La prima di queste due lettere è riprodotta in ATHAN., AA 41-43; la seconda in traduzione latina nella *Collectio Theodosiana*: TURNER, *Monumenta* I 2, p. 657.

<sup>44</sup> Anche il testo latino di queste lettere è in TURNER, *Monumenta* I 2, p. 654. 659.

<sup>45</sup> Su questo testo, che in realtà faceva parte dei cosiddetti *Collectanea Antiariana Parisina* (= *Fragmenta historica*), cfr. FEDER in SBW 162, 4 (1910), p. 133 sgg. Su questa lettera del concilio a Costanzo torneremo fra breve nel par. 4.

<sup>46</sup> Ci è giunto per ben quattro tramiti; il testo greco in ATHAN., AA 44-49 e THEODOR., HE II 8; il testo latino in HIL., FH 2, 1-8; un altro testo latino nella *Collectio Theodosiana*: TURNER, *Monumenta* I 2, p. 645. Questo secondo testo latino è certamente traduzione di un originale greco; il testo di Ilario invece è da molti studiosi considerato originale in quanto risulta indipendente dal testo greco sopra ricordato; altri però lo considera anch'esso traduzione di un testo greco. Se il testo ilariano avesse recato anche la professione di fede, l'accertamento della sua origine sarebbe stato molto importante; invece non la tramanda, e allora la questione diventa di minor conto: per dettagli bibliografici cfr. DE CLERCO, *op. cit.*, p. 402.

cilio, non è facile farsi un'idea precisa. In primo luogo non va trascurato il fatto che questa appendice è tramandata soltanto da alcune delle fonti che ci hanno trasmesso la sinodale occidentale, ma manca sia in Atanasio sia in Ilario<sup>47</sup>. I resoconti del concilio che danno Socrate (II 20) e, molto più accuratamente, Sozomeno (III 12) ne trattano come approvata dall'assemblea. In tal senso l'avevano già presentata alcuni ortodossi di stretta osservanza nicena al concilio di Alessandria del 362, ma Atanasio aveva obiettato che egli, a suo tempo presente a Serdica, si era opposto alla proposta di scrivere un documento dogmatico di chiarimento alla *fides* nicena; e in tal senso il concilio avrebbe sancito che come espressione della retta fede era sufficiente il simbolo niceno e che perciò null'altro venisse aggiunto in argomento. Perciò Atanasio non aveva attribuito alcun peso al testo presentato come professione di fede serdicense<sup>48</sup>. Di fronte alla documentazione in nostro possesso possiamo semplicemente pensare che Atanasio, il quale nel 362 non desiderava vincolarsi strettamente sul problema delle ipostasi, abbia alterato la realtà dei fatti, negando valore ad un testo effettivamente approvato dall'assemblea: va rilevato che in nessun punto la sinodale di Serdica presenta quella riaffermazione della validità del simbolo niceno, cui Atanasio fa riferimento nel suo testo del 362<sup>49</sup>. Altri invece, con ipotesi fin troppo acuta per riuscire del tutto convincente, ha prestato fede al racconto atanasiano, immaginando che il concilio avrebbe riconosciuto la validità delle obiezioni da lui mosse al nuovo testo, ma che questo, ormai trascritto fra le minute delle lettere destinate ad essere inviate alle varie chiese, sarebbe stato ugualmente spedito, sì che in vari ambienti fu considerato come formulazione di fede ufficiale del concilio<sup>50</sup>. Co-

<sup>47</sup> Il testo latino della *Collectio Theodosiana* fa precedere la professione di fede da una lettera indirizzata a Giulio da Ossio e Protogene (TURNER, *Monumenta* I 2, p. 644), tramandata in modo lacunoso: i due scrivono che il concilio aveva riaffermato la validità del credo niceno; ma che di fronte a certe affermazioni degli ariani era risultato opportuno scrivere un nuovo testo per chiarire la dottrina ortodossa e confutare quella eretica.

<sup>48</sup> *Tom. Antioch.* 5; *PG* XXVI 800.

<sup>49</sup> Come abbiamo visto, la riaffermazione della validità del simbolo niceno compare comunque nella lettera di Ossio e Protogene a Giulio: cfr. n. 47. Quanto alla posizione di Atanasio nel 362, egli nel testo sopra citato si dichiara pronto ad accettare che, con opportuni chiarimenti, si possa parlare sia di una sia di tre ipostasi della divinità: in tal senso il testo serdicense sarebbe risultato troppo vincolante a favore della dottrina dell'una ipostasi, mentre su questo punto il testo niceno, pur tendendo alla stessa affermazione, era stato molto meno chiaro.

<sup>50</sup> In tal senso DE CLERCO, *op. cit.*, p. 369 sgg., cui rimando per i nomi degli studiosi che prestano sostanzialmente fede ad Atanasio. Fra i sostenitori della piena validità della professione di fede è KELLY, *Early Christian Creeds*, p. 278 sg. Va ricordato che, oltre Teodoreto che la riporta, la professione di

munque siano andate le cose, il testo serdicense è per noi molto importante, perchè ci presenta finalmente il punto di vista degli occidentali in materia di teologia trinitaria. La sua lunghezza non permette di riprodurlo qui integralmente: accenniamo comunque ai punti più interessanti<sup>51</sup>.

In linea preliminare va osservato che il testo, il quale si presenta come l'interpretazione occidentale della fede nicena, non presenta il termine più distintivo in tal senso, cioè *homoousios*. Dato lo stato d'animo degli occidentali allorchè compilavano questo testo, non si può pensare ad un'omissione operata per venire incontro alla posizione degli orientali: si deve invece pensare che anche in ambienti niceni venisse avvertita l'equivocità del termine e perciò la possibilità che gli avversari vi impostassero sopra l'accusa di sabellianismo<sup>52</sup>. Il testo, che è presentato come opera di Ossio e di Protogene, comincia con una serie di anatematismi<sup>53</sup> all'indirizzo di quanti affermano che

Cristo è Dio ma non vero (*ἀληθινός*) Dio, è Figlio ma non vero Figlio; che è insieme generato (*γεννητός*) e creato (*γενητός*)<sup>54</sup>... e che, pur esistendo Cristo prima del tempo, gli assegnano inizio e fine, mentre egli non esiste nel tempo ma prima di ogni tempo.

Il senso delle prime espressioni non ha bisogno di chiarimenti: abbiamo già visto che gli ariani consideravano Cristo Dio e Figlio

---

fede è considerata testo ufficiale del concilio anche da Sozomeno (III 12), che dimostra di conoscere anche la lettera di Ossio e Protogene a Giulio. Tenuto presente il tenore di questa lettera, che presenta la professione di fede non come sostitutiva del credo niceno ma soltanto esplicativa, si può comprendere come Atanasio circa 20 anni dopo, in una mutata contingenza, possa aver negato valore a questo testo. A tal proposito va chiarito che noi ci riferiamo ad esso per comodità qui e altrove come alla professione di fede di Serdica, ma per i motivi addotti non lo possiamo considerare come una vera e propria formula di fede (come il niceno, la formula del 342, ecc.), sia per la forma sia anche per il tono acutamente polemico che lo contrassegna.

<sup>51</sup> Il testo della professione è piuttosto malridotto. Lo utilizziamo nella edizione che ne ha dato LOOFS, *Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica*: AbhB 1909, p. 2 sgg., corredato anche di un dettagliato commento. Esso è riprodotto anche in HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 188, ma incompleto della parte iniziale.

<sup>52</sup> Si rammenti che neppure Marcello, nel testo presentato nel 341 a Roma, aveva introdotto il termine *homoousios*.

<sup>53</sup> Questa collocazione apparentemente anomala, perchè gli anatematismi chiudono una professione di fede e non l'aprono, deve essere spiegata considerando che la professione di fede complessivamente valutata conclude la sinodale occidentale: perciò gli anatematismi strutturalmente vanno considerati come conclusione, insieme con ciò che segue, di tutto il discorso precedente, piuttosto che soltanto apertura del testo dottrinale.

<sup>54</sup> E' questa la lezione esatta rispetto ad *ἀγέννητος*, pur attestato dalla maggioranza delle edizioni, ma incomprensibile per il senso: cfr. LOOFS, *op. cit.*, p. 12.

ma non vero Dio e vero Figlio in quanto non generato dalla essenza del Padre; e come sulla base di *Prov.* 8, 22-25 essi identificassero i concetti di *generare e creare*. Più difficile risulta l'interpretazione del passo successivo, perchè gli ariani mai hanno parlato di fine di Cristo, concetto invece espresso da Marcello, e neppure gli hanno assegnato un inizio nel tempo<sup>55</sup>: possiamo ipotizzare una distorsione (non sappiamo se volontaria o involontaria) della dottrina ariana, nel senso che dalla negazione della generazione del Figlio *ab aeterno* gli occidentali avrebbero dedotto come ariana la proposizione del principio di Cristo, nel tempo; e dall'esistenza di un principio temporale avrebbero dedotto anche una fine, quasi come ritorsione dell'accusa mossa dagli eusebiani a Marcello circa la fine del regno di Cristo. Specifica contro Valente e Ursacio, i due rampolli della serpe ariana, è l'accusa di affermare il Logos crocifisso morto e risorto, in ragione della cristologia del tipo logos/carne che attribuiva alla natura divina del Logos le passioni umane di Cristo<sup>56</sup>.

Quindi il testo entra nell'argomento principale riportando come eretica la dottrina che affermava tre ipostasi (*ὑποστάσεις*, *substantias* nella traduz. latina) divise (*κεχωρισμένως*) del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. Invece, appoggiandosi alla tradizione cattolica, gli occidentali affermano essere una sola l'ipostasi (che gli eretici chiamano anche *ousia*) del Padre, del Figlio e dello Spirito santo: l'ipostasi del Figlio è quella del Padre. Su questo fondamento e con il sostegno di *Io.* 14, 10 e 10, 30 viene affermata la coesistenza *ab aeterno* del Padre e del Figlio, richiamata anche dall'argomento di origine alessandrina della interdipendenza dei concetti e dei nomi di padre e figlio: il Padre non è tale se non ha il Figlio. Poichè gli ariani dall'affermazione cattolica della coeternità del Figlio col Padre inferivano che anche il Figlio allora doveva essere considerato ingenerato, il testo serdicense chiarisce che il Figlio è stato effettivamente generato ma con generazione anteriore ad ogni altra cosa, e nega che il Figlio abbia mai avuto un'*archè*, senza però introdurre alcuna distinzione fra principio ontologico e principio cronologico. Parallelamente Dio non avrà mai fine<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Per tal motivo Loofs (p. 15) propende a considerare tutto il passo come antica interpolazione.

<sup>56</sup> Nulla di specifico conosciamo sulla dottrina professata in questo periodo da Valente e Ursacio, che ci possa illuminare su questo dettaglio.

<sup>57</sup> Abbiamo più volte chiarito che definire Cristo generato *qua deus* prima della creazione di tutte le cose non significa affermarne *tout court* la coeternità rispetto al Padre: ma da tutto il contesto della professione serdicense è fuor di dubbio che proprio questo intendevano affermare gli estensori del testo. Anzi, la mancanza di ogni distinzione fra *archè* ontologica del Figlio (= il Padre) e *archè* cronologica (= nessuna), come invece abbiamo notato

Contro l'accusa di sabellianismo, gli occidentali chiariscono di non confondere il Padre col Figlio, che definiscono *dynamis* del Padre, vero logos sapienza e potenza di lui, unico logos, contro gli ariani che invece — come vedemmo — ne distinguevano due (c. 3,1). Ancora contro gli ariani che generalizzavano ed estendevano anche agli uomini i concetti di Dio e di Figlio, il nostro testo chiarisce che il Figlio è Figlio reale, non come i figli di adozione, « in virtù dell'unica ipostasi, che è del Padre e del Figlio ». Qui il testo introduce una distinzione fra Cristo come unigenito e come primogenito: unigenito è il Logos che esiste sempre col Padre, primogenito è Cristo in quanto iniziatore della nuova economia della redenzione e in quanto primogenito dei morti. Riaffermata l'unica *theotes* del Padre e del Figlio, *Io. 14, 28* « il Padre è maggiore di me » viene spiegato e ridimensionato nel senso che « il nome del Padre è maggiore di quello di Figlio »<sup>58</sup>. Sulla base dell'unità di ipostasi viene ribadita l'interpretazione di *Io. 10, 30* « Io e il Padre siamo una cosa sola » e viene definita opinione folle (*μωρᾶς*) e deplorabile (*οἰκτρᾶς*) la dottrina orientale, ribadita ad Antiochia nel 341, che considerava il Padre e il Figlio una cosa sola quanto all'armonia (*συμφωνίαν*) e alla concordia (*δύσνοιαν*): come gli uomini possono fra loro dividersi per inimicizia e poi riconciliarsi, così bisognerebbe ammettere possibilità di disaccordo (*διαστάσεις καὶ διχόνοιαι*) fra il Padre e il Figlio: il che è quanto mai assurdo pensare. Ma non meno assurdo è il paragone proposto dagli occidentali, in quanto ignora che in Dio non si può dare possibilità di mutamento e alterazione, un concetto allora comunissimo anche a livelli filosoficamente appena informati.

Una solenne affermazione della perennità senza inizio (*ἀνάρχως*) e senza fine (*ἀτελευτήτως*) del regno del Figlio<sup>59</sup> col Padre conclude questa parte del testo, che passa poi ad accennare rapidamente all'economia della redenzione, specificando che sulla croce ha patito l'uomo assunto in Maria e non lo Spirito santo che lo aveva assunto: macroscopico esempio di confusione fra il Cristo preesistente e lo

---

in Origene e Alessandro, favoriva negli eusebiani la convinzione che gli occidentali (e i niceni) allorché affermavano che il Figlio era coeterno col Padre, lo consideravano in realtà ingenerato come lui, cadendo perciò nel diteismo o nel monarchianismo più rigido (= il logos è solo facoltà operativa di Dio).

<sup>58</sup> Qui si avverte per la prima volta, in ambiente antiariano, la preoccupazione di spiegare *Io. 14, 28* in maniera da ridimensionarne la carica subordinazionista: vedemmo infatti che nei primi tempi della disputa il passo, evitato dagli ariani, era stato addirittura utilizzato da Alessandro contro di loro (cfr. c. 3, 1. 2).

<sup>59</sup> Ormai, dopo le polemiche su Marcello, questa precisazione si imponeva anche in campo occidentale, pur se si era negata fondatezza all'accusa mossa a Marcello.

Spirito santo a causa dei vistosi relitti di *Geistchristologie* ancora presenti in questo tempo nell'arretrata teologia occidentale<sup>60</sup>. Il testo termina con un nuovo accenno alla unità del Padre e del Figlio, per chiarire, in riferimento a *Io. 17, 21-22*, che essi costituiscono una cosa sola in maniera diversa da quella per cui i cristiani costituiscono nel Padre e nel Figlio una cosa sola, per grazia e concessione di Dio<sup>61</sup>.

Questo testo, di tono teologico tutt'altro che elevato<sup>62</sup>, chiarisce bene la fondamentale impostazione monarchiana della teologia occidentale, per cui la dottrina delle tre ipostasi, che sono unite fra loro soltanto per l'armonia e la concordia, rappresenta un effettivo triteismo. Non sappiamo fino a che punto nell'affermazione di una sola ipostasi della divinità abbia ancora influito il senso generico con cui i latini intendevano *substantia*, semanticamente corrispondente al greco ipostasi: <sup>63</sup> ma a questo momento della polemica e in un ambiente in cui non mancavano esperti di teologia orientale, un approfondimento su tale punto sarebbe stato non difficile, se gli occidentali lo avessero voluto. In realtà, qui non è solo questione ed equivoco di parole, perchè tutta l'impostazione fondamentale di pensiero è differente rispetto all'Oriente: manca ogni sentore della terminologia tertulliana e novaziana rilevante la distinzione personale fra il Padre e il Figlio; si parla, sì, di generazione del Figlio come elemento di distinzione fra lui e il Padre in senso antisabelliano, ma la distinzione non è rilevata con termini adeguati (persona [*πρόσωπον*], ecc.). Pertanto la definizione del Figlio come *dynamis* del Padre, alla maniera di Marcello ma, già prima, di Dionigi di Roma, inclina a considerare come applicate ad un *logos* (Figlio) non chiaramente distinto dal Padre le affermazioni della sua coeternità e coesistenza ipostatica con lui.

Questa impostazione trinitaria ricorda Marcello, che sappiamo presente e operante a Serdica: si pensi ancora alla critica dell'interpretazione orientale di *Io. 10, 30* e alla distinzione fra unigenito e

<sup>60</sup> « Crediamo anche ... nello Spirito santo ... E crediamo che questo è stato inviato. E non ha patito lui, ma l'uomo che ha rivestito, che ha assunto da Maria vergine, l'uomo che poteva patire ». Sulla presenza di tratti di *Geistchristologie* nel IV secolo in Occidente, cfr. le mie *Note di cristologia pneumatologica*, p. 217 sgg.

<sup>61</sup> In effetto, questo passo giovanneo facilmente poteva orientare *Io. 10, 30* nel senso di unità di volere e di operare, in quanto esso mette in relazione l'unione del Padre e del Figlio con l'unione dei cristiani con Dio: cfr. in tal senso ORIG., *Co. Io. I* 16.

<sup>62</sup> Basti pensare ai punti, sopra accennati, sull'identificazione Cristo presente = Spirito santo, e sul paragone dell'armonia in Dio e negli uomini.

<sup>63</sup> Sarebbe stato per noi molto importante sapere se qui l'originario testo latino recasse *hypostasis* ovvero *substantia*, come reca la traduzione latina della *Collectio Theodosiana*.



primogenito. Loofs<sup>64</sup> ha perciò considerato tutto il testo serdicense influenzato in maniera notevole dalla dottrina di Marcello. D'altra parte, va rilevato che sia la definizione di Cristo come *dynamis* del Padre sia l'avversione alla dottrina delle tre ipostasi sono rappresentate in Occidente già dalla lettera di Dionigi, testo ufficiale della chiesa di Roma; e anche la distinzione fra unigenito e primogenito nella forma in cui è introdotta ricorda più Atanasio che non Marcello<sup>65</sup>. Perciò, senza disconoscere anche l'influsso marcelliano sulla professione di fede, preferiamo considerare questo testo come espressione di una concezione monarchiana della divinità comune ad ambienti sia occidentali sia asiatici. Certi tratti arcaici, come la confusione Figlio/Spirito santo, ne rilevano piuttosto la matrice occidentale.

Fino allora gli occidentali avevano più volte accusato, più o meno apertamente, gli eusebiani di essere veri e propri ariani e di congiurare ai danni del concilio di Nicea; ma non avevano tradotto questa accusa in termini di definizione positiva. Ora tale definizione veniva proposta, e in termini tali da rilevare al massimo la frattura fra Oriente e Occidente anche in ambito dottrinale, il più importante di tutti: non v'ha dubbio infatti che ogni orientale aduso a considerare la teologia trinitaria in termini di distinzione d'ipostasi non avrebbe potuto considerare in tutto e per tutto sabelliana la teologia trinitaria espressa dal testo serdicense. In tal modo, estesa dall'ambito disciplinare e personale anche a quella dottrinale, la rottura fra chiese d'Occidente e chiese d'Oriente risultava totale.

#### 4. *L'Ekthesis makrostichos. Eusebio di Emesa.*

Le prime reazioni di Costanzo, allorchè gli fu annunciato come erano andate le cose a Serdica, furono molto dure verso i nemici degli eusebiani, a ciò spinto — secondo Atanasio — dagli eusebiani stessi: i due vescovi orientali che a Serdica avevano fatto causa comune con gli occidentali, Ario ed Asterio, furono esiliati nella Libia superiore; due preti e tre diaconi furono mandati in esilio

<sup>64</sup> *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*<sup>65</sup>, Tübingen 1959, p. 195.

<sup>65</sup> Come vedemmo, Marcello (*frag.* 3) distingue fra unigenito e primogenito, ma senza chiarire che cosa egli intendesse per unigenito; per Atanasio si veda CA 2,62 in senso vicino al testo serdicense. Il passo atanasiano è di opera posteriore a Serdica, ma noi sappiamo che egli stesso era presente al concilio e certo la sua autorità non era inferiore a quella di Marcello. Sia in Atanasio (CA 2,63) sia in Marcello (*frag.* 2) è il collegamento fra Cristo primogenito della creazione e primogenito dei morti, che è anche nel testo di Serdica.

in Armenia; un vescovo di nome Diodoro fu deposto, altri due vescovi della Tracia minacciati in quanto avversi al partito dominante; furono sorvegliati gl'ingressi alle città i cui vescovi erano stati allontanati, per impedirne il ritorno; e fu minacciata condanna a morte per chi fosse sorpreso ad Alessandria in tale tentativo, sia Atanasio sia i suoi fedeli preti. Le punizioni più gravi si ebbero ad Adrianopoli, la cui comunità non aveva voluto entrare in comunione con i vescovi orientali, che rientravano nelle loro sedi dopo essersi allontanati da Serdica: Filagrio fece addirittura condannare a morte dieci operai dell'arsenale, il che fa pensare a disordini di notevole entità. Lucio stesso, che temerariamente era rientrato nella sua sede, ne fu allontanato in catene, e poco dopo morì<sup>66</sup>.

In questo clima repressivo non si presentava sotto felici auspici la missione che, per volere del concilio di Serdica, Eufrate di Colonia e Vincenzo di Capua furono inviati a svolgere presso Costanzo. Essi erano autori della lettera indirizzata dal concilio a Costanzo cui sopra abbiamo accennato: l'imperatore veniva scongiurato di metter fine alle violenze e ai soprusi degli eusebiani a danno degli ortodossi e di permettere il rientro in sede agli esuli che tanto avevano sofferto a causa della loro fede; veniva anche messo in guardia contro la rifioritura dell'eresia ariana, di cui si annunciava la condanna nella persona dei suoi capiparte, Stefano Valente Ursacio e gli altri. Essi erano accompagnati da un alto ufficiale, Saliano, latore a sua volta di una lettera di Costante al fratello, in cui raccomandava i due vescovi e intercedeva per Atanasio<sup>67</sup>. Verso la Pasqua del 344 la delegazione si presentò ad Antiochia, dove certo non avrà trovato atmosfera molto propizia. Ma per aumentare an-

<sup>66</sup> ATHAN., *HA* 18-19. Sull'importanza dell'arsenale di Adrianopoli si veda AMM. MARC., *Hist.* XXXI 6,2. Quanto a Lucio, Atanasio riferisce soltanto che fu condotto via da Adrianopoli per la sua avversione agli eusebiani. Ma da SOZOM., *HE* III 8 noi apprendiamo che nel 341 anche Lucio si trovava a Roma con gli altri esuli, e a lui con ogni probabilità fa riferimento la lettera di Giulio agli orientali (*apud* ATHAN., *AA* 33) allorchè accenna ad esuli a Roma provenienti anche dalla Tracia: dobbiamo perciò ritenere che Lucio, a seguito della decisione del concilio di Serdica — che però nella lettera sinodale non fa parola di lui —, si sia ritenuto autorizzato a rientrare nella sua città: Sozomeno (III 12) parla esplicitamente di sua riabilitazione al concilio. E' superfluo aggiungere che questa prevedibile reazione di Costanzo rendeva lettera morta tutte le decisioni del concilio di Serdica circa le deposizioni dei capiparte eusebiani; esse avrebbero potuto diventare operanti soltanto a danno di Valente e Ursacio, le cui sedi ricadevano sotto l'autorità di Costante: ma non abbiamo alcuna notizia che l'imperatore abbia agito al fine di rendere operante la delibera del concilio ai loro danni.

<sup>67</sup> ATHAN., *HA* 20; SOCR., *HE* II 22; SOZOM., *HE* III 20. La notizia su Saliano deriva da THEODOR., *HE* II 8, secondo cui Costante in persona avrebbe inviato la delegazione di vescovi dal fratello. Teodoro fa intercedere Costante presso Costanzo solo per Atanasio, Socrate e Sozomeno anche per Paolo. Per il testo della lettera del concilio si veda HIL., *Ad Const.* I 1-5.

cora il disagio degli occidentali e provocare con lo scandalo il fallimento della loro missione, si ricorse ad un espediente di bassa lega: una giovane prostituta fu introdotta di notte nella camera dove dormiva Eufrate. Ma l'insidia non sortì l'effetto sperato: lo scandalo ci fu, ma a carico degli organizzatori del fatto. Per iniziativa del *magister* Saliano fu istituita una severa inchiesta che, risalendo nelle responsabilità, arrivò fino a Stefano, il capoparte eusebiano vescovo di Antiochia. Irritato dell'accaduto, Costanzo lo fece deporre; in suo luogo fu eletto Leonzio, un vecchio collucianista, dai costumi — sembra — non irreprensibili, ma certo più accorto e prudente di Stefano<sup>68</sup>.

Il prestigio degli eusebiani subì una momentanea eclissi a causa del grosso scandalo, e Costanzo ritenne opportuno non disattendere le richieste del fratello: non giunse al punto da far rientrare Atanasio, ma fece tornare dall'esilio in Armenia i due preti e i tre diaconi, e scrisse ad Alessandria ordinando di allentare la pressione a danno del clero e dei laici che erano rimasti fedeli ad Atanasio<sup>69</sup>. In questo nuovo clima di distensione maturò da parte eusebiana l'intenzione di inviare una nuova delegazione in occidente, per presentare un nuovo testo dottrinale: mentre in questo momento l'Occidente è sensibilizzato quasi esclusivamente sulla questione di Atanasio e di Marcello, gli orientali, che non avevano alcun interesse a risollevarlo questo caso, insistono esclusivamente sull'aspetto ideologico della controversia. Si intravede in questa insistenza la pressione degli elementi più moderati del fronte antinicensino, che — come già nel 342 — tentano di giungere ad un soddisfacente compromesso con gli occidentali, chiarendo il senso della loro teologia trinitaria e spingendo al massimo le concessioni.

Nei primi mesi del 345 la delegazione orientale, composta di vescovi che non era stati fatti oggetto di esplicita condanna a Serdica, Eudossio di Germanicia, Macedonio di Mopsuestia, Demofilo di Beroea e Martirio di sede non conosciuta, presentarono a Costante e ad alcuni vescovi riuniti presso l'imperatore a Milano il nuovo testo, forse elaborato dal concilio che aveva provveduto a sostituire Stefano con Leonzio, la cosiddetta *Ekthesis makrostichos* (= Lunga esposizione?). A seguito della presentazione e delle spiegazioni degli orientali, gli occidentali accettarono di condannare

<sup>68</sup> Per divergenze di dettaglio nel racconto dell'edificante episodio si vedano ATHAN., *HA* 20 e THEODOR., *HE* II 9-10. Sulla castrazione di Leonzio e la sua coabitazione con la *virgo subintroducta* Eustolio cfr. ATHAN., *HA* 28; *AF* 26. Filostorgio (II 15) ricorda Leonzio come collucianista fedele alla dottrina del maestro Luciano.

<sup>69</sup> ATHAN., *HA* 21.

Fotino vescovo di Sirmio (in Pannonia), di cui per la prima volta si fa il nome nella *Ekthesis* quale seguace di Marcello. Ma a loro volta gli occidentali chiesero agli orientali di condannare la dottrina ariana: quelli rifiutarono e *iratis animis* abbandonarono il concilio<sup>70</sup>. Non è possibile accertare, al di là di questi dati sommari, i motivi che determinarono l'agire degli orientali: infatti, anche senza far nomi, dal 341 in poi ripetutamente gli orientali avevano avuto occasione di confermare la condanna di Nicea all'indirizzo dell'arianesimo radicale; perciò non si riesce a comprendere perchè essi si siano allora rifiutati di condannare la stessa dottrina etichettata col nome del suo promotore, ormai da tempo fuori della scena e di cui nel 341 essi avevano negato di essere seguaci. Il fatto che di due dei membri della commissione, Demofilo ed Eudossio, è ben attestata — come vedremo — l'appartenenza all'ala eusebiana più vicina all'arianesimo vero e proprio, può far pensare ad un loro attaccamento alla memoria di Ario<sup>71</sup>, che ritenevano calunniato dai niceni. Appar chiaro, per altro, che i dati troppo scheletrici riportati da Ilario non sono sufficienti ad illuminare convenientemente questi fatti milanesi del 345: pertanto è per noi più fruttuoso esaminare l'*Ekthesis*, che è senza dubbio uno dei documenti teologici più significativi fra quelli composti fra il 340 e il 350.

Il documento presenta all'inizio la formula di fede del 342, corredata dagli anatematismi ampliati nella formula serdicense (= di Filippopoli) e si chiude con l'augurio che la lunga spiegazione possa rimuovere negli occidentali ogni sospetto circa l'ortodossia degli orientali. Nella parte centrale, raggruppati in 7 punti, chiarisce i concetti fondamentali sommariamente esposti nella professione di fede iniziale coll'intento di tener lontani gli estremi opposti sia dell'arianesimo radicale sia del monarchianismo: questa dottrina viene molto a lungo confutata sia nella forma del sabellianismo<sup>72</sup> (identificazione di Padre, Figlio e Spirito santo in una sola persona [πρόσωπον] e realtà [πρᾶγμα]; con distinzione solo nominale), sia in riferimento a Paolo di Samosata (riduzione del Figlio a mero

<sup>70</sup> Atanasio (*Synod.* 26), Socrate (II 19), Sozomeno (III 11) danno soltanto i nomi di Eudossio Macedonio e Martirio; il nome di Demofilo risulta da HIL., FH 5,4, da cui ricaviamo il rifiuto degli orientali di anatematizzare Ario. La condanna di Fotino si ricava da HIL., FH 2,19. Il testo della *Ekthesis* è tramandato da Atanasio e da Socrate.

<sup>71</sup> Si ricordi che Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea, nella lettera scritta dall'esilio (Socr., HE I 14), affermavano che Ario non aveva effettivamente professato le dottrine erranee che, sotto il suo nome, erano state condannate a Nicea: cfr. c. 5,4.

<sup>72</sup> Gli eretici che professavano questa dottrina vengono esattamente denominati (c. 7) come Patripassiani secondo i latini e Sabelliani secondo i greci.

uomo), sia soprattutto in riferimento a Marcello e a Fotino, qui per la prima volta ricordato in veste di seguace di Marcello (distinzione fra logos immanente e profferito, che diventa Cristo e Figlio solo al momento della nascita da Maria; inizio e fine del suo regno) (cc. 1. 2. 5. 6. 7).

Il rapporto fra il Figlio e il Padre è definito rapporto di reale figliolanza: il Figlio è stato generato realmente (γεννησώς) dalla ipostasi del Padre per volontà di questo e senza costrizione, con generazione anteriore ai tempi e ai secoli, che non interpone alcun intervallo temporale (χρονικόν διάστημα) fra il Padre e il Figlio. Solo il Padre è ingenerato e perciò senza principio, mentre il Figlio, in quanto generato, ha nel Padre la sua archè ed è al Padre subordinato (τοῦ δὲ υἱοῦ ὑποτεταγμένου τῷ πατρὶ) (cc. 2. 8)<sup>73</sup>. Ma ciò nonostante anche il Figlio è Dio per natura (κατὰ φύσιν), il solo Figlio unigenito, creatore del mondo, rivelatore di Dio al mondo attraverso le teofanie, in tutto simile al Padre (κατὰ πάντα ὁμοιον), il solo a lui unito (προσπεφυκός), che riposa perennemente nel seno del Padre. La tensione fra unità di Dio e distinzione di persone è ovviamente al centro dell'interesse degli estensori del testo: l'unicità di Dio, la monarchia, è assicurata dalla preminenza del Padre, il solo senza principio e principio di tutto, anche del Figlio, che ricevuto l'essere dal Padre lo trasmette a tutte le creature. Dello Spirito santo si parla poco o niente, se non in formule triadiche, ma lo schema generale è chiaramente quello che vuole le persone divine collocate in gradi successivi di ordine e dignità (cc. 3. 4. 6. 9)<sup>74</sup>.

La distinzione personale è ovviamente ben rilevata, secondo la tradizionale dottrina delle ipostasi: questo termine specifico è però evitato, evidentemente per riguardo agli occidentali, ed è sostituito dalle formule: tre πρόσωπα e tre πράγματα (c. 4). *Prosopon* era stato già

<sup>73</sup> Nel c. 8 della *Ekthesis* viene addotto *Prov.* 8,22 ma solo al fine di rilevare che la generazione del Figlio non può essere accostata alla creazione del mondo e che il Figlio, in quanto creatore, non può essere collocato sullo stesso piano delle sue creature.

<sup>74</sup> La subordinazione di Cristo al Padre è rilevata da *I Cor.* 11,3 (Dio capo di Cristo). A proposito delle teofanie e della creazione, *Gen.* 1,26 viene riportato alla collaborazione di Dio col suo Logos personale e sussistente, mentre Marcello vi scorgeva Dio che si rivolgeva al suo logos immanente. Nello stesso contesto (c. 6) si chiarisce che il Logos è Figlio di Dio e Cristo *ante saecula* in maniera reale e non soltanto per modo di dire, che anticipa (προγνωστικώς) al Logos le denominazioni del Cristo incarnato. Questo concetto si riferisce alla dottrina di Marcello secondo cui la vera generazione di Cristo era avvenuta all'incarnazione (e di anticipazione profetica tratta il *frag.* 42): ma questo punto — come vedremo — sembra essere stato peculiare anche di Fotino. Per quanto attiene specificamente all'anticipazione: cfr. *infra* n. 117.

adoperato da Ippolito nel senso di distinzione personale all'interno della Trinità; era però termine meno pregnante di ipostasi, perchè sempre connesso col suo significato originario di forma, apparenza esterna di un oggetto. A partire da Ippolito si era avuta una certa applicazione del termine in ambito trinitario: in contesto monarchiano sembra che Sabellio parlasse di un solo *prosopon* della divinità<sup>75</sup>, e abbiamo visto che Marcello non accettava che si distinguessero i *prosopa* del Padre e del Figlio; ma Eustazio aveva parlato di *prosopa* distinti del Figlio e dello Spirito santo, e di tre *prosopa* della Trinità. Gli orientali evidentemente adoperavano ora il termine come sinonimo puro e semplice di ipostasi ma pensavano che, agli occhi degli occidentali, esso rilevasse la distinzione fra le persone divine in senso meno forte che non ipostasi. Quanto a *pragma*, si tratta di termine quanto mai generico (= cosa, oggetto): eppure anche questo termine aveva una certa tradizione in ambito trinitario, perchè Origene (*C. Cels.* VIII 12) aveva definito il Padre e il Figlio due *pragmata* quanto all'ipostasi, e Alessandro aveva adoperato il termine nella stessa accezione<sup>76</sup>. Soprattutto il precedente di Alessandro poteva aver valore agli occhi degli occidentali, ammesso che esso sia stato avvertito. Quanto all'unione dei tre *prosopa*, gli orientali non vanno al di là di quanto avevano affermato nel 341: unità di divinità e di armonia (*συμφωνία*); non mancano però di rilevare di passaggio la grossolanità dell'interpretazione che di questo concetto avevano dato gli occidentali a Serdica, in quanto escludono che l'unione (*συνάφεια*) del Padre e del Figlio possa essere immaginata come interrotta da qualche intervallo alla maniera dei corpi (*σωματικῶς*): essi sono uniti *ἀδιαστάτως* (c. 9).

In complesso, ci troviamo di fronte ad un testo che mantiene salda la concezione basilare che in Oriente articolava la Trinità in tre realtà sussistenti, ma in questo contesto cerca di non calcare la mano sulle differenze che opponevano questa dottrina al monarchianismo degli occidentali, attenuando al massimo compatibile la distinzione delle ipostasi mediante diversa terminologia, e rilevando il più possibile l'unione del Figlio col Padre: un testo esemplare della ortodossia orientale del tempo, tesa a salvaguardare la dottrina tradizionale dagli estremi dell'arianesimo radicale e del monarchianismo di tipo sabelliano e marcelliano.

La migliore illustrazione dell'ambiente da cui proviene l'*Ekthesis makrostichos* ci è offerta da alcune superstiti omelie di Eusebio di Emesa, giunteci in un'antica traduzione latina. Eusebio fu per-

<sup>75</sup> Cfr. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, p. 157 sgg.

<sup>76</sup> *ep.* 2, 15; OPIITZ, *Urkunden*, p. 22.

sona preparata sotto l'aspetto sia filosofico sia retorico e non rifuggì dal trattare nelle sue omelie temi filosoficamente molto impegnati a beneficio della maggiore istruzione del suo gregge, anche se — a quanto sembra — con risultati non molto favorevoli<sup>77</sup>. La sua predicazione ci trasporta ad un livello della polemica che non è quello un po' rarefatto dei testi conciliari, frutto spesso di compromessi e di eccessive sottilizzazioni, bensì quello della discussione viva e immediata nella chiesa. E i continui appelli di Eusebio a metter fine alle contese e alle liti, ad attenersi al dato scritturistico, ci fanno intravedere quanto profondamente le questioni trinitarie turbassero l'ambiente<sup>78</sup>. Un passo è qui soprattutto interessante (14, 19), in cui Eusebio, dopo aver ammonito i giudei a non uccidere Cristo<sup>79</sup>, i pagani a non venerare più dei, gli eretici a non dividere il Vecchio dal Nuovo Testamento, continua: « Verso i fratelli, poi, non ci deve essere nè contesa nè cattiveria », dove il termine di *eretici* sembra ristretto agli gnostici e ai manichei che rifiutavano il Vecchio Testamento, mentre i contrasti trinitari sono considerati come interni alla comunità dei fedeli, cioè senza una categorica distinzione fra

<sup>77</sup> Da Sozomeno (III 6), che ci dà su di lui buone notizie, apprendiamo che Eusebio prima fu discepolo di Eusebio di Cesarea e Patrofilo di Scitopoli e successivamente si recò ad Antiochia, e poi anche ad Alessandria per perfezionare la sua preparazione filosofica. Lo vedemmo a suo tempo (c. 6, 2) rifiutare la successione di Atanasio propostagli dagli eusebiani. Eletto vescovo di Emesa, dovette in seguito abbandonare la sua sede perchè accusato di astrologia. 29 sue omelie conservate in antica traduzione latina sono state pubblicate da E. M. BUYTAERT, *Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin*, Louvain 1953 (I) e 1957 (II) [il cenno sommario dello stesso autore *On the Trinitarian Doctrine of Eusebius of Emesa: Franciscan Studies* 1954, p. 34 sgg., trascura i particolari della riflessione teologica di Eusebio e la sua collocazione nell'ambito del partito eusebiano]. Fra gli argomenti delle sue omelie, oltre quelli trinitari, ve ne sono pertinenti il libero arbitrio, l'incorporeità dell'anima, l'incorporeità di Dio, ecc. Molto meno significative di queste omelie, ovviamente soltanto ai nostri fini, sono quelle recentemente attribuite da Richard ad Asterio il Sofista, il teorico ariano della prima ora: *Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt. Accedunt aliquot homiliae anonymae*, Oslo 1956: infatti in esse aperture significative di carattere trinitario sembrano evitate di proposito, anche là dove l'argomento facilmente le avrebbe favorite. Qualche espressione cristologica è assolutamente ortodossa nella sua genericità: p. es., Cristo generato dal Padre in maniera indicibile (*hom.* 1, 4, di attribuzione incerta); generazione di Cristo *ante saecula*, in relazione a *Prov.* 8, 23, 25 (*hom.* 21, 12 [giustamente Richard considera interpolato *homoousios* a *hom.* 18, 14]). Si ha l'impressione che Asterio, che già dopo Nicea abbiamo visto moderare il suo arianesimo, successivamente, riuscito finalmente ad ottenere un seggio vescovile, abbia preferito abbandonare la posizione di punta che aveva contraddistinto la sua attività prima di Nicea.

<sup>78</sup> *hom.* 3, 37; 4, 8. 19. 30. 31. Questa seconda omelia è specificamente dedicata a combattere l'eresia di Sabellio.

<sup>79</sup> E' la stessa accusa che nella lettera festale del 334 (*PG* XXVI 1386) Atanasio aveva indirizzato agli ariani: uccide Cristo chi ne nega la divinità.

eretici e ortodossi, in maniera da minimizzare l'importanza dei contrasti stessi<sup>80</sup>.

Basta un sommario sguardo alle omelie per rilevare quanto Eusebio di Emesa sia vicino alla impostazione trinitaria di Eusebio di Cesarea, il teologo del partito moderato, o conservatore che dir si voglia. Come lui, Eusebio di Emesa predilige per il Padre la definizione di ingenerato (*nonnatus*): anzi adopera questa definizione in modo tanto frequente da anticipare, su questo punto, una delle caratteristiche specifiche degli ariani radicali della terza generazione, su cui avremo modo di tornare<sup>81</sup>. D'altra parte, non meno insistente è la definizione del Figlio come unigenito in contesti e in forme che danno al termine una forte pregnanza: solo da solo, perfetto da perfetto, immagine viva e perfetta del Padre, in tutto simile a lui (*imago vera; perfecta similitudo; unus deus una imago dei*)<sup>82</sup>. La generazione divina nella sua più profonda realtà è fuori della comprensione delle creature, uomini e angeli: *Is. 53, 8* « Chi spiegherà la sua generazione? » è passo prediletto da Eusebio, che descrive la generazione divina soltanto in termini negativi, *non secundum incisionem aut divisionem aut scissionem*, in una parola *impassibiliter*: ma egli è anche chiaro nel parlare di generazione vera, di natura. In questo senso è anche significativa la contrapposizione fra la nascita divina del Figlio dal Padre e la nascita umana da Maria: da Dio secondo natura, da Maria secondo l'economia (*dispensatio*)<sup>83</sup>. L'espressione ormai tradizionale e in definitiva generica di generazione divina *ante tempora* è interpretata da Eusebio sulla scorta di *Io. 1, 1*, alla maniera dei polemisti antiariani, con insistenza particolare su *erat* (2, 15), cioè, sulla continuità eterna del Figlio<sup>84</sup>. E con quelli Eusebio concorda anche nel rilevare la reciprocità dei termini Padre e Figlio, un argomento tipicamente antiariano (1, 39; 3, 28; 14, 20). Di qui consegue che anche il Figlio è Dio:

<sup>80</sup> Lo stesso concetto ritorna in *hom. 3, 31*: ma qui degli eretici si dice più genericamente che non conoscono lo Spirito santo, cioè non sono da lui ispirati.

<sup>81</sup> Solo per citare qualche esempio: *hom. 2, 12. 13. 16. 31. 46*; 3, 10; 4, 1. 3; 5, 7. L'appellativo è usato da Eusebio perfino in dossologia e in contesti non trinitariamente impegnati: 4, 33; 5, 34; 12, 19, ecc.

<sup>82</sup> Solo da solo, perfetto da perfetto, ecc.; *hom. 2, 16. 31*; 3, 6. 10. 20; 4, 16; 5, 9; 9, 10; 13, 8. Immagine, somiglianza: 4, 6; 5, 3. 5; 9, 8; 16, 8.

<sup>83</sup> Generazione inenarrabile: *hom. 2, 12*; 3, 26; 4, 5; 5, 9. Generazione senza passione, scissione, ecc.: 2, 13. 15. 42. 46; 3, 9. 26; 4, 12; 5, 9; 13, 9. Generazione reale, di natura: 4, 21. 22; 9, 31. Nascita divina secondo la natura e nascita umana secondo l'economia: 2, 42; 9, 31; 14, 13; 16, 3.

<sup>84</sup> Ma Platone (*Tim 37e*) aveva asserito che solo è si addice all'eternità e non era e sarà. In questo contesto Eusebio afferma che l'unigenito *non tamen nunc fit, ut quidam insensati volunt*: la frecciata sembra indirizzata contro gli ariani.



(Il Padre) è vero Dio in quanto è ingenerato, il Figlio è vero Figlio in quanto è il solo generato (*unigenitus*)... Ma vero Padre è il Dio ingenerato e vero Dio il Figlio unigenito (3, 39)<sup>85</sup>.

Eusebio estende anche al Figlio l'incomprensibilità del Padre (3, 37): di qui l'inutilità, anzi il danno che arreca il costume di illustrare le realtà divine con paragoni tratti dalla vita degli uomini (4, 19): di Dio possiamo conoscere l'esistenza, ma non *qualis, quantus, cuiusmodi est* (5, 1).

La divinità di Cristo accanto a quella del Padre non comporta l'esistenza di due dei: l'esistenza del Figlio non distrugge la monarchia divina, poichè uno soltanto, il Padre, è *causa sui*, principio di tutto, anche del Figlio (appunto mediante la generazione): il Figlio è ed *ha* tutto ciò che è ed *ha* il Padre (in Dio essere e avere si identificano), anche l'essere, ma lo possiede in quanto lo ha derivato dal Padre (4, 16; 3, 39; 5, 7; 9, 8: con cit. di *Io.* 5, 26 il Padre ha in sè la vita e l'ha data al Figlio). L'impostazione subordinazionista della Trinità è da Eusebio di Emesa accentuata forse di meno che da Eusebio di Cesarea (ultima maniera), ma è continuamente rammentata, in funzione appunto della monarchia<sup>86</sup>. Lo schema, come si vede, è quello tradizionale della dottrina delle ipostasi, anche se questo termine, e altri di natura tecnica, mancano<sup>87</sup>. La tendenza antisabelliana e antimarcelliana, dominante fra gli eusebiani, è ben rilevabile in Eusebio: contro Marcello egli insiste, oltre che sull'eternità del regno di Cristo, sulla sussistenza del Logos, che è non solo *vox* ma *verbum* personale<sup>88</sup>; contro i sabelliani e la loro identificazione fra Padre e Figlio egli osserva, in riferimento a *Io.* 10, 30 da quelli valorizzato a sostegno della loro dottrina, che essi, in base ai loro principi, negano addirittura il Padre e il Figlio identificandoli fra loro. Dal canto suo, egli interpreta il passo giovanneo alla maniera tradizionale da Origene in poi, cioè come unione e armonia di volere<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> Si veda anche 5, 7 e il vasto passo di *hom.* 14, 23-25.

<sup>86</sup> *hom.* 1, 39; 2, 13; 3, 1.30; 4, 16; 5, 8.26; 9, 18; 13, 27.

<sup>87</sup> Sull'assenza di termini come ipostasi e *ousia* Eusebio di Emesa si accorda con l'*Ekthesis*. Ma mentre qui è chiaro che l'omissione è stata fatta per motivi prudenziali, in Eusebio potrebbe dipendere semplicemente dal fatto che, predicando al popolo, egli potrebbe aver voluto evitare terminologia troppo tecnica.

<sup>88</sup> *hom.* 3, 1.3; 4, 20.27; 9, 7. In *hom.* 3, 24 è fatto esplicitamente il riferimento a Marcello: *sed qui ausus est Galata*.

<sup>89</sup> La sua preoccupazione su questo punto è particolarmente acuta: nella *hom.* 4, dedicata specificamente a confutare il sabellianismo. Tale preoccupazione è spiegabile in base alla notizia di Sozomeno (III 6), secondo cui Eusebio fu accusato appunto di sabellianismo, per certo ad opera di eusebiani radicali che consideravano il suo atteggiamento troppo moderato. Si veda soprattutto:

L'unità di volere fra il Padre e il Figlio è da Eusebio di Emesa sottolineata soprattutto in relazione all'opera divina nel mondo: creazione, rivelazione, redenzione. Il Padre comanda e il Figlio esegue: è lui il creatore, è lui l'*anima mundi* che tutto lo pervade, è lui il redentore<sup>90</sup>. Il motivo della redenzione, ben messo in evidenza da Eusebio, è quello dove egli più apertamente polemizza con gli ariani. Vedemmo come costoro, sulla base dello schema cristologico logos/carne, riportassero alla natura divina del Logos le passioni umane di Cristo, inferendone la sua mutabilità e alterabilità. Di contro Eusebio<sup>91</sup> non si stanca di affermare che l'assunzione dell'umanità non ha comportato alcuna alterazione nella natura divina che, incarnandosi, non ha perso nulla di ciò che era, pur assumendo ciò che prima non era; e proprio alla natura umana assunta egli riporta quei passi scritturistici che gli ariani presentavano per dimostrare l'imperfezione della natura divina del Logos: Cristo cresceva in sapienza, si rattristava, aveva fame, sete, ecc.<sup>92</sup>

Come di norma al suo tempo, Eusebio tende a restringere la problematica trinitaria al rapporto Dio/Cristo. Di Spirito santo si parla in altri contesti, presentandone più l'azione santificatrice che non la natura<sup>93</sup>. Comunque da qualche cenno si ricava che per Eusebio lo Spirito santo è inferiore al Figlio. Il fatto che egli non comprenda mai lo Spirito santo con le altre persone divine allorchè parla dell'adorazione loro dovuta, orienta a ritenere che anch'egli,

*hom.* 4, 9. 17; 13, 5; contro l'interpretazione sabelliana di *Io.* 10, 30: 4, 18; 14, 16 (secondo tale interpretazione Cristo e il Padre *non* sono una cosa sola, perchè non esistono in maniera individualmente distinta e perciò non sono nè Padre nè Figlio); sulla interpretazione eusebiana di *Io.* 14, 10: *hom.* 14, 17.

<sup>90</sup> Cristo *anima mundi*: *hom.* 5, 24. Unità di volere del Padre e del Figlio: 5, 1. Mediazione universale del Figlio: 3, 32. Il Padre vuole e il Figlio opera: 3, 32; 5, 28. Connessione fra creazione e redenzione: 3, 33.

<sup>91</sup> Benchè anch'egli sembri condividere l'impostazione cristologica logos/carne, tipica degli ariani e di Eusebio di Cesarea: *hom.* 2, 7. 39, dove il rapporto umanità/divinità in Cristo è assimilato a quello corpo/anima nell'uomo, secondo un argomento che vedemmo già prodotto nel 268 al concilio antiocheno contro Paolo di Samosata e che di norma è indice della cristologia logos/carne.

<sup>92</sup> Immutabilità della natura divina nell'incarnazione: *hom.* 2, 18. 20; 9, 31. 32 (*Phil.* 2, 6); 16, 1; 17, 8. Mutabilità dell'umanità assunta: 2, 26 (su *Lc.* 2, 52 Cristo cresceva *aetate* in quanto uomo).<sup>38</sup> (la divinità non ha *sentito* in sè le passioni e le limitazioni della natura umana, timore, tristezza, ecc.). In 2, 43 Eusebio combatte l'affermazione che il Figlio, *veniens in corpus, translatus est ad corpus*. Tale grossolana concezione della incarnazione per deprimere la natura divina del Logos trova conferma in fonti ariane (e antiariane) latine: POTAMIO *apud* PHOEB. *C. Ar.* 5; GREGOR. ILLIB. *Fid.* 8; HIL., *Trin.* X. 50. Per Eusebio si veda ancora, ma in senso più generico, *hom.* 2, 28. 41; 5, 31.

<sup>93</sup> Eusebio insiste soprattutto sulla indivisibilità allorchè ripartisce i carismi sui cristiani, in quanto incorporeo: *hom.* 2, 2; 5, 16. 18. 22. Era un tema tradizionale: cfr. NUMENIO *apud* EUSEB., *Præp.* XI 18; ORIG., *Princ.* I 1, 3.

come Eusebio di Cesarea, non lo considerasse vero e proprio Dio<sup>94</sup>. Più volte Eusebio adopera espressioni in cui vengono affiancate le persone divine, in ossequio alla tradizione, ma la sua Trinità non è armonicamente articolata, perchè la presenza del Figlio basta ad esaurire — come in Origene ed Eusebio — ogni mediazione fra Dio e l'uomo, e lo Spirito santo non riesce ad inserirsi in questo schema, se non in maniera marginale<sup>95</sup>.

La continuità, in campo eusebiano, dei vecchi schemi trinitari di Origene spinge a domandarci quale allora sia stato il senso di questo origenismo. Vedemmo a suo tempo come nel vasto e variegato ambito della tradizione origeniana le istanze più vitali e profonde fossero rappresentate dalla teologia alessandrina, piuttosto che dall'origenismo siropalestinese. Ma la frattura operata nel fronte origeniano dal concilio di Nicea e dalla successiva reazione eusebiana aveva precluso questi ambienti siropalestinesi e asiatici dal flusso vitale dell'origenismo alessandrino, per parte sua messo in seria crisi dall'accettazione, da parte di Alessandria e poi di Atanasio, della formula nicena d'impostazione asiatica<sup>96</sup>. Per tali motivi, intorno al 340/350 l'origenismo coltivato nel fronte eusebiano si riduce a poco più che una affermazione superficiale della dottrina delle tre ipostasi (anche quando se ne tace il nome) in senso antimonarchiano. In questo stesso tempo vediamo affermarsi in area siropalestinese forte impulso verso un'interpretazione scritturistica prevalentemente letterale: se in Eusebio di Emesa essa può essere anche collegata con la giovanile formazione antiochena, con Acacio di Cesarea siamo invece in ambiente origeniano; e del resto questa tendenza aveva cominciato ad affermarsi già con lo stesso Eusebio di Cesarea<sup>97</sup>. Se consideriamo che la tendenza ad interpretare in

<sup>94</sup> Infatti Eusebio, anche in contesti trinitari, considera oggetto di adorazione il Padre e il Figlio, ma non lo Spirito santo: *hom.* 3, 40; 5, 15. Sulla inferiorità dello Spirito santo rispetto al Figlio si veda *hom.* 13, 29.

<sup>95</sup> Ciò risulta soprattutto a *hom.* 17, 12, dove si nominano tutte e tre le persone della Trinità, ma tutta l'opera creatrice redentrice illuminatrice è riportata al Figlio: *sufficit enim ad voluntatem patris omnia gubernare tribuere donare et facere*. Per contesti genericamente trinitari si veda *hom.* 3, 20, 39; 5, 33.

<sup>96</sup> Per quanto attiene ad Atanasio, torneremo su questo argomento in c. 9, 3.

<sup>97</sup> Per gli orientamenti dell'esegesi scritturistica di Acacio e di Eusebio di Emesa si vedano i frammenti editi da DEVREESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, Città del Vaticano 1959, p. 55 sgg.; 105 sgg. L'orientamento a tendenza prevalentemente (non esclusivamente) letteralista di Eusebio è evidente anche nelle omelie. Due testi molto importanti sotto l'aspetto teorico sono a *hom.* 11, 4, 8. Val la pena qui rammentare che l'iniziatore della interpretazione letterale della sacra scrittura a livello scientifico, con interessi anche filologici, era stato proprio Origene: ma in lui questa interpretazione doveva costituire soltanto il punto di partenza per passare all'interpretazione spirituale (= allegorica) tesa a ricercare il significato più profondo del testo, in armonia con tutta la sua impostazione di vita e di pensiero, orientata a

forma prevalentemente allegorica (= spirituale) la sacra scrittura rappresentava la componente fondamentale della cultura origeniana, cogliamo qui un'altra conferma della superficialità con cui certi aspetti della tradizione origeniana continuavano ancora a sopravvivere negli ambienti orientali fuori d'Egitto.

##### 5. Ritorno di Atanasio ad Alessandria.

Il sostanziale fallimento dell'incontro milanese del 345 non infronò la tendenza allora in atto verso una certa forma di pacificazione fra le parti in contrasto. Gli storici antichi ci informano di una seconda lettera inviata da Costante a Costanzo, dopo quella che accompagnò la delegazione occidentale del 344: in tono più imperativo della prima richiedeva che Atanasio e Paolo fossero ammessi a rioccupare le loro sedi<sup>98</sup>. La lettera sortì il suo effetto.

Avevamo lasciato Paolo esiliato, dopo la rivolta costantinopolitana del 342, prima a Sinagra poi a Emesa. Egli comunque non desistette dai suoi tentativi e si ripresentò a Costantinopoli, intorno all'estate del 344. Costanzo, per evitare nuovi torbidi, non lo fece ostacolare, ma inviò il prefetto Filippo a Costantinopoli per cercare di risolvere a suo favore la situazione. Paolo cadde ingenuamente in un tranello tesogli da Filippo col pretesto di una festa, fu arrestato senza dar nell'occhio e altrettanto nascostamente fu imbarcato su una nave e sbarcato a Tessalonica, nella parte dell'impero sotto Costante: quasi un ritorno alle origini, perchè Paolo di lì era oriundo. L'insediamento di Macedonio in luogo di Paolo, per un tragico equivoco, provocò una vera e propria strage di cittadini ad opera della truppa. In seguito alla lettera di Costante, Paolo si presentò nuovamente (346) a Costantinopoli e riprese ancora una volta possesso

---

ricercare sempre la realtà invisibile, più vera, al di là dell'apparenza sensibile. Invece già Eusebio di Cesarea dimostra di aver apprezzato dell'esegesi del maestro soprattutto l'interesse letterale ed erudito, e questa tendenza è ben visibile nei suoi discepoli Eusebio di Emesa e Acacio. In tal modo paradossalmente in area siripalestinese gli eredi di Origene (si ricordi l'opera di Acacio per la riorganizzazione della biblioteca di Origene a Cesarea [HIER., ep. 34, 1]) si incontravano, nell'apprezzamento letterale del testo scritturistico, con l'ambiente antiocheno che, con Eustazio, aveva polemicamente criticato l'allegorismo dell'Alessandrino.

<sup>98</sup> SOCR., HE II 22; SOZOM., HE III 20; THEODOR., HE II 8; PHILOST., HE III 12. Schwartz (*Gesammelte Schriften* IV, p. 13) considera questa richiesta così imperiosa da minacciare la guerra come una leggenda e sfrutta in tal senso le divergenze degli storici in argomento. Ma, anche se si può dubitare che la richiesta sia stata fatta in termini così imperativi, non credo che si possa dubitare della fondamentale esattezza della notizia circa una seconda più pressante lettera di Costante.

della sua carica; Macedonio si ridusse ad esercitare le sue funzioni in una sola chiesa<sup>99</sup>. Ricordiamo questi fatti solo perchè gli storici antichi li hanno inseriti nella trama della controversia ariana, presentando Paolo come avversato dagli eusebiani perchè niceno: ma la sua vicenda va vista sempre più come fondamentalmente estranea ai motivi reali della controversia, che vi può aver interferito solo occasionalmente e come pretesto.

Molto più significativa è la vicenda di Atanasio. Egli dopo la fallimentare chiusura del concilio di Serdica era stato a Naisso, in Dacia, presso Gaudenzio, poi aveva trovato ospitalità ad Aquileia, presso il vescovo Fortunaziano, e pur fra tanti spostamenti aveva cercato di mantenere in qualche modo i contatti con l'Egitto, soprattutto a mezzo delle lettere festali<sup>100</sup>. Il fatto nuovo fu rappresentato dalla morte di Gregorio il cappadoce, avvenuta il 25 giugno 345<sup>101</sup>. Costanzo colse l'occasione per venire incontro alle richieste del fratello e scrisse ad Atanasio, invitandolo a rientrare. Fu necessario l'invio di una seconda e di una terza lettera, cui si unirono le insistenze dello stesso Costante e di vari dignitari su invito di Costanzo, perchè infine, pur sospettoso e riluttante, Atanasio si lasciasse convincere a tornare ad Alessandria<sup>102</sup>. Nel frattempo, anche senza dar pubblicità alla cosa, aveva provveduto a rompere la sua comunione con Marcello: soprattutto le nuove complicazioni intercorse con l'entrata in scena di Fotino avevano convinto Atanasio che la posizione di Marcello era effettivamente ambigua e che perciò egli non poteva avere alcun interesse a mantenere il suo nome vincolato con quello del suo chiacchierato collega<sup>103</sup>.

<sup>99</sup> ATHAN., HA 7; SOCR., HE II 16.23; SOZOM., HE III 9.24; TELFER, art. cit., p. 83 sgg.

<sup>100</sup> Su Atanasio a Naisso e Aquileia cfr. ATHAN., AC 4. Il *Chronicon* festale s. a. 344 (PG XXVI 1354) fa partecipare Atanasio ad un concilio a Naisso. Possediamo di lui la lettera festale del 342 [per errore collocata nella raccolta come terza, PG XXVI 1371: cfr. PERI, art. cit., p. 45], ci mancano quelle del 343 e del 344. Quelle del 345 e del 346 sono brevissime (PG XXVI 1422 sg.), segno del disagio in cui allora versava Atanasio. Sull'errore del *Chronicon* che per il 342 nega che Atanasio abbia scritto la lettera, si veda PERI, art. cit., p. 40.

<sup>101</sup> Ne dà notizia il *Chronicon* festale (PG XXVI 1355) s. a. 346, con errore di un anno, non infrequente in questo testo.

<sup>102</sup> Le lettere di Costanzo ad Atanasio sono riportate in ATHAN., AA 51 e HA 23; per il resoconto degli avvenimenti cfr. ATHAN., HA 22. Le lettere sono riportate anche da SOCR., HE II 23 (tutte e tre) e da THEODOR., HE II 11 (soltanto una). Cfr. anche SOZOM., HE III 20. In una lettera scritta qualche anno dopo ad Atanasio (HA 24) Costanzo esplicitamente dichiara di averlo favorito per venire incontro al desiderio del fratello.

<sup>103</sup> HIL., FH 2, 21. Con questo atto, ispirato soprattutto da motivi di prudenza (e forse anche di opportunità), Atanasio non intese condannare apertamente la dottrina del collega, come risulta dalla notizia stessa di Ilario e da EPIPH., Panar. 72, 4 in cui l'autore riporta brevemente un colloquio sull'argomento da lui avuto con Atanasio molto tempo dopo questi fatti.

Il viaggio di ritorno ad Alessandria fu molto elaborato: prima Atanasio si recò a Treviri, su invito di Costante, per prendere congedo da lui; poi si congedò da Giulio a Roma, che gli affidò una lettera di rallegramenti per la chiesa di Alessandria: infine, verso la metà del 346, si recò ad Antiochia presso Costanzo. Il dialogo fra i due uomini, che nutrivano l'uno verso l'altro sentimenti di avversione e di diffidenza, non dovette essere né piacevole né disteso: Atanasio, conscio della precarietà della sua situazione attuale, legata solo ad una favorevole contingenza politica, si lamentò delle calunnie di cui era stato fatto oggetto e chiese un confronto faccia a faccia con i suoi avversari; Costanzo non lo volle, ma assicurò Atanasio sulla sua parola e dette disposizioni che in Egitto venisse messa fine ad ogni attività diretta contro Atanasio e i suoi fautori, mentre con altre due lettere annunciava il ritorno del vescovo al clero e al popolo di Alessandria. Nella stessa o in altra udienza Costanzo, su suggerimento degli eusebiani, avrebbe chiesto ad Atanasio di concedere alla comunità ariana di Alessandria l'uso di una chiesa; al che Atanasio avrebbe controproposto analogo provvedimento ad Antiochia per quanti erano legati alla memoria di Eustazio e perciò non comunicavano col vescovo eusebiano Leonzio. Lo scontro si chiuse con un nulla di fatto<sup>104</sup>. In cammino verso Alessandria, Atanasio fu ricevuto solennemente da un concilio radunato dal vescovo Massimo a Gerusalemme, che pure a Tiro aveva sottoscritto la condanna dell'Alessandrino: un'altra lettera di congratulazioni per le chiese di Egitto e di Libia si aggiunse a quella di papa Giulio. Trionfalmente accolto dal popolo, Atanasio rientrò in Alessandria il 21 ottobre 346, dopo un'assenza di più di sette anni<sup>105</sup>.

La stella di Atanasio non sembrava aver mai tanto brillato: più di 400 vescovi erano in comunione con lui da ogni parte dell'impero, fra la vergogna, l'invidia e il timore degli inveterati nemici eusebiani, Leonzio Acacio Narcisso Teodoro Giorgio<sup>106</sup>: ma se scorriamo l'elenco delle regioni i cui vescovi comunicavano con Atanasio, rileviamo i nomi delle regioni occidentali, balcaniche, egi-

<sup>104</sup> Atanasio accenna all'andata a Treviri in AC 4, mentre in AA 51 dice soltanto di essersi recato da Aquileia a Roma, da Giulio, la cui lettera riporta in AA 52; qui a cc. 54-56 sono riportate le varie lettere inviate da Costanzo in Egitto (= Socr., HE II 23). Sui colloqui di Atanasio con Costanzo cfr. ATHAN., HA 22; Socr., HE II 23; Sozom., HE III 20.

<sup>105</sup> ATHAN., HA 25; AA 57 (lettera del concilio riportata anche da Sozom., HE III 22). Socrate (II 24) riferisce che Massimo divenne oggetto di irrisioni da parte degli eusebiani per questo gesto verso Atanasio, che prima aveva condannato. Fra le firme dei 16 vescovi palestinesi che sottoscrissero la lettera ad Alessandria non compaiono né Acacio né Patrofilo. Sulla data dell'ingresso di Atanasio ad Alessandria informa l'*Historia acephala* 1.

<sup>106</sup> ATHAN., HA 28.

ziane, palestinesi, ma manca quasi ogni riferimento a vescovi dell'Asia Minore e della Siria, due regioni di fondamentale significato nella vita ecclesiastica dell'epoca, ormai saldamente controllate dagli eusebiani. La punta più spettacolare del trionfo di Atanasio fu rappresentata dalla richiesta di comunione che a lui indirizzarono Valente e Ursacio. I due ferventi eusebiani avevano le sedi nella parte occidentale dell'impero: perciò, anche se la scomunica inflitta dalla sinodo di Serdica ai capiparte eusebiani non sembra avere avuto effetto ai loro danni, la loro posizione era molto delicata. Essi chiesero e ottennero perdono delle loro colpe ad un concilio radunato nel 347 a Milano contro Fotino. Circa nello stesso tempo i due inviarono una fredda lettera ad Atanasio da Aquileia rinnovando la loro comunione con lui; in occasione del concilio Valente di suo pugno aveva scritto una lettera a Giulio, sottoscritta da Ursacio, in cui chiedeva che fosse loro perdonato quanto avevano operato a danno di Atanasio; e con l'occasione aveva anatematizzato Ario e le tradizionali proposizioni dell'arianesimo radicale<sup>107</sup>.

A questo punto il contrasto fra eusebiani da una parte e niceni e occidentali dall'altra entrava in una posizione di stallo. Sul piano dottrinale permaneva il contrasto di fondo fra l'impostazione serdicense di una ipostasi della divinità e quella antiochena di tre ipostasi. L'unico punto a favore di un raccostamento era qui rappresentato dall'approvazione occidentale della condanna di Fotino, che aveva indirettamente indebolito in Occidente anche la posizione di Marcello. Sul piano personale, alcuni dei più importanti vescovi fatti deporre e cacciare dagli eusebiani erano rientrati nelle loro sedi, in testa Atanasio. Ma il loro rientro era avvenuto soltanto per volontà dell'imperatore, senza che si fosse provveduto a normalizzare la posizione degli esuli sul piano ecclesiastico. Qui continuavano ad aver valore, in Oriente, le condanne a suo tempo erogate contro quei vescovi: la proposta di Atanasio di un confronto con i suoi accusatori mirava proprio a sanare, almeno in parte, questa situazione,

<sup>107</sup> Le due lettere di Valente e Ursacio sono riportate da HIL., *FH* 2,20; ATHAN., *AA* 58; *HA* 26; SOZOM., *HE* III 23-24; sul perdono richiesto da Valente e Ursacio in un concilio cfr. HIL., *FH* 8,2; su questo concilio cfr. *infra* n. 108. Socrate (II 23) e Sozomeno (III 24) dicono che anche altri esuli tornarono in questa occasione alle loro sedi, oltre Paolo e Atanasio, cioè Marcello Asclepa e Lucio, e accennano a disordini verificatisi in Ancira a causa dell'estromissione di Basilio. Il silenzio di Atanasio su questi ritorni propone qualche dubbio sull'esattezza della notizia, dato che la sua *Historia Arianorum* è la fonte principale che ragguaglia sui fatti di questi anni. Vien da pensare che Socrate e Sozomeno, che qui lo segue, abbiano fatto confusione col precedente rientro degli esuli dopo la morte di Costantino. E' difficile soprattutto pensare al rientro di Marcello: nel 351 troveremo Basilio di Ancira nel pieno possesso delle sue prerogative episcopali.

la cui precarietà non sfuggiva all'Alessandrino. In definitiva, era come se fosse stato stipulato un armistizio, imposto da superiori esigenze di carattere politico, che ne condizionavano completamente il prolungamento in un futuro ancora pieno di incertezze e di interrogativi.

#### 6. Fotino di Sirmio.

In tale congiuntura l'unica questione che teneva ancora occupati i teologi e i controversisti era quella di Fotino. Diacono di Marcello d'Ancira, era diventato vescovo della importante città pannonica di Sirmio. Nell'*Ekthesis makrostichos* per la prima volta gli orientali avevano associato il suo nome a quello di Marcello, e gli occidentali nel 345 a Milano si erano associati alla condanna. Successivamente si era radunato nel 347 un concilio a Milano (e a Sirmio?) per risolvere la questione: Fotino era stato condannato ma la condanna era restata inoperante a causa della opposizione del popolo che aveva impedito la rimozione del vescovo<sup>108</sup>. Nel 351,

<sup>108</sup> Su Fotino cfr. HIL., *FH* 2, 19; HIER., *Vir. ill.* 107. La questione dei concili tenuti contro Fotino prima del 351 è imbrogliata: HIL., *FH* 2, 19 dice che si tenne un altro concilio contro Fotino due anni dopo che questi era stato condannato a Milano, e in questa occasione Valente e Ursacio avrebbero presentato a Giulio la lettera tendente ad ottenere la loro riammissione nella comunione dei vescovi d'Occidente. In un documento riportato in HIL., *FH* 8, 2 (lettera del concilio di Rimini del 359 a Costanzo) è scritto che Valente e Ursacio furono riammessi nella comunione ecclesiastica in un concilio tenutosi a Milano. Connettendo questi dati, risulta che nel 347 si tenne a Milano un altro concilio, dopo quello che nel 345 aveva esaminato l'*Ekthesis*. Ma a *FH* 2, 21 Ilario, sempre parlando di questo secondo concilio contro Fotino, lo colloca a Sirmio; nel c. 22, riportata la notizia del distacco di Atanasio da Marcello, dice che gli orientali, informati dagli occidentali della condanna di Fotino, colsero questo spunto per attaccare nuovamente Marcello (e Atanasio): essi (cc. 23-24) in questa occasione avrebbero pubblicizzato la notizia del distacco di Atanasio da Marcello e avrebbero preposto alla loro lettera una breve e anodina formulazione di fede. Di qui si è voluto ricavare che, subito dopo il concilio milanese del 347, si sarebbe riunito a Sirmio nello stesso anno un concilio di vescovi orientali, che in occasione della condanna di Fotino avrebbero ribadito le accuse contro Marcello, rendendo noto il distacco di Atanasio da quello: HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, I, p. 841 sgg.; ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris 1918, p. 261 sgg. Ma questa ricostruzione dei fatti propone difficoltà: non si riesce a capire come si siano potuti riunire vescovi orientali a Sirmio nel 347, cioè quando la città era ancora sotto il dominio di Costante, e operare impunemente anche ai danni di Atanasio. E' fuor di dubbio che Ilario ha avuto sott'occhio una lettera degli orientali che trattava di Fotino, Marcello e Atanasio, ma dal complesso del suo racconto il concilio di Sirmio si presenta come concilio occidentale. E resta sempre la contraddizione fra *FH* 2, 19.21, che colloca a Sirmio il concilio che aveva offerto occasione a Valente e a Ursacio di presentare la lettera a Giulio, e *FH* 8, 2, che colloca a Milano il concilio che aveva riabilitato Valente e Ursacio.



mutata la situazione politica e passata la Pannonia sotto il dominio di Costanzo <sup>109</sup>, gli orientali presero loro l'iniziativa contro l'eretico. Si riunirono in buon numero a Sirmio, presente Costanzo, e misero sotto accusa il vescovo: fra loro erano Valente e Ursacio. Basilio di Ancira fu incaricato di portare l'accusa a Fotino: ci fu accanita discussione, perchè Fotino era di non comuni capacità dialettiche, ma alla fine fu dichiarato eretico, condannato e depresso. Sappiamo da Epifanio (*Panar.* 71, 1) che la discussione fu stenografata e di essa furono redatte tre copie, una delle quali fu consegnata a Costanzo. Questi provvide a rendere esecutiva la condanna, mandando in esilio Fotino; in suo luogo fu eletto Germinio, oriundo di Cizico, che d'ora in poi troveremo sempre all'opera insieme con gli altri due vescovi eusebiani della regione, Valente e Ursacio <sup>110</sup>.

Questo concilio di Sirmio del 351 pubblicò una formula di fede (I formula di Sirmio): è la ripetizione della formula del 342, già ripresa a Serdica e nell'*Ekthesis*, corredata questa volta da un imponente blocco di 27 anatematismi <sup>111</sup>. I primi due ripetono le tradizionali condanne dell'arianesimo radicale e del diteismo; gli altri prendono di mira la dottrina di Fotino, ma in un contesto tutt'altro che omogeneo e perspicuo in alcuni punti. Alcune delle proposizioni condannate sono per noi specificamente marcelliane più che fotiniane; altre condannano dottrine perfettamente opposte a quelle di Fotino, soprattutto in merito al diteismo e al triteismo, e hanno tutta l'aria di voler specificare che gli estensori del testo condannavano, sì, il monarchianismo rigido di Fotino, ma non per questo cadevano nell'eccesso opposto di distinguere fra loro il Padre, il Figlio e lo Spirito santo fino a farne tre dei <sup>112</sup>.

Nulla ci è rimasto di pugno di Fotino e sono andate perdute anche varie opere scritte specificamente per confutare la sua dottrina: in tale carenza, pur con i loro punti interrogativi, gli anatematismi del 351 sono un importante documento per la conoscenza

<sup>109</sup> Cfr. *infra*, c. 8, 1.

<sup>110</sup> Oltre Epifanio, che dà anche i nomi dei funzionari imperiali preposti da Costanzo al dibattito fra Fotino e Basilio di Ancira, cfr. Socr., *HE* II 29, e soprattutto Sozom., *HE* IV 6, che dà un breve ma buon ragguaglio sulla dottrina di Fotino. Da una non del tutto chiara notizia di Ilario (*FH* 6, 7: cfr. c. 8 n. 56) al concilio del 351 avrebbero partecipato, fra gli altri, Eudossio, Narcisso, Macedonio (di Mopsuestia), Demofilo (di Beroea), Cecropio (di Nicomedia), oltre Valente e Ursacio. Invece i nomi riferiti da Socrate e Sozomeno vanno riportati al concilio di Sirmio del 358: cfr. c. 8 n. 79.

<sup>111</sup> Il testo è riportato da ATHAN., *Synod.* 27; Socr., *HE* II 30; in traduzione latina da HILL., *Synod.* 38. Cfr. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 196 sgg.

<sup>112</sup> Per maggiori ragguagli sugli anatematismi di Sirmio del 351 vedi i miei *Studi sull'arianesimo*, p. 135 sgg. Noi non ci soffermiamo qui su di essi più a lungo perchè li utilizziamo per il ragguaglio sulla dottrina di Fotino, che segue appresso.

della dottrina dell'eretico, insieme con lo scarno resoconto di Epifanio, un passo di Nestorio e qualche breve spunto di Ilario<sup>113</sup>. Proprio alla luce di questi testi risulta forse troppo semplicistica l'opinione vulgata nel IV e V secolo che riduceva la dottrina di Fotino ad un semplice adozionismo, perchè secondo Epifanio, confermato dall'anat. 12, Fotino nella discussione con Basilio sarebbe giunto ad affermare, su *Io.* 1, 14, che il logos si era trasformato in carne. Sul comune denominatore dell'adozionismo Fotino è stato di norma associato con Paolo di Samosata: ma il poco che possiamo ricostruire della sua dottrina ce lo presenta particolarmente vicino al suo maestro Marcello.

Alla pari di lui, Fotino pone alla base della sua riflessione trinitaria l'esigenza di un rigido monarchianismo. Egli si fonda, come Marcello (*frag.* 58 e 76), sulla citazione di *Is.* 44, 6 « Io Dio il primo e io l'ultimo, e tranne me non c'è Dio » per negare l'esistenza del logos come ipostasi distinta e sussistente accanto a quella del Padre e concepirlo come una *dynamis* di lui, o meglio, come un modo di manifestarsi del Padre nell'economia del creato<sup>114</sup>. Abilmente trae partito proprio da *Io.* 1, 1, il *locus classicus* della teologia delle ipostasi, per inferirne che il logos, definito ora *presso Dio*, ora senz'altro *Dio*, era insieme Dio e logos di Dio, nel senso che ora era ripiegato nel Padre (*collectum*), ora proteso fuori di lui (*extentum*)<sup>115</sup>. Vedemmo come già Marcello avesse ripreso la vecchia distinzione degli apologisti fra logos immanente e logos profertito per tenersi distinto — senza riuscirci — da Sabellio. Fotino sembra aver ulteriormente ridimensionato il concetto, nel senso che il logos viene concepito come mera facoltà operativa di Dio, che ora è in lui ripiegata, in riposo, ora invece si manifesta, si esteriorizza nell'azione inerente all'economia del mondo: per definire questa caratteristica del logos sembra che Fotino lo abbia caratterizzato col nome di λογοπάτωρ. Su questa base Fotino interpretava *Gen.* 1, 26 e le teofanie del VT riportandole al logos inteso come semplice *modus operandi* del Padre, non come ipostasi distinta: perciò in sostanza egli faceva del Padre, operante per mezzo del logos non distinto da lui, il vero creatore e il soggetto delle teofanie. Anzi proprio da alcune teofanie prendeva lo spunto per dimostrare che gli avversari, riportandole al logos contrassegnato

<sup>113</sup> NEST., *serm.* 12, 15; PL XLVIII 856; HIL., *Trin.* X 20.50.61.

<sup>114</sup> anat. 11; SOZOM., *HE* IV 6.

<sup>115</sup> NEST., *serm.* 12, 15. Fotino fu accusato di affermare un solo *prosopon* del Padre, del Figlio e dello Spirito santo: anat. 19.

con gli stessi appellativi del Padre e distinto da lui per ipostasi, cadevano inevitabilmente nel doteismo <sup>116</sup>.

Abbiamo sopra accennato al fatto che è forse troppo semplicistico etichettare la dottrina di Fotino come puro adozionismo, perchè qualche passo profila la presenza del logos nell'uomo Gesù in maniera più pregnante di quella costituita da una semplice esteriore *inhabitatio*, paragonabile a quella dei profeti. Comunque è certo che anche Fotino, alla pari di Marcello, faceva nascere il Figlio di Dio da Maria, nel senso che il logos diventava Figlio soltanto incarnandosi nell'uomo Gesù e prendendo sussistenza in lui <sup>117</sup>. Rispetto al maestro, Fotino ci risulta molto più chiaro in merito all'integrità dell'uomo assunto: alcuni passi di Ilario testimoniano che per Fotino il logos si era incarnato in Maria assumendo un'umanità integrale, cioè anche un'anima umana oltre il corpo umano. La sua insistenza su questo punto aveva significato soprattutto soteriologico: riprendendo una classica argomentazione dei polemisti antignostici e anticipando analogo argomentare dei polemisti anti-pollinaristi, Fotino fondava la sua dottrina dell'incarnazione sull'assioma che Cristo ha redento tutto e soltanto ciò che ha assunto: poichè Adamo aveva peccato integralmente, con l'anima e col corpo, Cristo, per poter redimere l'uomo dalle conseguenze di questo peccato, ha rivestito anche lui un'umanità com-

<sup>116</sup> Su *logopator* cfr. NEST., *loc. cit.* Sulle teofanie c'informano EPIPH., *Panar.* 71, 2 e gli *anat.* 14-18. Dall'*anat.* 18 si ricava che Fotino si fondava su *Gen.* 19, 24 « Il Signore fece piovere fuoco dal Signore (su Sodoma e Gomorra) » per inferirne che, considerando, come facevano gli avversari, il logos ipostasi sussistente accanto al Padre, il medesimo appellativo attribuito ai due comportava di necessità di considerarli come due dei. A tal proposito gli estensori del testo sirmiense ribadirono il tradizionale concetto di monarchia fondandolo sulla subordinazione del Figlio rispetto al Padre: « non poniamo il Figlio sullo stesso piano del Padre ma lo subordiniamo a lui ».

<sup>117</sup> EPIPH., *Panar.* 71, 2. 5; *anat.* 27; HIL., *Trin.* X 50. Racconta Epifanio che, interrogato da Basilio come interpretasse le scritte che designano il Verbo di Dio come unigenito, il quale esiste *ante saecula* col Padre, Fotino rispose distinguendo i passi scritturistici che si riferivano a Cristo da quelli che si riferivano al logos: fra i primi egli collocava, fra l'altro, *Dan.* 7, 13, il famoso passo sul figlio dell'uomo, ma interpretandolo non nel senso che il figlio già esistesse, ma come se il profeta avesse parlato *προκαταγγελτικῶς*, anticipando come passate cose che sarebbero accadute in futuro, quando avrebbe avuto inizio l'economia dell'incarnazione con la nascita da Maria di Cristo, il Figlio « al quale per anticipazione (*προφητικῶς*) tutto vien riferito fino da principio ». Il passo di *Daniele* era bene scelto, perchè gli antichi non dubitarono che Cristo era chiamato nella scrittura figlio dell'uomo in quanto uomo, in contrapposizione a Figlio di Dio in quanto Dio. In tal modo Fotino poteva interpretare come anticipazione profetica di Cristo, Figlio di Dio solo dalla nascita da Maria, tutti i passi veterotestamentari tradizionalmente riferiti al Cristo Figlio di Dio preesistente, fondandosi su un passo il cui valore profetico i suoi avversari difficilmente avrebbero potuto contestare. Per questa concezione dell'anticipazione profetica cfr. MARC., *frag.* 42.

pleta, cioè corpo e anima<sup>118</sup>. In un periodo in cui è dominante in Oriente la cristologia del tipo logos/carne, l'insistenza di Fotino sulla presenza in Cristo di un'anima umana favoriva la qualificazione e la presentazione della sua dottrina come di una forma di adozionismo, che cioè insistesse in maniera troppo accentuata su Cristo uomo. In sostanza, attraverso Marcello, si coglie una notevole continuità fra Fotino e Paolo di Samosata. Del resto gli orientali a Serdica avevano chiaramente rilevato la connessione fra Paolo e Marcello.

Condannato sia dagli orientali sia dagli occidentali, Fotino non riuscirà più a riemergere sfruttando i contrasti fra le varie parti. La sua dottrina non sembra aver avuto diffusione in Oriente, dove del resto essa facilmente si confondeva con quella di Paolo di Samosata: ebbe però qualche seguito in Occidente, oltre che in Pannonia, soprattutto in Africa<sup>119</sup>.

### 7. Le Catechesi di Cirillo di Gerusalemme

Mentre in Occidente occidentali ed eusebiani si adoperavano ai danni di Fotino, in Palestina intorno al 350 Acacio di Cesarea, Patrofilo di Scitopoli e altri vescovi eusebiani consacravano vescovo di Gerusalemme, come successore di Massimo, *confusa ... ordinatione*, Cirillo, le cui traversie avremo modo di seguire fino al 381<sup>120</sup>.

<sup>118</sup> HIL., *Trin.* X 20. 61.

<sup>119</sup> Cfr., p. es., AUGUST., *serm.* 71; 244, 4; 264, 4. Per maggiori ragguagli sulla estensione della setta fotiniana si vedano i miei *Studi sull'arianesimo*, p. 140.

<sup>120</sup> Così Rufino (I 23), mentre Socrate (II 38) e Sozomeno (IV 20), da cui ricaviamo i nomi di Acacio e Patrofilo, parlano addirittura di deposizione di Massimo. Girolamo (*Chron.* s. a. 348) riferisce che Cirillo, per invito di Acacio, avrebbe ripudiato il presbiterato conferitogli da Massimo [ma Sozomeno parla di ordinazione di Cirillo da parte di Macario, predecessore di Massimo], e per ricompensa sarebbe stato ordinato nuovamente dai vescovi ariani ed eletto come successore di Massimo, retrocedendo da vescovo a prete Eraclio, *quem moriens Maximus in suum locum substituerat*. Per maggiori dettagli si veda J. LEBON, *La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*: RHE 1924, p. 181 sgg.; 357 sgg. Sulla base dei dati surriportati, parzialmente fra loro contraddittori, possiamo ipotizzare che Acacio e Patrofilo, ostili a Massimo (cfr. c. 7, 5) per la calorosa accoglienza che questi aveva fatto ad Atanasio nel 346, avrebbero eletto Cirillo come suo successore, non tenendo conto della designazione di Eraclio fatta, secondo l'uso tradizionale ma contro le norme ecclesiastiche, dal morente. Secondo il dato geronimiano, Eraclio sarebbe stato già ordinato vescovo; ma non certo alla presenza e coll'approvazione del vescovo metropolitano (cfr. c. 5, 2), come volevano le norme, dato che questo era proprio Acacio: forse era stato soltanto designato dal popolo. Acacio, dal canto suo, nell'ordinare Cirillo, avrà certamente disatteso la volontà di almeno parte dei fedeli di Gerusalemme: di qui il *confusa ordinatione* di Rufino.

Appena eletto vescovo, o forse anche qualche anno prima<sup>121</sup> in veste di prete, egli predicò una serie di *Catechesi* in parte per la preparazione finale al battesimo dei catecumeni, in parte successive al battesimo, che sono giunte a noi. Trattando i vari punti della regola di fede Cirillo necessariamente tocca, e sviluppa abbastanza a fondo, il tema centrale della natura divina di Cristo e perciò del suo rapporto col Padre.

Secondo la tradizione, Cirillo afferma la sua fede in un solo Dio, il Padre ingenerato, e sulla prerogativa della dignità di Padre fonda la monarchia divina: 4, 4; 7, 1. Ma a fianco del Padre, come vero Signore per natura (*φυσικῶς*) cooperante insieme col Padre nella creazione e nel governo del mondo, egli introduce il Figlio e lo associa intimamente con lui<sup>122</sup>. Cristo è Figlio reale (*ἀληθής, ἀληθινός*), per natura (*φυσικός*), generato dal Padre in maniera inenarrabile, ma reale, senza passione (*οὐ πάθει*), senza unione fisica (*οὐκ ἐκ συμπλοκῆς*), senza diminuzione del Padre (*οὐ μειωθεὶς*), senza emanazione (*οὐκ ἀπορρεύσας*), senza alterazione (*οὐκ ἀλλοιωθεὶς*), in tutto (*κατὰ πάντα, ἐν πᾶσιν*) simile al Padre<sup>123</sup>. L'evidente punta antiariana di tutte queste affermazioni, anche se non si fanno nomi, è rincalzata dall'affermazione che il Figlio non è stato tratto all'essere dal nulla: 11, 14. E ancora in senso antiariano Cirillo instancabilmente ribadisce la differenza fra i figli di Dio per adozione (*θέσει, καταχρηστικῶς*) e il solo<sup>124</sup> che per natura (*φύσει*) sia Figlio: *οὐ θετικῶς προαχθεὶς ἀλλὰ φυσικῶς γεννηθεὶς*: 10, 4; 7, 5; 11, 2. 4. 7. 9. I passi scritturistici in cui si parla degli uomini come figli di Dio sono interpretati alla luce di questa netta distinzione<sup>125</sup>, e per dimostrare la figliolanza reale di Cristo vengono addotti passi ormai tradizionali in tal senso<sup>126</sup>.

Quanto alla proposizione dell'arianesimo radicale « c'è stato (un tempo) in cui il Figlio non esisteva », Cirillo non si limita a condannarla genericamente (11, 17), come usavano fare gli eusebiani

<sup>121</sup> In *adolescencia sua* dice Girolamo (*Vir. ill.* 112).

<sup>122</sup> 10, 5. 9. Sulle teofanie, in cui Cristo appare non nella natura divina, ma avendo assunto aspetto umano, sulla creazione e sul governo del mondo: 10, 6. 7. 8.

<sup>123</sup> Generazione inenarrabile (*Is.* 53, 8): 11, 4. 5; generazione senza passione e alterazione: 7, 5; somiglianza: 4, 7; 11, 9. 18.

<sup>124</sup> 11, 3. 20.

<sup>125</sup> 7, 8; 11, 4 su *Deut.* 32, 6; *Is.* 64, 8; *Ex.* 4, 22; *Deut.* 14, 1; *Ps.* 81, 6, ecc. *Io.* 20, 17. « Salgo al Padre mio e Padre vostro, al Dio mio e Dio vostro », ampiamente sfruttato dagli ariani (cfr. c. 9 n. 20), è interpretato tenendo presente il modo diverso per cui Dio è Dio nostro e Dio di Cristo, Padre nostro e Padre di Cristo: 7, 7; 11, 19 (Ilario interpreterà in altro modo: cfr. c. 9, 3 e).

<sup>126</sup> 7, 2; 10, 2; 11, 3. 5 su *Ps.* 2, 7; 109, 3; *Mt.* 3, 17; 16, 16. Per la citaz. di *Io.* 5, 26 (il Padre dà la vita al Figlio), che abbiamo riscontrato in Eusebio di Emesa: 11, 13.

(formule del 341, 343, ecc.), ma afferma esplicitamente e ripetutamente che il Padre è sempre (ἀεί) Padre, che il Figlio è stato generato da lui *ab aeterno* (ἀϊδίως); senza alcun intervallo di tempo: 7, 5; 11, 7. 13. 14. Oltre che su passi scritturistici<sup>127</sup>, egli fonda quest'affermazione sul tradizionale argomento della reciprocità Padre/Figlio: mai il Padre, in quanto tale, è stato senza Figlio: 7, 4; 11, 8. 17. A differenza di Ario e di Eusebio di Cesarea, e unica testimonianza per noi in tal senso nel gruppo eusebiano, Cirillo dimostra di aver ben inteso la distinzione tipicamente alessandrina fra *archè* ontologica e *archè* cronologica in riferimento al Figlio: questi è senza principio in senso cronologico (ἀναρχος = ἀχρονος) in quanto nato senza inizio (γεγεννημένος ἀνάρχως); però, in quanto generato dal Padre, che è sua fonte (πηγή), egli ha un'*archè* ontologica, un principio atemporale (ἀχρονος ἀρχή): 11, 4. 7. 20. Perciò Cirillo può affermare, contro l'obiezione ariana, che egli non ammette due ingenerati e perciò due principi: 11, 13. 14.

Affermata, in senso genericamente antisabelliano e specificamente antimarcelliano, la sussistenza personale della parola di Dio (ἐνυπόστατος)<sup>128</sup>, e nonostante qualche leggero residuo subordinazionista<sup>129</sup>, Cirillo può affermare il Figlio vero Dio (11, 9. 14), il solo che conosca il Padre (11, 11. 13), Dio da Dio, perfetto da perfetto: 7, 5; 11, 18:

Perfetto colui che ha generato, perfetto ciò ch'è stato generato; Dio colui che ha generato, Dio colui ch'è stato generato (11, 18).

Il Figlio è partecipe (κοινωνός) insieme con lo Spirito santo della divinità del Padre (τῆς θεότητος τῆς πατρικῆς): 6, 6. L'unità di Dio viene ribadita sui passi classici di Giovanni (10, 30; 14, 9-10)<sup>130</sup>, e alla maniera orientale è vista dinamicamente come unità di volere, come armonia: il Figlio e il Padre sono una cosa sola in quanto al regno (διὰ τὸ κατὰ τὴν βασιλείαν), in quanto alla prerogativa della divinità (διὰ τὸ κατὰ τὴν θεότητα ἀξίωμα): 11, 16. Cirillo non parla mai di unità divina sulla base della natura e della sostanza (*ousia*) e tanto meno fa uso del termine *homoousios*.

<sup>127</sup> 11, 9 su Mt. 3, 17 (Cristo è, non è stato fatto, Figlio di Dio); 11, 20 su Io. 8, 58; 17, 5.

<sup>128</sup> 11, 10. Qui si parla del Figlio generato in propria ipostasi. Marcello è chiaramente nominato (il Galata) in 15, 17 in riferimento alla dottrina della fine del regno di Cristo.

<sup>129</sup> 7, 5; 11, 18. 23 (citaz. di Io. 5, 19; creazione per volere del Padre). Ma questi accenni subordinanti sono molto meno rilevati che in Eusebio di Emesa, anzi pressochè irrilevanti.

<sup>130</sup> Su Io. 10, 30, in senso antisabelliano viene ripreso l'argomento della forma plurale del verbo (*siamo*, non *sono*) già in Ippolito (*Noet.* 7): 11, 16.

Cirillo è molto prudente nelle sue enunciazioni: rifugge dalla terminologia tecnica, lamenta — come Eusebio di Emesa — le discordie che travagliano la chiesa, ma senza far nomi<sup>131</sup>. Anche in tale forma, la condanna dell'arianesimo, insieme con quella del sabellianismo, è fin troppo chiara: del resto abbiamo visto come tale condanna fosse ormai diventata topica da parte eusebiana. Ma se è prudente la formulazione cirilliana, di contro è ben chiara la sostanza delle affermazioni: ed essa propone una impostazione trinitaria che coincide in *toto* con quella degli avversari di Ario che abbiamo definito origeniani moderati: tutte le affermazioni di Cirillo coincidono perfettamente con quelle di Alessandro di Alessandria. Rifugge dall'uso di *homoousios* per prudenza, ma certo anche perchè il termine gli doveva suonare per lo meno equivoco nella sua possibile accezione sabelliana<sup>132</sup>. Considerata l'inequivocabile appartenenza di Cirillo al partito eusebiano, le sue *Catechesi* sono per noi preziosa testimonianza della grande varietà di opinioni che sussistevano una accanto all'altra in quel partito: dalle posizioni filoariane di Valente Ursacio Leonzio, attraverso Eusebio di Cesarea ed Eusebio di Emesa, si giunge alla teologia di Cirillo, allineata con quella che potremmo definire la più rigida ortodossia prenicena nel solco della tradizione origeniana. Questa constatazione vieppiù conferma quanto superficiale ed erronea fosse l'equivalenza antinicensa = ariano che Atanasio e Marcello avevano fatto prevalere in Occidente<sup>133</sup>.

<sup>131</sup> 15, 9. Forse a 10, 2 sotto il nome di giudei si possono scorgere adombrati gli ariani, così come a 15, 9 e 11, 16 l'attacco ai sabelliani può forse considerarsi esteso anche ai difensori dell'*homoousion*.

<sup>132</sup> Lebon (p. 377 sgg.), rilevando la sostanziale ortodossia di Cirillo, ne forza troppo le categorie teologiche, scorgendo al fondo del pensiero di Cirillo addirittura l'unità numerica della sostanza divina, ch'è concetto estraneo alla teologia di questo tempo.

<sup>133</sup> In tal senso, le affermazioni degli storici antichi, secondo cui durante la sua attività episcopale Cirillo avrebbe variamente mutato idea e partito (SOCR., *HE* V 8; SOZOM., *HE* VII 7; RUF., *HE* I 23) non sono giuste in quanto dirette a puntualizzare un preteso caso isolato, mentre lo spostamento di Cirillo verso gli omeousiani corrispose allo spostamento in tal senso di buona parte degli omeousiani, eredi della parte moderata del partito eusebiano, come vedremo appresso. Anzi, anche fra gli eusebiani moderati Cirillo doveva rappresentare, sotto il punto di vista teologico, la posizione più vicina ai sostenitori del credo niceno.





## CAPITOLO VIII

### SUCCESSI DEGLI ANTINICENI IN OCCIDENTE E LORO SCISSIONE IN ORIENTE (353-359)

#### Fonti.

SOCRATE, *HE* II 25-28; 30-32; 35-38; SOZOMENO, *HE* IV 1-4; 7-16; 20-21; TEODORETO, *HE* II 13-17; 24-26; FILOSTORGIO, *HE* III 14-22. 27; RUFINO, *HE* I 20. 22. 23. 25. Atanasio, nonostante il tono polemico del suo racconto, continua ad essere fonte primaria per questo periodo non soltanto quanto ai fatti d'Egitto che direttamente lo riguardavano, ma anche per le vicende di Ossio e Liberio e per il concilio di Milano: essenziale in tal senso è la narrazione di *HA* 31-81, che va integrata con le *Apologie* a Costanzo e per la fuga, con *AA* 89, e col *De synodis* per le formule di fede pubblicate fra il 357 e il 359 (cc. 8. 28). Altra fonte di primo piano è Ilario, soprattutto per la documentazione raccolta nei *Fragmenta historica*, relativa all'attività epistolare di Liberio (*FH* 4.5.6). Notizie sporadiche si desumono dal suo *De synodis*, dall'*Ad Constantium* e dal *Contra Constantium* (PL X). Varie lettere di Eusebio di Vercelli e a lui indirizzate, sicuramente autentiche pur se contenute in una biografia antica di non impeccabile storicità, sono pubblicate ora in CC IX. La documentazione di fonte omeousiana è raccolta in EPIPH., *Panar.* 73. Il *Chronicon festale* e l'*Historia acephala* 2-6 forniscono, pur nella loro stringatezza, preziosi dati, soprattutto di carattere cronologico. Per i fatti d'Occidente qualche dato ci viene trasmesso anche dai *Chronica* di Sulpicio Severo (II 39; ediz. Halm. CSEL I). Sui fatti di Roma al tempo dell'esilio di Liberio ci informa l'anonimo testo *Gesta inter Liberium et Felicem* con cui inizia la *Collectio Avellana* (Günther, CSEL XXXV).

Elenchiamo schematicamente le fonti che ci informano sui molti concili che si tennero fra il 353 e il 359:

*Arles* (fine 353): HIL., *FH* 5, 5 (lettera *Obsecro* di Liberio); *Ad Const.* I 8; SULP., *Chron.* II 39.

*Milano* (inizio 355): HIL., *Ad Const.* I 8; ATHAN., *HA* 31-33; LUCIF., *Moriend.* 1; RUF., *HE* I 20; SOCR., *HE* II 36; SOZOM., *HE* IV 9; THEODOR., *HE* II 15.

*Béziers* (356): HIL., *Synod.* 2; *C. Const.* 2; SULP., *Chron.* II 39.

*Sirmio* (estate 357): HIL., *Synod.* 3. 11. Formula di fede: HIL., *Synod.* 11; ATHAN., *Synod.* 28; SOCR. *HE* II 30.

*Antiochia* (inizio 358): SOZOM., *HE* IV 12.

*Ancira* (primavera 358): EPIPH., *Panar.* 73, 2-11 (lettera sinodale); SOZOM., *HE* IV 13.

*Sirmio* (estate 358): SOZOM., *HE* IV 15; HIL., *Synod.* 3.

*Sirmio* (maggio 359): EPIPH., *Panar.* 73, 19-22 (lettera di Basilio d'Ancira e Giorgio di Laodicea); HIL., *FH* 15 (lettera di Germinio del 367). Formula di fede: ATHAN., *Synod.* 8; SOCR., *HE* II 37 [SOCR., *HE* II 29 e SOZOM., *HE* IV 16 confondono questo concilio con quello di Sirmio

del 351, risentendo ancora della confusione fatta a proposito della errata datazione del concilio di Serdica. Nonostante ciò, il racconto che fa Sozomeno riguardo ai fatti del 358-359 è molto preciso: esso deriva certamente da Sabino di Eraclea].

Le formule di fede pubblicate nel 357-359 sono raccolte in HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 199 sgg. I dati relativi alla sottoscrizione di Ossio alla formula del 357 sono raccolti e analizzati da DE CLERCO, *op. cit.*, p. 474 sgg. Più in generale sulla documentazione di questo periodo si veda, oltre il volume di DE CLERCO, HEFELE-LECLERCO, *Histoire des conciles I*, p. 841 sgg., e soprattutto J. GUMMERUS, *Die homoëusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1899 (limitatamente ai documenti riguardanti la situazione orientale).<sup>1</sup> Preciso qui che ho ritenuto superfluo ritornare sull'annosa questione dell'autenticità delle lettere di Liberio che sanzionano la condanna di Atanasio (HIL., *FH.* 4.6): infatti è noto che tale questione è stata ispirata da motivi apologetici e non scientifici, ed ora tutti sono concordi nell'ammettere l'autenticità di quelle lettere.

### 1. Costanzo unico imperatore.

Abbiamo visto come il contrasto fra occidentali e orientali fosse stato condizionato, negli anni fra il 340 e il 350, dalla situazione politica che vedeva l'impero diviso fra Costante e Costanzo, sì che le decisioni prese dall'episcopato di una delle due parti dell'impero restavano inoperanti nell'altra. Ne era derivata una situazione di stallo, che lasciava irrisolti i contrasti di natura dottrinale e disciplinare, solo superficialmente attutiti dal ritorno di Atanasio ad Alessandria, permesso, anzi caldeggiato da Costanzo, ma soltanto dietro pressione di Costante. Tale situazione politica fu radicalmente alterata agli inizi del 350 da un pronunciamento militare in Gallia che portò il generale Magnenzio sul trono della parte occidentale dell'impero: Costante, che cercava di fuggire in Spagna, fu raggiunto e ucciso. Costanzo rifiutò le proposte di accordo che gli inviò l'usurpatore e avanzò contro di lui nella penisola balcanica. Dopo iniziali successi, l'esercito di Magnenzio subì una decisiva sconfitta a Mursa (28 settembre 351).

Il vescovo di Mursa, quel Valente che già ben conosciamo, era al seguito di Costanzo: narra Sulpicio Severo (*Chron.* II 38) che egli riuscì a sapere per primo l'esito della battaglia ed a comunicarla all'imperatore, che attendeva in preghiera presso la tomba di un martire<sup>1</sup>. Dato il carattere di Costanzo, mutevole e facilmente influenzabile, Valente ed i suoi amici consolidarono ancora di più, grazie a questo evento, la loro posizione e la loro influenza a corte;

<sup>1</sup> Narra Sulpicio che Valente disse a Costanzo di aver avuto l'annuncio da un angelo e che poi l'imperatore, *facilis ad credendum*, era solito dire che egli aveva vinto per i meriti di Valente e non per il valore dell'esercito.

e ciò ebbe il suo significato in un momento in cui era facile prevedere che i profondi rivolgimenti in campo politico avrebbero avuto altrettanto profonde ripercussioni in campo religioso. E in effetti le avvisaglie di nuovi contrasti e scontri si ebbero prima ancora che Costanzo portasse a termine la campagna, negli ultimi mesi del 373, con l'occupazione della Gallia: Magnenzio si era ucciso il 10 agosto. Dopo la morte di Costantino l'impero era per la prima volta di nuovo riunito nelle mani di un unico imperatore.

Atanasio (HA 30) fa risalire alle mene dei vescovi eusebiani la responsabilità dell'azione intrapresa contro di lui dall'imperatore: e non v'è dubbio che i suoi molti nemici si siano adoperati attivamente in tal senso. Ma in realtà il caso di Atanasio — e in minor misura quello di Paolo di Costantinopoli — al di là del fatto personale avevano ormai acquistato significazione squisitamente politica e rientravano in un contesto più generale, che non poteva non esigere massimo interessamento da parte dell'imperatore. Egli infatti aveva ormai in suo potere un impero diviso, sotto l'aspetto religioso, in due parti tenacemente avverse l'un l'altra: tale stato di cose, conseguente alla divisione dell'impero fra Costante e Costanzo, poteva continuare a sussistere soltanto a patto che Costanzo si disinteressasse completamente della vita interna della chiesa. Ma tale disinteresse era del tutto impensabile, non soltanto in considerazione del vivissimo interesse che Costanzo aveva per le questioni di carattere religioso, ma anche e soprattutto in conseguenza della politica religiosa inaugurata dal padre, in virtù della quale i legami fra lo stato e la chiesa si erano fatti strettissimi e l'imperatore era diventato il vero capo, come dello stato, così anche della chiesa. Data tale impostazione del rapporto stato/chiesa, ad uno stato unitario non poteva non corrispondere necessariamente una chiesa unitaria: la stessa dinamica di rapporti che aveva operato a favore della separazione fra chiese d'Oriente e chiese d'Occidente al tempo della separazione politica fra le due parti dell'impero, tendeva ora invece a favore di un ritorno all'unità. Simpatie e antipatie personali avranno avuto il loro peso nel determinare la politica dell'imperatore: ma voler ridurre solo a questo i motivi della ripresa della lotta dopo l'armistizio del 346 significa immiserirla dei suoi contenuti più profondi e significativi.

I contrasti fra chiese d'Oriente e chiese d'Occidente erano di natura sia dottrinale, sia disciplinare (caso di Atanasio e degli esuli): e vedremo come le nuove ostilità investiranno prima il campo disciplinare e poi quello dottrinale. Non sappiamo se questa successione abbia corrisposto ad un preciso piano a lunga scadenza preordinato dall'imperatore e dai suoi consiglieri per le questioni reli-

giose: data la modesta statura di Valente e dei suoi amici, è lecito dubitare dell'esistenza di un piano così lungimirante. E' invece facile rendersi conto dei motivi che spinsero Costanzo a riprendere le ostilità concentrandole sul caso di Atanasio. Infatti il contrasto dottrinale si presentava molto difficile da risolvere, fra un Occidente tutto compatto in senso niceno fin troppo accentuato (Professione di Serdica) e un Oriente in complesso orientato in senso antinicensino ma tutt'altro che omogeneo nella formulazione trinitaria: ad un Eudossio quasi dichiaratamente ariano si contrapponeva un Cirillo che della teologia nicena rifiutava soltanto il termine *homoousios*, ma non l'impostazione. Tentare, con una situazione del genere, una soluzione di forza in senso antinicensino, il solo ammissibile per Costanzo, senza adeguata preparazione sarebbe stato atto estremamente impolitico.

Atanasio invece si presentava ai suoi avversari come bersaglio molto meno pericoloso perchè la sentenza di deposizione del lontano 335 non aveva perso validità — il rientro ad Alessandria era stato voluto da Costanzo e aveva lasciato impregiudicata la questione sotto l'aspetto giuridico —, e la nuova congiuntura politica favoriva la formulazione di nuove accuse ai suoi danni, come anche di Paolo<sup>2</sup>. Si aggiunga il fatto personale: a Valente e Ursacio scottava ancora la lettera umiliante che nel 346 avevano inviato ad Atanasio; quanto a Costanzo, i vari incontri che aveva avuto con Atanasio non l'avevano certo predisposto in suo favore: il fatto stesso che Atanasio fosse tuttora vescovo ad Alessandria, così come Paolo a Costantinopoli, ricordava a Costanzo il cedimento di fronte alle pressioni di Costante e perciò stesso rappresentava un'umiliazione di cui egli voleva trar vendetta.

## 2. Concili di Arles (353) e Milano (355).

L'azione contro Paolo fu rapida e scevra di difficoltà. L'Occidente da tempo si era disinteressato di lui, e il fatto che Magnenzio, nel contesto delle trattative imbastite con Costanzo, avesse inviato a lui e ad Atanasio un'ambasceria favoriva l'accusa di tradimento. E' difficile che Paolo, data l'incertezza della situazione politico-militare, si sia lasciato trascinare in senso ostile a Costanzo e a favore di Magnenzio: ma il fatto che alcuni suoi partigiani, i cosiddetti Santi Notari, furono giustiziati fa arguire che l'accusa contro di loro non può essere stata soltanto di carattere religioso.

<sup>2</sup> Vi accenneremo subito qui appresso.

Quanto a lui, il prefetto Filippo, suo vecchio nemico, lo fece arrestare e trasferire a Cucuso, in Cappadocia, dove morì di lì a qualche tempo. Ancora una volta Macedonio lo sostituì sulla cattedra costantinopolitana: egli incrudelì molto contro i partigiani di Paolo<sup>3</sup>.

L'azione ai danni di Atanasio per ovvi motivi fu molto più articolata e complessa e fu portata a termine soltanto dopo vari anni. Atanasio (*HA* 28 sgg.) ne riporta l'iniziativa ai suoi vecchi nemici Leonzio Giorgio (di Laodicea) Narcisso Teodoro e Acacio, i capiparte degli eusebiani, che, coadiuvati da Valente e Ursacio, avrebbero cominciato a calunniare di nuovo Atanasio presso Costanzo. Ma, stante l'incertezza della situazione politica, Costanzo preferì non spingere a fondo l'azione contro il vescovo alessandrino mentre era impegnato contro Magnenzio, per non crearsi alle spalle un focolaio di ostilità: perciò con una lettera rassicurò Atanasio delle sue buone disposizioni nei suoi confronti, nonostante le dicerie divulgate contro di lui<sup>4</sup>. In questo frangente l'ambasceria di Magnenzio ad Atanasio venne ad aggravare una situazione già abbastanza compromessa. A stare al racconto di Atanasio (*AC* 9-10), gli ambasciatori (i vescovi galli Servazio di Tongres e un Massimo non meglio identificato, accompagnati da due funzionari) non avrebbero ottenuto altro che una buona accoglienza e l'invito a pregare per la salute di Costanzo. Non c'è motivo di dubitare dell'esattezza di questo racconto, suffragato da Atanasio anche con varie testimonianze, perchè la più elementare prudenza consigliava il vescovo ad agire in maniera del tutto interlocutoria. Ma di qui era facile imbastire tutta una campagna di voci e di calunnie a danno di Atanasio: e d'altra parte, il fatto stesso che Magnenzio avesse sentito l'opportunità di inviare un'ambasceria a lui e a Paolo faceva chiaramente intendere che nell'opinione comune i due erano considerati aperti nemici di Costanzo; e tale constatazione non poteva non rafforzare il convincimento dell'imperatore circa l'opportunità di sbarazzarsi di Atanasio, così come di Paolo. Nell'*Apologia a Costanzo*, scritta solo poco tempo dopo questi fatti, Atanasio discute dettagliatamente e confuta le accuse di vario genere che erano state

<sup>3</sup> ATHAN., *AF* 3; SOCR., *HE* II 26.27; SOZOM., *HE* IV 2-3, secondo cui Macedonio avrebbe accusato i Notari di responsabilità nell'uccisione di Ermogene; e per maggiori dettagli dedotti da fonti agiografiche cfr. TELFER, *art. cit.*, p. 87 sgg. Sia Atanasio sia Socrate dicono che Paolo condotto in esilio fu strangolato, ma la notizia non riscuote gran credito fra gli studiosi. Certo, poichè non si ha più notizia di lui, dovette morire di lì a poco. Socrate fa confusione fra i vari esili di Paolo. Le violenze di Macedonio ai danni dei partigiani di Paolo furono biasimate da Costanzo (SOZOM., IV 2).

<sup>4</sup> ATHAN., *AC* 23; *HA* 24; *Chronicon festale*, PG XXVI 1355. E' in questa lettera, che Atanasio riporta integralmente, che Costanzo afferma di aver a suo tempo favorito Atanasio soltanto per compiacere il fratello Costante.

portate contro di lui dopo la morte di Costante: tentativo di aizzare Costante contro il fratello (2-5); preteso scambio epistolare fra Atanasio e Magnenzio (6-13); celebrazione di una liturgia in chiesa non ancora consacrata (14-18); rifiuto di ottemperare ad un invito dell'imperatore a presentarsi a corte (19-21)<sup>5</sup>.

Intanto, col progredire della campagna militare in favore di Costanzo, anche l'azione contro Atanasio si spostava verso Occidente, dove, morto Giulio di Roma il 12 aprile 352, era stato eletto a succedergli il 17 maggio il diacono Liberio. Pervenutagli una lettera in cui i vescovi d'Oriente accusavano Atanasio di essere rientrato ad Alessandria in maniera non conforme alle norme ecclesiastiche, Liberio la presentò ad un concilio che prese posizione ancora una volta in favore di Atanasio<sup>6</sup>. Intanto questi inviava il 18 maggio 353 a Milano a Costanzo un'ambasceria di 5 vescovi e 3 preti, capeggiata da Serapione di Thmuis, perchè perorasse la sua causa<sup>7</sup>. Non consta che questo tentativo abbia sortito alcun effetto. Proseguendo la sua azione tesa alla composizione della controversia, Liberio inviò a Costanzo, ormai vincitore, ad Arles i vescovi Vincenzo di Capua e Marcello, anch'egli della Campania, latori della richiesta di un concilio da tenere ad Aquileia per risolvere non soltanto il caso di Atanasio ma tutte le questioni che dividevano allora la cristianità<sup>8</sup>. Costanzo, presso cui molto allora poteva Valente, aderì prontamente, ma volle che il concilio si tenesse lì ad

<sup>5</sup> Su questo ultimo avvenimento Atanasio e le altre fonti egiziane (*Hist. aceph.* 3; *Chron. fest.*, PG XXVI 1356) ci informano che il 23 maggio 353 era venuto ad Alessandria il *palatinus* Montano per dire ad Atanasio che Costanzo accondiscendeva alla sua richiesta di concedergli udienza e lo invitava a raggiungerlo in Italia. Atanasio rispose ringraziando il sovrano per la sua condiscendenza ma precisando che egli non aveva mai scritto: perciò attendeva, per recarsi dall'imperatore, una sua lettera, non essendogli lecito abbandonare senza motivo la sua chiesa. Montano se ne ritornò senza aver nulla concluso e la lettera di Costanzo non arrivò mai. Si veda anche SOZOM., *HE IV* 8, che però fa confusione considerando Giorgio (il successore ariano di Atanasio) già eletto. Nel raccontare i fatti di questo periodo sia Socrate (*II* 26-32) sia Sozomeno (*IV* 1-8) risentono ancora dell'errore cronologico fatto a proposito del concilio di Serdica.

<sup>6</sup> Ci informa di questo una lettera di Liberio (*Obsecro*) apud HIL., *FH* 5, 2 inviata nel 354 a Costanzo e sulla quale torneremo. Liberio si difende dall'accusa di aver soppresso la lettera degli orientali (inviata a Giulio e giunta a Roma dopo la morte di questo) per non far conoscere i crimina di Atanasio: afferma di averla letta al concilio che però aveva preferito dar ragione al documento pro Atanasio inviato da 80 vescovi egiziani [deve trattarsi della sinodale del 338]. Non è chiaro se il concilio cui fa riferimento Liberio sia quello in cui egli era stato consacrato vescovo di Roma oppure uno riunito da lui poco dopo l'elezione. Sul problema posto dalla lettera *Studens paci* cfr. n. 54.

<sup>7</sup> *Hist. aceph.* 3; *Chron. fest.*, PG XXVI 1356; SOZOM., *HE IV* 9. Dalle fonti egizie si ricava, oltre i nomi dei partecipanti all'ambasceria, anche la data di partenza da Alessandria: 19 maggio 353, quattro giorni prima che ad Alessandria giungesse Montano di cui a n. 5.

<sup>8</sup> HIL., *FH* 5, 1.3 (si tratta ancora della lettera *Obsecro* di Liberio).

Arles: la prontezza con cui l'imperatore venne incontro alla richiesta di Liberio fa capire che egli ormai si riteneva sicuro di poterlo controllare e indirizzare secondo i suoi divisamenti e perciò lo considerava mezzo idoneo per poter cominciare ad allineare anche l'episcopato occidentale su posizione antiatanasiana. In tal senso si spiega anche perchè egli abbia voluto il concilio ad Arles, dove egli allora risiedeva e celebrava i *tricennalia* del suo impero<sup>9</sup> in qualità di unico sovrano, espressione di potenza e di grandezza che non poteva non intimorire e condizionare i vescovi convenuti al concilio.

Non sappiamo con esattezza quanti questi furono: data l'eccentricità del luogo, non dovettero essere molti e pressocchè tutti della Gallia, capeggiati dai due legati pontifici. Richiesti di sottoscrizione alla condanna di Atanasio, i legati cercarono di portare la discussione sul piano dottrinale, ma senza successo: cercarono alla fine un compromesso nel senso che essi avrebbero sottoscritto la condanna di Atanasio purchè fosse condannata anche la dottrina di Ario, ma Valente ed i suoi partigiani li costrinsero a condannare Atanasio senza alcuna contropartita. Tutti si piegarono alla volontà di Costanzo rappresentata da Valente, con la sola eccezione di Paolino di Treviri, il successore di Massimino, che fu depresso e inviato in esilio in Frigia<sup>10</sup>.

Liberio fu costernato dal risultato del concilio di Arles, tanto più che Costanzo dette disposizione affinchè i vescovi d'Italia si associassero anch'essi alla condanna di Atanasio: due superstiti lettere ad Ossio e Ceciliano di Spoleto testimoniano l'attività di Liberio tesa a raggugliare i vescovi d'Occidente che egli non pensava affatto di approvare l'operato del suo legato Vincenzo di Capua ad Arles. Fra i vescovi italiani che presero posizione contro il deliberato di Costanzo ci fu, oltre Eusebio di Vercelli allora già molto considerato, anche Lucifero di Cagliari, uomo di non larghe vedute incrollabilmente fermo nella sua ostilità agli avversari di Atanasio. Da lui sembra sia partito il suggerimento di chiedere la convocazione di un altro concilio, più rappresentativo di quello di Arles,

<sup>9</sup> AMM. MARC., *Hist.* XIV 5, 1. Costanzo era stato eletto cesare nel 323. Le feste si tennero verso la fine del 353, sì che in questo periodo si deve far cadere lo svolgimento del concilio di Arles.

<sup>10</sup> Queste scarse notizie sulla preparazione e lo svolgimento del concilio di Arles ci derivano da Sulp., *Chron.* II 39; Hil., *FH* 5, 5 (lettera *Obsecro*); *Ad Const.* I 8. Sulla morte di Paolino durante l'esilio in Frigia cfr. Sulp., *Chron.* II 45. Di recente K. M. GIRARDET (*Constance II, Athanase et l'édit d'Arles*, in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, p. 63 sgg.) ha sostenuto che le decisioni del concilio ai danni di Atanasio (come anche quelle del concilio di Milano del 355) si sarebbero ispirate alla lettera degli orientali del 347, di cui a c. 7 n. 108.

per ridiscutere tutta la questione. Liberio accolse il suggerimento e inviò Lucifero di Cagliari, accompagnato dal prete Pancrazio e dal diacono Ilario, a Costanzo che stava allora a Milano, latore di una lettera in cui il pontefice riaffermava la sua devozione verso l'imperatore, si difendeva dalle accuse di superbia e di ambizione che gli venivano mosse dagli avversari, difendeva il suo operato nei confronti della questione di Atanasio e chiedeva la convocazione di un nuovo concilio. Nel contempo scrisse ad Eusebio di Vercelli ed a Fortunaziano di Aquileia pregandoli di unirsi alla delegazione che si recava a Milano: il che i due eseguirono puntualmente<sup>11</sup>.

Il persistere di Liberio nella speranza di poter risolvere lo scottante problema di Atanasio, per mezzo di un nuovo concilio, in maniera contraria ai voleri di Costanzo è sembrata a qualche studioso moderno segno di ingenuità e di atteggiamento indeciso, ben diverso dalla fermezza che nel contrasto con gli orientali aveva manifestato Giulio, il predecessore di Liberio. Ma troppo facilmente si dimentica che la grande fermezza di Giulio trovava saldo sostegno nella protezione di Costante, la quale metteva Giulio a riparo da ogni reazione di Costanzo: invece Liberio si trovava del tutto allo scoperto, alle prese con un imperatore ostile ed a capo di un episcopato che non stava dando segni di grande fermezza. In tal frangente la richiesta di un nuovo, più rappresentativo concilio permetteva innanzitutto al papa di prender tempo; e d'altra parte egli poteva sperare che, riuniti tutti insieme, i vescovi avrebbero trovato quel coraggio che faceva loro difetto allorchè uno per uno venivano richiesti di adeguarsi alle decisioni di Arles, soprattutto se avessero trovato buona guida e solido punto d'appoggio nella delegazione romana. E questa volta la delegazione era stata scelta con grande cura: la fermezza di Lucifero, che la capeggiava accompagnato dal prete Pancrazio e dal diacono Ilario, non faceva temere incrinature; e si sperava che la capacità di Eusebio potesse contrastare l'abilità dialettica di Valente. Dal canto suo Costanzo ancora una volta si dichiarò favorevole alla proposta della convocazione del concilio: il precedente di Arles gli aveva fatto capire che la fermezza dell'episcopato occidentale in senso antiariano non giungeva al punto da mettersi apertamente in urto col potere politico; ed un nuovo

<sup>11</sup> La lettera portata dalla legazione romana a Costanzo fu la lettera *Obsecro* (HIL., FH 5) cui sopra abbiamo già fatto riferimento. Anche le lettere a Ceciliano e Ossio sono riportate da Ilario (FH 6, 3.4). Sui contatti di Liberio con Eusebio di Vercelli e Fortunaziano di Aquileia ci informano tre lettere di Liberio ad Eusebio contenute in un'antica biografia di Eusebio [BHL 2748, 2749]; esse sono pubblicate in CC IX 121-123. Anche se il documento in cui sono contenute è tutt'altro che impeccabile dal punto di vista storico, queste lettere ed altre che vi sono riportate sono da considerare autentiche.



successo ai danni di Atanasio avrebbe significato partita vinta anche in Occidente. Il concilio fu indetto per il 355 a Milano<sup>12</sup>.

Pochi vescovi vennero dall'Oriente, data la lontananza della sede; di occidentali ne sarebbero stati presenti ben 300, a stare alla notizia di Socrate (II 36) e Sozomeno (IV 9): ma questa cifra è certamente esagerata, e di molto<sup>13</sup>. Fra le assenze faceva colpo quella di Eusebio di Vercelli: e il fatto che non si fosse presentato proprio colui che era stato fra i promotori del concilio e sul quale particolarmente contavano i legati di Liberio e i vescovi antiariani facilmente fa comprendere quanta sfiducia regnasse in questi ambienti circa l'esito di un concilio che ancora una volta si svolgeva nella sede in cui risiedeva allora l'imperatore. Comunque i legati di Liberio invitarono Eusebio a presentarsi e altrettanto scrisse Costanzo stesso, sì che il vercellese, rispondendo a Costanzo, non potette esimersi<sup>14</sup>. Ma giunto a Milano, per ben dieci giorni — a quanto racconta Ilario (*Ad Const.* I 8) — gli fu vietato di presentarsi. Fu chiamato soltanto dopo che gli avversari avevano stabilito bene i loro piani, e fu invitato a sottoscrivere la condanna di Atanasio insieme con i legati romani. Eusebio cercò di sottrarsi affermando che era necessario prima esaminare la fede dei vescovi presenti, perchè sapeva che qualcuno professava dottrine eretiche: a tal fine mise avanti il credo niceno, affermando che avrebbe fatto quanto gli si richiedeva, se fosse stata sottoscritta questa professione di fede. Dionigi, il vescovo di Milano, stava già per sottoscrivere, allorchè Valente, realizzato il rischio in cui la mossa di Eusebio metteva lui e i suoi amici, con violenza strappò carta e penna dalle mani di Dionigi, gridando che non si poteva procedere oltre.

La seduta del concilio si svolgeva in una chiesa, sì che il gesto di Valente venne subito a conoscenza di gran numero di fedeli, che ne furono grandemente colpiti. Allora Costanzo, temendo qual-

<sup>12</sup> Le migliori notizie sul concilio, che si riunì all'inizio del 355, ci vengono da Ilario (*Ad Const.* I 8); diffuso ma generico e retorico è il racconto di Atanasio (*HA* 31-34). Scarsi ragguagli negli storici: RUF., *HE* I 20; THEODOR., *HE* II 15; SOCR., *HE* II 36; SOZOM., *HE* IV 9. Rufino Socrate e Sozomeno fissano a questo concilio l'esilio di Paolino di Treviri che da Ilario sappiamo essere stato decretato ad Arles; Rufino fa esiliare qui anche Rodanio di Tolosa, che invece sarà esiliato al concilio di Béziers nell'anno seguente: cfr. qui appresso c. 8, 3. Cfr. anche n. 15.

<sup>13</sup> In una lettera indirizzata da Costanzo ad Eusebio (cfr. *infra*) si parla di pochi partecipanti al concilio: *venientes pauci de provinciis singulis*.

<sup>14</sup> Le lettere sono riportate in *CC* IX 103, 120-121. Anche il concilio scrisse una lettera ad Eusebio recatagli dai vescovi Germano ed Eustomio [non meglio identificato, ma non c'è motivo di correggere Eudossio], in cui lo invitava ad associarsi alle condanne di Marcello Fotino e Atanasio già precedentemente comminate, minacciandolo se ricusasse. Dal contesto di questa lettera si ricava che, nell'attesa di Eusebio, già il gruppo filoariano aveva manovrato per risolvere la situazione a suo favore: *CC* IX 119.

che reazione popolare e per poter controllare ancora meglio la situazione, fece continuare i lavori nel palazzo imperiale. Si ebbe così l'inevitabile conclusione: pressati dalle minacce, tutti i vescovi, anche Fortunaziano su cui tanto contava Liberio, sottoscrissero la condanna di Atanasio, ad eccezione di Dionigi Eusebio Lucifero, che furono mandati in esilio<sup>15</sup>. Essi furono anche deposti, e nell'importante sede milanese fu eletto vescovo Ausenzio, un cappadocia che era stato ordinato prete da Gregorio di Alessandria<sup>16</sup>; non sappiamo quali provvedimenti furono presi a Cagliari e a Vercelli.

### 3. Esili di Ilario, Liberio e Ossio, fuga di Atanasio.

Concluso il concilio secondo il suo intendimento, è probabile che Costanzo abbia cominciato a far richiedere ai vescovi d'Occidente la sottoscrizione alla condanna di Atanasio or ora ribadita<sup>17</sup>. L'unico tentativo di resistenza organizzata sembra sia stato quello promosso in Gallia da Ilario di Poitiers, che così fa il suo ingresso nel teatro della lotta. Poco dopo la conclusione del concilio di Milano egli aveva indirizzato a Costanzo una forte perorazione in favore di Atanasio e dei suoi sostenitori e contro i fautori degli ariani, in cui riprendeva alcuni episodi della controversia fino allo svolgimento del recente concilio milanese: è il cosiddetto l. I *Ad Constantium*<sup>18</sup>. Successivamente egli insieme con alcuni vescovi della

<sup>15</sup> Lucifero (*Moriend.* 1) racconta che egli nel palazzo imperiale aveva continuato a difendere la fede di Nicea come l'unica valida, disposto a sfidare anche la violenza dei soldati. Atanasio in *HA* 76 torna sul concilio presentando platealmente Costanzo che si erge egli stesso ad accusatore di Atanasio, ma i tre vescovi rifiutano di considerare decisivo il suo intervento contro un vescovo, per di più assente. Difficilmente il dialogo si sarà svolto come riporta Atanasio, ma va rilevata l'affermazione che la volontà dell'imperatore non può essere considerata onnipotente in questioni ecclesiastiche. In questo contesto Atanasio nomina Paolino di Treviri insieme con Eusebio Lucifero e Dionigi; aveva fatto lo stesso a *HA* 33 ma in un ampio contesto in cui considera insieme i concili di Arles e di Milano: evidentemente la scarsa risonanza del primo glielo ha fatto confondere col secondo. Su un iniziale momentaneo cedimento di Dionigi ai danni di Atanasio si veda GIRARDET, *op. cit.*, p. 65.

<sup>16</sup> ATHAN., *HA* 75; SULP., *Chron.* II 39. Eusebio fu esiliato dapprima a Scitopoli in Palestina, sotto la sorveglianza di Patrofilo, che lo sottopose a vari maltrattamenti, come risulta da una lettera del vercellese ai fedeli della sua diocesi: *CC* IX 104 sgg. (vedi anche EPIPH., *Panar.* 30,5). Successivamente fu trasferito in Cappadocia e poi in Tebaide: cfr. DE CLERCO, s. v. in *DHGE* XV 1477. Dionigi fu esiliato in Armenia, a Sebaste e morì in esilio, di lì a poco (*Martyr. Hieron.* ad 8 febr.; SULP., *Chron.* II 45; BASIL., *ep.* 197). Lucifero fu esiliato prima a Germanicia in Siria ove era ancora vescovo Eudossio, poi a Eleuteropoli in Palestina e poi in Tebaide: *Acta sanct. Mai* IV 661; HIER., *Vir. ill.* 95; SOCR., *HE* III 5; SOZOM., *HE* V 12.

<sup>17</sup> SULP., *Chron.* II 39, per altro piuttosto generico e poco chiaro.

<sup>18</sup> La composizione di questo scritto va collocata verso la fine del 355, dopo il concilio di Milano e prima di quello di Béziers.

Gallia si era separato dalla comunione di Valente Ursacio e Saturnino di Arles che era in Gallia il più importante sostenitore del partito eusebiano. Pertanto costoro organizzarono nel 356 un nuovo concilio, questa volta a Béziers, in cui Ilario fu costretto a presentarsi e fu posto sotto accusa: il suo rifiuto di sottoscrivere le decisioni degli avversari determinarono il suo esilio in Frigia e con lui quello di Rodanio di Tolosa, meno pugnace di carattere ma trascinato dall'esempio del collega. Ma anche durante l'esilio i vescovi di Gallia non interruppero la comunione con Ilario, mentre invece persistevano a negarla a Saturnino<sup>19</sup>.

Per sanzionare in maniera clamorosa il successo della sua azione, Costanzo mirava soprattutto ad ottenere le sottoscrizioni di Liberio e di Ossio, i vescovi più autorevoli dell'Occidente, il primo in virtù della cattedra che occupava, l'altro in forza del prestigio personale che aureolava la sua ormai veneranda canizie. Liberio non aveva desistito dal suo atteggiamento contrario alla condanna di Atanasio: scrisse una lettera ai tre vescovi esiliati esaltando con eloquenti parole la loro fermezza davanti agli avversari, esortandoli a rendere noto mediante lettera a tutta la cristianità ciò che era avvenuto a Milano, raccomandandosi alle loro preghiere perchè anch'egli avesse la forza di resistere ai *graviora vulnera* che ormai si attendeva di giorno in giorno<sup>20</sup>. Liberio fu facile profeta: venne a lui da parte di Costanzo l'eunuco Eusebio per costringerlo alla condanna di Atanasio sia con le lusinghe sia con le minacce. In un primo momento Eusebio offrì al papa ingenti donativi da parte dell'imperatore, ma Liberio li rifiutò così come rifiutò di condannare Atanasio, rilevando l'irregolarità sostanziale della procedura che era stata messa in opera ai danni di quello e degli altri esiliati e ribadendo la opportunità di riaffermare la validità della formula nicena contro gli ariani. L'eunuco, fallito lo scopo sia con i donativi sia con le minacce, tentò di porre Liberio di fronte al fatto compiuto e di comprometterlo agli occhi del popolo, lasciando i donativi presso il *martyrium* di S. Pietro. Ma Liberio non si fece sorprendere: redarguito il custode del luogo perchè non aveva impedito il gesto di Eusebio, ordinò di gettar via i donativi dell'imperatore in quanto offerta sacrilega: un gesto che si poteva configurare come reato di lesa maestà. In effetto Costanzo, appreso da Eusebio lo svolgimento dei fatti, ordinò di reiterare minacce e pressioni contro Liberio e i suoi sostenitori: questi furono costretti a nascondersi

<sup>19</sup> HIL., *Synod.* 2; *C. Const.* 2; Sulp., *Chron.* II 39. Dom Wilmart (RB 1908, p. 225 sgg.) ha ravvisato nel testo di Ilario riportato in FH 2, 16-19 l'intervento che egli avrebbe effettuato alla sinodo di Béziers.

<sup>20</sup> HIL., FH 6, 1-2.

e a fuggire, e il vescovo fu arrestato e trasportato a Milano notte-tempo, per impedire reazioni da parte del popolo, che lo aveva molto caro<sup>21</sup>.

Teodoreto (II 16) ci ha conservato il resoconto integrale di un drammatico colloquio svoltosi a Milano fra Costanzo e Liberio, inframezzato da qualche intervento di Epitteto di Civitavecchia e dell'eunuco Eusebio in senso ostile a Liberio. Ancora una volta l'argomento fondamentale della discussione fu la validità della procedura seguita contro Atanasio dal concilio di Tiro in poi, validità affermata da Costanzo e negata da Liberio, il cui fermo atteggiamento di ripulsa Epitteto cerca di presentare come ispirato dal desiderio di farsi titolo di merito presso il senato di Roma notoriamente ostile a Costanzo. La consapevolezza, rilevata più volte dall'avversario, di essere rimasto solo nella difesa di Atanasio non scoraggia Liberio che domanda un nuovo concilio ad Alessandria perchè il giudizio su Atanasio si faccia alla presenza dell'accusato. La richiesta ovviamente è respinta: l'affermazione di Costanzo, che egli considerava la condanna inflitta ad Atanasio un successo superiore addirittura alle vittorie contro gli usurpatori Magnenzio e Silvano ci fa comprendere quale grande significato rivestisse agli occhi dell'imperatore la sua azione antiatanasiana. Invitato a riflettere per due giorni prima di dare risposta definitiva, Liberio rimase fermo sulla sua posizione in favore di Atanasio, sì che Costanzo lo fece mandare in esilio in Tracia, a Beroea il cui vescovo Demofilo era dichiaratamente filoariano. Il resoconto si chiude con lo sdegnoso rifiuto di Liberio di accettare un donativo in denaro da parte di Costanzo e dell'imperatrice Eusebia, che gli sarebbe stato molto utile durante il soggiorno in Tracia<sup>22</sup>.

Durante il viaggio per raggiungere la Tracia Liberio passò per Aquileia, dove, come ci informa Girolamo (*Vir. ill.* 97), il vescovo Fortunaziano lo esortò ad accondiscendere al volere dell'imperatore, ma in questo primo momento senza risultato. Nonostante la dichiarata fedeltà a Liberio della gran parte della comunità romana, Costanzo chiamò a succedergli il diacono Felice, ordinato vescovo

<sup>21</sup> ATHAN., *HA* 35-38, confermato da AMM. MARC., *Hist.* XV 7, 10.

<sup>22</sup> E' facile sollevare dubbi sull'autenticità del racconto riferito da Teodoreto e a cui sembra alludere anche SOZOM., IV 11, tanto più che Atanasio (*HA* 39) riporta le parole di Liberio in forma diretta ma piuttosto diversa, oltre che molto più brevemente: lo stesso andamento dialogico del racconto di Teodoreto fa pensare ad una finzione letteraria. Eppure ci sono nel racconto tratti che hanno tutta l'apparenza dell'autenticità, come le parole di Epitteto e di Costanzo sopra riferite; e anche l'osservazione di Epitteto che i preparativi per il concilio chiesto da Liberio imporrebbero troppe spese si colloca tra questi. Perciò, anche ammettendo amplificazioni di carattere letterario, non si può pensare ad un racconto del tutto inventato.

da esponenti del partito filoariano; e non gli mancò un piccolo seguito in Roma<sup>23</sup>.

Quanto ad Ossio di Cordova, non risulta che egli abbia preso parte ai concili di Arles e di Milano: la sua avanzata età — era pressochè centenaria — non gli permetteva più quell'attività che aveva dispiegato a Nicea e a Serdica. Ma proprio in virtù di tale attività egli era diventato, per così dire, il capo morale della cristianità occidentale, sì che era ovvio che Costanzo tenesse in maniera particolare a strappargli l'assenso alla condanna di Atanasio. Questi, che ci informa sui tentativi fatti in proposito (*HA* 42-45), cerca di far ricadere la responsabilità soprattutto sui consiglieri di Costanzo, e non c'è motivo di non ammettere un loro adoperarsi ai danni del vecchio vescovo: ma noi sappiamo che Atanasio ha per sistema, nelle sue opere apologetiche, di far ricadere la massima responsabilità non sull'imperatore ma sui suoi consiglieri, sì che a proposito di Ossio non abbiamo dubbi che Costanzo stesso abbia sin dall'inizio avvertito la grande importanza della questione e abbia agito in conformità.

Fatto venire a Milano nonostante l'età, Ossio fu insistentemente pressato dall'imperatore affinché sottoscrivesse la condanna di Atanasio ed entrasse in comunione con i vescovi filoariani, ma ogni tentativo fu vano di fronte alla fermezza del vegliardo. Sul momento Costanzo non volle infierire, forse in considerazione proprio dell'avanzata età di Ossio, e lo rimandò in patria: ma poi cominciò a insistere con lettere, alternando lusinghe a minacce. La risposta di Ossio ci è stata integralmente riportata da Atanasio (*HA* 44): Ho già confessato la fede — scrive Ossio a Costanzo — al tempo della persecuzione di Massimiano, tuo avo, e sono pronto a confessarla ancora col sangue. Smetti perciò di scrivermi tali cose e allontanati

<sup>23</sup> HIER., *Chron.* s. a. 356; *Gesta Lib. et Fel.* 1 (*CSEL* XXXV, 1); ATHAN., *HA* 75 (molto tendenzioso); Teodoro (II 14), che sembra ben informato sui fatti di Roma, precisa che Felice era ortodosso, ma era in comunione con i nemici del credo niceno. La data d'inizio dell'esilio di Liberio va fissata fra la fine del 355 e l'inizio del 356. Varie attestazioni sulla durata biennale dell'esilio (ATHAN., *AA* 89; *HA* 41; *Gesta Lib. et Fel.* 1 [*CSEL* XXXV, 2] non sono sufficienti a risolvere la questione, perchè anche la data precisa della fine dell'esilio è incerta. La questione è di non poco peso perchè interferisce con quella della formula firmata da Liberio (cfr. n. 56). Atanasio (*HA* 39) stabilisce un sincronismo fra l'azione di Costanzo contro Liberio e quella contro di sè, il che ci riporta al 356, e Ammiano Marcellino (XV 7, 10) addirittura pospone l'azione contro Liberio a quella contro Atanasio: ma potrebbe trattarsi di una facile confusione, data la complessità dei fatti intercorsi fra il 355 e il 356. Invece i *Gesta* e Teodoro (II 17) mettono in relazione il ritorno a Roma di Liberio con la visita a Roma di Costanzo che ebbe luogo nella primavera del 357; perciò l'inizio dell'esilio andrebbe fissato al 355: per maggiori dettagli si veda DE CLERCO, *op. cit.*, p. 443 sgg.

da Ursacio e Valente che operano non tanto ai danni di Atanasio quanto in favore dell'eresia ariana. Quindi Ossio continua riferendo l'opportunità data agli accusatori di Atanasio di presentarsi faccia a faccia con quello a Serdica e poi ad Antiochia nel 346, in occasione del colloquio di Costanzo con Atanasio, rileva la duplicità di Valente e Ursacio, mette a confronto la politica di terrore inaugurata da Costanzo con la mitezza del fratello Costante:

...ricordati che sei uomo mortale, temi il giorno del giudizio, per quel giorno custodisciti puro. Non immischiarti negli affari della chiesa e non darci ordini in proposito: ma piuttosto tu impara da noi circa tali questioni. Dio ha dato a te il regno ed ha affidato a noi le cose della chiesa. E come chi cerca di portarti via il comando si oppone a Dio che così ha disposto, così anche tu devi temere di diventare colpevole di grave reato, se cerchi di trarre a te l'autorità della chiesa. E' scritto: *Rendete a Cesare ciò ch'è di Cesare e a Dio ciò ch'è di Dio (Mt. 22, 21)*: perciò come a noi non è lecito esercitare il comando sulla terra, così tu, o imperatore, non hai potere di offrire il sacrificio.

La lettera si conclude con l'esortazione a Costanzo a non legarsi con gli ariani, già colpiti da condanna, e a non infierire contro Atanasio che la chiesa di Roma e un'intera sinodo aveva dichiarato non colpevole.

Al di là del suo immediato significato nel contesto della questione atanasiana, la lettera rappresenta un momento importante nella storia del rapporto impero/chiesa nel IV secolo. Dopo gli entusiasmi suscitati dalla politica di Costantino, comincia a farsi strada nelle persone più consapevoli il timore che un'oppressione di nuovo genere pesi sulla chiesa, non meno pericolosa dell'aperta ostilità degli'imperatori pagani: è questo il senso della mossa iniziale in cui Ossio mette a confronto la persecuzione di ieri con la politica attuale di Costanzo, di cui si ricorda non il padre Costantino bensì l'avo persecutore Massimiano. E per la prima volta dopo la pace costantiniana il celebre passo di Matteo viene addotto per invocare la netta separazione fra la chiesa e il potere politico, in un momento in cui era ormai operante nei loro rapporti la più completa compenetrazione, come conseguenza della politica di Costantino. Costanzo, che di tale politica fu entusiasta continuatore, non poteva certo gradire il richiamo di Ossio, così come lo ferirono certamente il paragone col fratello e il ricordo del nonno persecutore: informato inoltre che il vescovo non soltanto rifiutava di condannare Atanasio ma scriveva anche ad altri vescovi di Spagna esortandoli con successo a comportarsi come lui, l'imperatore dette ordine di far venire Ossio a Sirmio, ove egli aveva fissato allora

i suoi quartieri e lo trattenne presso di sè (356). A prendere tale provvedimento Costanzo sarebbe stato spinto anche da Potamio, vescovo di Lisbona, che aveva aderito allora al partito filoariano e che per tal motivo Ossio aveva allontanato dalla sua comunione<sup>24</sup>.

Mentre si decideva in Occidente la sorte di Atanasio, il maggiore interessato se ne stava ad Alessandria forzatamente tranquillo perchè, andato fallito il tentativo del maggio 353 di farlo presentare a corte<sup>25</sup>, i suoi avversari ritennero opportuno risolvere la partita in Occidente per isolarlo completamente, prima di vibrargli il colpo decisivo: la posizione di forza che Atanasio occupava in Egitto e la sua grande popolarità presso il clero e i fedeli scongiuravano ogni tentativo prematuro. Ma dopo la conclusione del concilio di Milano era facile prevedere che la permanenza di Atanasio sulla cattedra di Alessandria aveva ormai i giorni contati. Intanto occupava il tempo componendo trattati di carattere teologico (*De sententia Dionysii; De decretis Nicaenae synodi*)<sup>26</sup> e radunando materiale e abbozzando le sue opere apologetiche.

Le prime avvisaglie della lotta decisiva si ebbero nell'estate del 355, allorchè giunse ad Alessandria il *notarius* Diogene con altri funzionari per cercare di promuovere un movimento d'opinione contro Atanasio, sì da poterlo espellere: evidentemente Costanzo voleva dare l'impressione che Atanasio era stato costretto ad abbandonare Alessandria a causa di tumulti popolari, senza che si fosse ricorso alla forza delle armi. Ma dopo ben quattro mesi di tentativi Diogene fu costretto ad abbandonare Alessandria senza aver nulla concluso<sup>27</sup>. Era ormai inevitabile il ricorso alla forza: il 6 gennaio 356 il *dux* Siriano entrò in Alessandria con un buon nerbo di truppe accompagnato dal *notarius* Ilario che era già stato ad Alessandria con Diogene. Atanasio, in possesso della lettera che nel 353 gli aveva inviato Costanzo e che poteva valere come attestato di fiducia nei suoi confronti, fece chiedere a Siriano che presentasse una lettera di Costanzo con l'ordine che Atanasio lasciasse Alessandria. Il *dux* promise che avrebbe riferito a Costanzo, ma improvvisamente nella notte dell'8 febbraio fece invadere dai soldati la

<sup>24</sup> La notizia deriva dal *Libellus precum* (c. 32; CC LXIX 368), un testo luciferiano [cfr. c. 16 (fonti)] non sempre attendibile e nettamente ostile a Potamio, la cui conversione filoariana fa risalire alla donazione di un *fundus fiscalis*; ma non c'è motivo di dubitare dell'esattezza di questo dato, tanto più che il testo è ferocemente avverso anche ad Ossio (cfr. n. 51). Sull'attività letteraria di Potamio in relazione al suo spostarsi da un partito all'altro cfr. c. 9 (fonti). Sulla datazione dell'esilio di Ossio (356) si veda DE CLERCQ, *op. cit.*, p. 455.

<sup>25</sup> Cfr. n. 5.

<sup>26</sup> La datazione di queste due brevi opere non è accertata: va collocata fra il 351 e il 355.

<sup>27</sup> ATHAN., *HA* 48; *Hist. aceph.* 4; *Chron. fest.*, PG XXVI 1356.

chiesa di Teona ove si celebrava una liturgia presenziata da Atanasio stesso: si ripeterono le scene di violenza e di sangue del 339 e Atanasio, che non voleva abbandonare il suo posto, fu a forza portato via da alcuni monaci e fedeli<sup>28</sup>.

Neppure dopo l'allontanamento di Atanasio, i suoi avversari ebbero subito mano libera ad Alessandria, a causa della tenace resistenza del popolo: nuove scene di violenza si ebbero il 14 giugno 356 allorchè le chiese furono strappate agli ortodossi e consegnate agli ariani. Il 24 febbraio 357 entrò finalmente in Alessandria il nuovo vescovo Giorgio, un cappadoce dal passato tutt'altro che irreprensibile, avido e violento, che i filoariani avevano ordinato vescovo in luogo di Atanasio<sup>29</sup>. Nel contempo, ricevuta una lettera della comunità di Alessandria in data 14 febbraio 356, a lui indirizzata per tramite del prefetto d'Egitto, in cui si protestava contro l'operato di Siriano e si scongiurava di non introdurre altro vescovo in luogo di Atanasio (HA 81), Costanzo faceva pervenire ad Alessandria una lettera piena d'ingiurie per Atanasio e di minacce per i suoi sostenitori, in cui esortava i benpensanti ad unirsi a Giorgio<sup>30</sup>. Atanasio dal canto suo afferma (AC 29-32) di aver avuto intenzione di presentarsi spontaneamente a Costanzo, ma che, apprese queste notizie, aveva capito che non c'era più nulla da fare, sì che aveva preso la via del deserto: egli trovò sicuro asilo presso i monaci. Di qui indirizzò una lettera enciclica ai vescovi di Egitto e di Libia, esortandoli (c. 5) a non sottoscrivere una professione di fede che gli ariani volevano imporre in luogo di quella di Nicea minacciando, in caso di rifiuto, l'esilio<sup>31</sup> e attese a comporre i suoi

<sup>28</sup> ATHAN., HA 52; AC 24-25; AF 24; *Hist. aceph.* 5; *Chron. fest.*, PG XXVI 1356.

<sup>29</sup> Le date sono riportate in *Hist. aceph.* 6 e *Chron. fest.*, PG XXVI 1356 sg. Un giudizio molto negativo su Giorgio dà anche Ammiano Marcellino (XXII 11, 3-6), che lo dipinge violento anche contro i pagani e avido.

<sup>30</sup> La lettera è riportata in AC 30. Costanzo prende spunto dalla fuga di Atanasio per presentarlo come un pauroso, che in tal modo si era sottratto al giudizio. Atanasio scrisse appunto l'*Apologia de fuga* per combattere le calunnie che i suoi avversari avevano messo in giro a proposito di questo episodio.

<sup>31</sup> L'enciclica è riportata in PG XXV 537 sgg. Da un cenno del c. 7 la lettera va collocata fra l'elezione di Giorgio e il suo ingresso ad Alessandria (cfr. PG XXV 553 e SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* III, p. 167): perciò la formula non va identificata né con quella del 357 né con le successive. Deve essersi trattato di un testo ad uso specifico dei vescovi d'Egitto e Libia, su cui nulla sappiamo di preciso. Nella enciclica Atanasio si scaglia ancora contro i suoi avversari vecchi e nuovi, nominando, accanto a Valente e Ursacio, Ausenzio ed Epitteto; accanto a Patrofilo e Acacio, Basilio di Ancira ed Eustazio di Sebaste. Successivamente (c. 12 sgg.) riprende e confuta i capisaldi dottrinali e scritturistici dell'arianesimo. Nel c. 19 parla della morte di Ario in maniera analoga alla descrizione dell'epistola *De morte Aarii* che è coeva. Il *Chronicon festale* riferisce (PG XXVI 1357) che dal 357 al 361 Atanasio non poté inviare la consueta lettera festale, ma nella raccolta di Lefort è compresa una lettera datata al 357 in cui è chiaro riferimento alle dure prove di quegli anni: CSCO 151, 24 sgg.



scritti apologetici, le tre *Apologie* e l'*Historia Arianorum ad monachos*. Intanto Giorgio inaugurava una politica di terrore: vescovi esiliati, costretti a nascondersi, ridotti comunque al silenzio; minacce e violenza a chi volesse mantenere la comunione con Atanasio in comunità separata; arresti e deportazioni, in forza del pieno appoggio che il prefetto offriva a Giorgio. Questi con la sua politica di violenza si rese invisibile anche ai pagani, sì che una vera e propria sommossa scoppiò contro di lui alla fine dell'agosto del 358 costringendolo ad abbandonare Alessandria, ove poté tornare soltanto nel novembre del 361. Durante questo intervallo i partigiani di Atanasio poterono tornare per qualche tempo in possesso delle chiese<sup>32</sup>.

#### 4. Ripresa dell'attività teologica e seconda formula di Sirmio (357).

A questo punto Costanzo e i suoi consiglieri filoariani avevano realizzato l'obiettivo che si erano ripromessi dal momento della scomparsa di Costante: i vescovi di tutta la cristianità, salvo pochi deposti ed esiliati, avevano accettato di sottoscrivere la condanna di Atanasio, e in tal modo era venuto meno il principale ostacolo che dal 340 in poi aveva reso impossibile il buon accordo fra chiese d'Oriente e d'Occidente. Ma ad una completa composizione dei contrasti faceva ancora ostacolo la questione dottrinale: l'Occidente era tutto schierato in favore del credo niceno, di cui la professione di Serdica aveva voluto costituire soltanto una interpretazione; invece gli orientali, pur non avendo finora rinnegato apertamente quel credo, dal 341 gli avevano sostituito la formula antiochena, più generica ed elastica e ad essa si erano più volte rifatti fino al 351<sup>33</sup>. Una tale spezzatura era inammissibile in un impero ormai unificato il cui principe si riteneva, e veniva comunemente ritenuto, anche capo della chiesa: perciò un chiarimento in materia era, per così dire, imposto dalla stretta interdipendenza fra stato e chiesa, e il momento sembrava particolarmente favorevole. Infatti i vescovi delle principali sedi, da Antiochia ad Alessandria, da Costantinopoli a Roma, erano o dichiaratamente filoariani o comunque non in grado

<sup>32</sup> Su tutti questi fatti, nonostante la sua brevità, fornisce dati preziosi l'*Historia acephala* (cc. 6-7). Molto diffuso è il racconto di Atanasio in *HA* 54-63 e *AC* 27-28. Egli parla di circa 90 vescovi colpiti dalla persecuzione, di cui 16 esiliati. Alle notizie fornite da Atanasio si rifanno Socrate (II 28, con confusioni cronologiche) e Teodoreto (II 13-14). Sozomeno presenta qualche particolare di sapore leggendario (II 10). Teodoreto fornisce anche alcuni nomi di vescovi colpiti dall'ira di Giorgio.

<sup>33</sup> Sul modo generico con cui si deve intendere come antiochena questa formula, variamente ripresa fra il 342 e il 351 nella sostanza più che nella forma, cfr. c. 7 n. 5.

di dare alcun disturbo (era il caso di Felice a Roma); l'episcopato occidentale si era fin troppo remissivamente piegato al volere di Costanzo nella questione per Atanasio, il che lasciava bene sperare all'imperatore ed ai suoi consiglieri anche per il futuro; i vescovi d'Oriente già da molti anni si erano disciplinatamente allineati secondo le direttive imperiali, chi per convinzione chi per timore chi per opportunità, sì che anche qui l'imperatore poteva ragionevolmente pensare di avere in pugno la situazione<sup>84</sup>.

A queste considerazioni di principio se ne aggiungevano altre di carattere più contingente, che spingevano anch'esse in senso favorevole ad un chiarimento in campo dottrinale: se dalla morte di Eusebio di Cesarea fino a dopo il 350 non si era avuto, in nessuno dei fronti contrapposti, alcun serio tentativo di approfondire dottrinalmente i termini del contrasto<sup>85</sup>, da qualche anno ormai era evidente da più parti una ripresa della riflessione teologica. Atanasio, col *De sententia Dionysii* e soprattutto col *De decretis Nicaenae synodi*, aveva rilanciato il termine *homoousios* che nello stesso campo antiariano e niceno era stato da anni abbandonato, e d'ora in poi questo termine tornerà ad essere uno dei fattori fondamentali della discussione teologica. All'estremo opposto si ha ad Antiochia una ripresa delle tesi più estreme dell'arianesimo ad opera di Aezio. Era questi un siriano di modesta condizione ma di notevoli qualità che, nonostante per necessità avesse dovuto praticare umili mestieri (orefice), era riuscito in qualche modo a studiare (anche medicina) e si era appassionato soprattutto alle arti liberali e alla teologia, i cui argomenti sviluppava con un procedimento di carattere rigidamente dialettico. Di spiccate simpatie filoariane, era stato ben accolto ad Antiochia da Leonzio che addirittura lo aveva eletto diacono. Di fronte alle vibrante proteste del popolo<sup>86</sup>, Leonzio revocò dall'ufficio Aezio che dovette lasciare Antiochia e momenta-

<sup>84</sup> Non possediamo dati esaurienti sulla situazione generale dell'episcopato delle varie regioni. Ma basta rilevare che tutti i vescovi delle sedi maggiori, da Roma a Costantinopoli, da Alessandria ad Antiochia, da Sirmio a Milano a Cesarea di Palestina, erano tutti o dichiaratamente filoariani o comunque legati per motivi di convenienza e di interesse col gruppo filoariano.

<sup>85</sup> Abbiamo visto nel c. 7 come le poche testimonianze rimaste, ad eccezione della *Ekthesis makrostichos*, di trattazioni di argomento trinitario (Eusebio di Emesa, Cirillo di Gerusalemme) preferiscano rimanere in atteggiamento prudente sui dati specifici della questione e dei contrasti. Quanto a personaggi dichiaratamente antinicensi e significativi sotto l'aspetto letterario, come Acacio di Cesarea e Teodoro di Eraclea, sappiamo che preferirono dedicarsi ad attività esegetica piuttosto che teologica in senso stretto.

<sup>86</sup> Come vedremo meglio allorchè tratteremo dello scisma di Antiochia (c. 11, 2), c'era ad Antiochia gran numero di cristiani di fede sostanzialmente ortodossa nella comunità, che aveva accettato i vari vescovi antinicensi e filoariani che si erano succeduti dopo Eustazio.

neamente si recò presso Giorgio ad Alessandria, ma la sua assenza non valse a far cessare una intensa propaganda filoariana ad Antiochia. Poichè Aezio e i suoi seguaci affermavano, pur in maniera non del tutto esplicita, che Cristo era dissimile (*ἀνόμοιος*) rispetto al Padre, essi furono chiamati Anomei<sup>37</sup>. Infine, collocandosi in posizione intermedia fra i niceni e gli anomei, un gruppo di vescovi del partito eusebiano, quasi tutti operanti in Asia Minore, aveva cominciato ad elaborare una dottrina trinitaria che precisava e interpretava i termini troppo generici della formula del 341 in maniera che non poteva risultare gradita all'ala estremista filoariana del gruppo eusebiano<sup>38</sup>.

Il chiarimento dottrinale che avrebbe dovuto dissipare i contrasti fra Oriente e Occidente fu opera di un concilio riunito a Sirmio verso la metà del 357<sup>39</sup>. Dai pochi dati a nostra disposizione risulta che ben pochi vescovi furono presenti e che la direzione dei lavori fu assunta dal trio illirico Valente Ursacio Germinio<sup>40</sup>. E' fuor di

<sup>37</sup> Per maggiori ragguagli su Aezio, fra cui il favore di cui godette ad Antiochia da parte del cesare Gallo parente di Costanzo e una disputa in cui avrebbe ridotto al silenzio Basilio di Ancira ed Eustazio di Sebaste, che da quel momento gli sarebbero diventati ostilissimi, si veda SOZOM., *HE* III, 15; IV 12; PHILOST., *HE* III 15. 16, e anche SOCR., *HE* II 35; ATHAN., *Synod.* 6; THEODOR., *HE* II 24. Sull'attività letteraria di Aezio cfr. c. 9 (fonti). Il nome Anomei è già in ATHAN., *Synod.* 31. Per contatti con alcuni Collucianisti PHILOST., III 15.

<sup>38</sup> Quest'attività teologica di linea antiariana fra gli eusebiani di Asia Minore si evince dai fatti di cui ci occupiamo subito qui appresso.

<sup>39</sup> La data del concilio si determina sulla base di HIL., *Synod.* 2 sgg. in relazione al concilio di Béziers precedente e di Ancira del 358 seguente. Il periodo dell'anno si determina sulla base degli spostamenti di Costanzo, che risulta in Pannonia e Mesia nell'estate del 357 (AMM. MARC., XVI 10, 20), nella presumibile ipotesi che egli sia stato presente a Sirmio o comunque nei pressi di quella città mentre si svolgeva il concilio che aveva un compito così importante: cfr. DE CLERCQ, *op. cit.*, p. 463.

<sup>40</sup> I dati a nostra disposizione su questo concilio sono molto scarsi e si riducono in sostanza al testo della formulazione di fede: in effetti si dovette trattare di una ristretta riunione fra vescovi tutti filoariani, sì che i lavori si debbono essere limitati alla stesura di quel testo: HIL., *Synod.* 3. 11. In questo ultimo passo Ilario riporta la formula sirmiese, intitolandola così: *Exemplum blasphemiae apud Sirmium per Osium et Potamium conscriptae*. Di Ossio diremo appresso; quanto a Potamio, sulla base di questo testo vari studiosi (Bardy, De Clercq, Zeiller) sono convinti che anche lui intervenne ai lavori del concilio. Ma forse si tratta soltanto della notizia, in forma inesatta, della sottoscrizione della formula, tanto più che è pressochè impossibile ammettere, come invece vuole De Clercq (p. 463), che Ossio prese parte ai lavori in quanto allora presente a Sirmio. Si obietta infatti che, se Ossio avesse preso parte al concilio, Valente e i suoi avrebbero fatto comparire di certo il nome di quello insieme con il loro nell'apertura della formula (cfr. *infra*), data l'importanza fondamentale che essi annettevano all'approvazione di Ossio per evidenti fini propagandistici: Ossio, come vedremo appresso, si limitò a sottoscrivere la formula. Gummerus (*Die homoesusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900, p. 54 sg.) si fonda sulla notizia di Socrate (II 37) che nella primavera del 357 Eudossio si trovava a Roma presso Costanzo, per inferirne una sua probabile partecipazione al concilio sirmiese: ma anche questa ipotesi sem-

dubbio che essi, che in quel momento erano i consiglieri più ascoltati da Costanzo in materia religiosa, rappresentassero l'ala del fronte eusebiano più estremista in senso filoariano. Possiamo pensare che, proprio perchè consapevoli di rappresentare soltanto uno dei vari orientamenti dottrinali in seno al gruppo eusebiano, essi abbiano preferito non convocare un grande concilio sì da poter avere le mani più libere; e certo, dopo i recenti successi, si sentivano sicuri di poter imporre la loro volontà a tutti gli altri.

Frutto dei lavori del concilio fu un documento dottrinale, che solo per comodità definiamo formula e professione di fede, riflettente fedelmente gli orientamenti di Valente e i suoi amici. Data l'importanza di questo documento nel contesto delle drammatiche e decisive vicende che si svolsero fra il 357 e il 360, è opportuno riportarlo per intero nonostante la sua lunghezza<sup>41</sup>:

Cum nonnulla putaretur esse de fide disceptatio, diligenter omnia apud Sirmium tractata sunt et discussa, praesentibus fratribus et coepiscopis nostris Valente Ursacio et Germinio. Unum constat deum esse omnipotentem et patrem, sicut per universum orbem creditur, et unicum filium eius Iesum Christum dominum salvatorem nostrum, ex ipso ante saecula genitum; duos autem deos nec posse nec debere praedicari, quia ipse dominus dixit: *Ibo ad patrem meum et ad patrem vestrum, ad deum meum et deum vestrum* (Io. 20, 17). Ideo omnium deus unus est, sicut apostolus docuit: *An Iudaeorum deus tantum? nonne et gentium? Immo et gentium, quoniam quidem unus deus, qui iustificat circumcisionem ex fide et praeputium per fidem* (Rom. 3, 29-30). Sed et cetera conveniunt nec ullam habere potuerunt discrepantiam. Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae Graece ousia appellatur, id est, ut expressius intellegatur, homoousion aut quod dicitur homoeousion, nullam omnino fieri oportere mentionem nec quemquam praedicare, ea de causa et ratione quod nec in divinis scripturis contineatur, et quod super hominis scientiam sit nec quisquam possit nativitatem filii enarrare, de quo scriptum est: *Generationem eius quis enarrabit?* (Is. 53, 8). Scire autem manifestum est solum patrem quomodo genuerit filium suum, et filium quomodo genitus sit a patre. Nulla ambiguitas est maiorem esse patrem: nulli potest dubium esse patrem honore dignitate claritate maiestate et ipso nomine patris maiorem esse filio, ipso testante: *Qui me misit, maior me est* (Io. 14, 28). Et hoc catholicum esse nemo ignorat duas personas esse patris et filii, maiorem patrem, filium subiectum cum omnibus his, quae ipsi pater subiecit (I Cor. 15, 27). Patrem initium non habere,

bra molto fragile, proprio sulla base del racconto di Socrate sul quale torneremo (cfr. n. 58). Insomma, sicuri partecipanti al concilio del 357 possiamo annoverare soltanto Valente Ursacio e Germinio; sussiste la probabilità per Potamio, ma non la certezza.

<sup>41</sup> Il testo originale latino è riportato, come abbiamo accennato, da HIL., *Synod. 11* (= HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 199 sgg.); Atanasio dà la traduzione greca a *Synod. 28* (= Socr., *HE II 30*).

invisibilem esse, immortalem esse, impassibilem esse; filium autem natum esse ex patre, deum ex deo, lumen ex lumine, cuius filii generationem, ut ante dictum est, neminem scire nisi patrem suum. Ipsum autem filium dei, dominum et deum nostrum, sicut legitur, carnem vel corpus, id est hominem, suscepisse ex utero virginis Mariae, sicut angelus praedicavit. Ut autem scripturae omnes docent et praecipue ipse magister gentium apostolus, hominem suscepisse de Maria virgine, per quem compassus est. Illa autem clausula est totius fidei et illa confirmatio, quod trinitas semper servanda est, sicut legitur in evangelio: *Ite et baptizate omnes gentes in nomine patris filii et spiritus sancti* (Mt. 28, 19). Integer perfectus numerus trinitatis est. Paracletus autem spiritus per filium est, qui missus venit iuxta promissum, ut apostolos et omnes credentes instrueret doceret sanctificaret.

Non si può definire questo testo apertamente ariano perchè vi mancano le espressioni dell'arianesimo radicale: *ex nihilo; erat quando non erat*; il Figlio creatura: ma soprattutto se lo mettiamo a confronto con la formula del 341, che esso intende sostituire, la sua apertura verso la dottrina ariana risulta evidente. Accenniamo a qualche punto distintivo.

La mossa d'avvio tradizionale di ogni professione di fede, affermando l'unico Dio e il suo Figlio Gesù Cristo, si conclude col chiarimento *duos autem deos nec posse nec debere praedicari*, perfettamente ortodossa e tradizionale ma che, collocata dopo la menzione di Dio Padre e del Figlio, esclude che questi possa essere considerato Dio alla pari del Padre. Il concetto è ribadito dalla citazione di *Io. 20, 17*, in cui Cristo parla del Padre come *deum meum*, oltre che di *Rom. 3, 29* sg. (unicità di Dio): il solo vero Dio è il Padre anche se occasionalmente si riprende per il Figlio la formula tradizionale *deum ex deo*<sup>42</sup>.

Il Figlio è definito, come di consueto, *genitum ante saecula* dal Padre: ma gli ariani non avevano difficoltà ad interpretare questa generazione come vera e propria creazione sulla base di *Prov. 8, 22, 25*, come già rilevammo a proposito di Ario. Comunque, gli estensori della formula di Sirmio preferiscono evitare ogni chiarimento, trincerandosi dietro la citazione, ormai canonica, di *Is. 53, 8*, che abbiamo visto addotta da teologi dell'una e dell'altra parte: ma per gli ortodossi il passo di Isaia significava soltanto che nessuno poteva conoscere il modo con cui un essere spirituale genera realmente un altro essere spirituale; invece per gli ariani e i loro simpatizzanti il passo serviva ad impedire ogni approfondimento

<sup>42</sup> Per altri esempi dell'uso di *Io. 20, 27* da parte degli ariani cfr. HIL., *Trin.* XI 8; EUNOM., *Apol.* 21. Non mi risulta l'impiego di *Rom. 3, 29* in testi ariani anteriori o all'incirca coevi.

della questione e in definitiva a mascherare la concezione che negava che il Figlio fosse stato generato realmente dal Padre.

Tutto quanto nella formula del 341 serviva a rilevare l'appartenenza del Figlio al mondo della divinità e la sua stretta affinità col Padre viene accuratamente taciuto nella formula sirmiese; di conseguenza viene ripetutamente sottolineata l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre sulla base di *Io. 14, 28* e del passo paolino sulla *subiectio* (*I Cor. 15, 27*)<sup>43</sup>. Il concetto viene ribadito mediante l'affermazione che il Padre non ha inizio ed è invisibile immortale impassibile, da cui — dato il contesto — implicitamente si ricava che il Figlio, oltre ad avere avuto inizio dal Padre, era mortale visibile passibile. E' probabile che gli estensori della formula fossero consapevoli che visibilità mortalità e passibilità toccavano Cristo non nella natura divina: ma il fatto stesso che era stato il Figlio e non il Padre ad entrare in contatto col mondo della creazione (teofanie, incarnazione) era per loro segno di radicale inferiorità, tanto più che essi reputavano che in qualche modo la natura divina del Figlio avesse partecipato alle passioni della natura umana: *per quem compassus est*<sup>44</sup>. Su questo punto, come su un generico subordinazionismo del Figlio, abbiamo visto che gli ariani e i loro simpatizzanti trovavano svariati punti d'appoggio nella tradizione pre-nicena: ma ciò che qui è nuovo e singolare, rispetto a quella tradizione e in armonia con la vera e propria dottrina ariana, è il modo radicale con cui questa inferiorità è rilevata, l'insistenza con cui è ribadita, mentre si tace tutto ciò che accomuna le due persone divine: ne risulta uno iato, una discontinuità che relega il Figlio ben lontano dalla realtà del Padre, del tutto all'opposto della formula del 341.

In collegamento col rifiuto di precisare il senso della generazione divina, si proibisce l'uso del termine *ousia* e più specificamente dei composti *homoousios* e *homoiousios*, in quanto non di origine scritturistica e motivo di contrasti e turbamento. E' senz'altro il passo del testo cui gli estensori attribuivano maggior signi-

<sup>43</sup> E' questa la prima volta che *Io. 14, 28* compare in un testo ariano o filariano, mentre prima lo abbiamo visto adoperato addirittura dagli antiariani per rilevare l'omogeneità del Figlio col Padre: cfr. c. 3, 1. 2. Il passo paolino sulla *subiectio* di Cristo al Padre compare variamente in testimonianze ariane: cfr., p. es., HIL., *Trin. XI 21*; EUNOM., *Apol. 27*.

<sup>44</sup> In un passo di una lettera di Potamio riportato da Febadio (*C. Ar. 5*) leggiamo: *carne et spiritu Christi coagulatis per sanguinem Mariae et in unum corpus redactis, passibilem deum factum*. Il riscontro acquista significato se si ammette la presenza di Potamio al concilio del 357. Dal passo appare chiaro quanto l'impostazione cristologica *logos/carne* favorisse la concezione ariana della passibilità del Logos. Contro una concezione similare polemizza anche Gregorio di Elvira (*Fid. 8*).

ficato: per la prima volta veniva, se non apertamente condannato, praticamente proscritto l'uso del termine distintivo della teologia nicena con implicita sconfessione della formula del 325<sup>45</sup>. Quanto al termine *homoiousios*, che per noi è qui attestato la prima volta, vedremo fra breve come esso rappresentasse il termine distintivo di un forte gruppo di vescovi d'Asia Minore che abbiamo detto essere allora impegnati in un ripensamento approfondito dei termini di tutta la polemica trinitaria. Tale approfondimento procedeva in direzione che non coincideva affatto con quella su cui erano incamminati Valente e i suoi: per tal motivo essi cercarono con questa proibizione di soffocare sul nascere il nuovo orientamento trinitario, che doveva riuscire loro tanto più sgradito in quanto veniva propugnato proprio all'interno del gruppo eusebiano, minacciandone la compattezza. Io credo che proprio questa preoccupazione sia stata uno dei motivi più pressanti che spinsero i vescovi illirici filoariani a pubblicare la formula<sup>46</sup>.

In complesso la formula sirmiese esaspera al massimo l'inferiorità del Figlio, tacendo tutto ciò che lo rende affine al Padre ed accentuando invece in senso subordinazionista tutto ciò che da lui lo distingue. Essa, anche senza affermarlo chiaramente, caratterizza il Figlio come dissimile rispetto al Padre. Per di più, sorvola sulla condanna delle principali proposizioni ariane, che sistematicamente era stata ripresa da tutte le formule orientali dal 341 al 351, e invece proscrive esplicitamente il termine distintivo della teologia nicena e l'altro che, pur non coincidendo col primo, si presentava anch'esso orientato in senso antiariano. In tal modo la formula del 357 rappresentò non soltanto completa liquidazione della teologia nicena, ma anche vero e proprio atto di tolleranza (Gummerus) per gli ariani radicali (anomei) che allora cominciavano a diffondere la loro dottrina in Oriente<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Forse gli estensori della formula avevano presente, nella sconfessione di *homoousios*, il rilancio del termine che aveva effettuato poco tempo prima Atanasio.

<sup>46</sup> *Mt.* 28, 19 è passo classico della polemica antiariana. Forse gli estensori della professione sirmiese hanno tenuto presente l'uso che di esso cominciavano a fare i loro avversari e lo hanno introdotto per affermare che anch'essi credevano in una Trinità divina, anche se intesa in struttura fortemente subordinazionista.

<sup>47</sup> Il testo sirmiese ci lascia incerti sulla precisa determinazione della posizione dottrinale di Valente e dei suoi amici: se cioè essi veramente si limitassero alle affermazioni contenute in quel testo, ovvero si servissero di esse per mascherare un effettivo arianesimo radicale, che non poteva essere formulato in un testo ufficiale. Cfr. su questo M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident*, Paris 1967, p. 278.

5. *La reazione omeousiana.*

La pubblicazione della formula sirmiese, la più filoariana di quante fino allora fossero state composte, suscitò reazioni ostili in Occidente, dove ormai ambienti sempre più vasti gradatamente prendevano coscienza dei termini dottrinali del contrasto fra niceni e antinicensi: sappiamo di una protesta di vescovi d'Africa e della condanna inflitta alla formula da un concilio di vescovi di Gallia<sup>48</sup>; qui Febadio di Agen ne dette non superficiale confutazione nel *Contra Arianos*. Ma in un primo momento Valente e i suoi riuscirono a conseguire un clamoroso successo proprio a Sirmio, a spese del vecchio Ossio, che lì era stato trasportato in esilio e che fu piegato a sottoscrivere la formula. Ilario spiega la caduta di Ossio come ispirata dal desiderio di poter tornare in patria, Atanasio parla di pressioni e violenza<sup>49</sup>: è certo che l'avanzatissima età rendeva il vescovo poco atto a resistere a prolungate pressioni. La fama di Ossio era grande, perciò fu grande anche la risonanza del suo cedimento ai fautori dell'eresia ariana: la costernazione fu profonda in Occidente e la reazione degli antiariani violentissima, anche ingenerosa, perfino da parte di persona intelligente ed equilibrata come Ilario, che non seppe o non volle considerare le particolari circostanze in cui quel cedimento era avvenuto<sup>50</sup>. Anche in Oriente il fatto fu vastamente pubblicizzato dagli ariani e dai loro sostenitori, mentre Atanasio cercava di minimizzarlo, preferendo porre l'accento sulla tenacia con cui Ossio si era rifiutato di sotto-

---

<sup>48</sup> HIL., *Synod.* 2; *C. Const.* 26. Non meraviglia la reazione antiariana da parte di vescovi che già avevano ceduto sulla questione di Atanasio: questa infatti si configurava di minor conto rispetto all'attuale questione di fede o comunque si poteva proporre come tale da parte di chi aveva voluto tranquillizzare la propria coscienza: del resto, si comincia ad intravedere ora una certa presa di coscienza dei termini dottrinali del contrasto da parte degli occidentali, di cui fa fede l'opera di Febadio che ricordiamo qui sotto.

<sup>49</sup> HIL., *Synod.* 87; ATHAN., *HA* 45; *AA* 89; *AF* 5.

<sup>50</sup> Ilario parla, fra l'altro, di *deliramenta Osi* (*C. Const.* 23), e a *Synod.* 63 sembra presentare il cedimento di Ossio come espressione di un convincimento in senso ariano già da tempo maturato: *novae et tamen suppuratae iam diu impietatis doctrina proruperat*. Più moderato si presenta Febadio (*C. Ar.* 23) polemizzando contro la propaganda degli avversari. Di resistenza a Ossio da parte del giovane vescovo spagnolo Gregorio di Elvira parla una lettera a lui indirizzata da Eusebio di Vercelli (HIL., *FH* 11.5), concordando con più diffuso racconto del *Libellus precum* (c. 33 sgg.; *CC* LXIX 368 sgg.). Ma questo racconto è del tutto inattendibile (cfr. n. 51) e per questo motivo io credo falsa la lettera di Eusebio che lo presuppone. La tesi della falsità di questa lettera è stata proposta da Saltet in BLE 1906, p. 230 sgg. e variamente combattuta. Tutte le testimonianze sul cedimento di Ossio sono raccolte ed esaminate da DE CLERCO, *op. cit.*, p. 474 sgg.



scrivere la sua condanna: e questo atteggiamento di Atanasio non sembra ispirato soltanto da considerazioni di opportunità<sup>51</sup>.

All'incirca nello stesso tempo i filoariani conseguivano in Occidente un altro grande successo, che però non sembra aver avuto la risonanza della sottoscrizione di Ossio: il papa Liberio, che a Roma e a Milano aveva difeso Atanasio tanto coraggiosamente, nella lontana e fredda Tracia sentì rapidamente affievolirsi lo zelo per la causa del vescovo alessandrino e, pressato anche dall'insistenza del vescovo filoariano Demofilo che lo aveva in custodia<sup>52</sup>, si decise a sottoscrivere la condanna di Atanasio rompendo la comunione con lui. Quattro lettere tramandateci da Ilario (FH 4.6) testimoniano il cedimento di Liberio: due sono indirizzate ai vescovi d'Oriente, una a Valente Ursacio e Germinio, una a Vincenzo di Capua; dalla seconda e dalla terza si ricava che Liberio aveva fatto pervenire una lettera anche a Costanzo, per tramite di Fortunaziano di Aquileia, che già a suo tempo lo aveva spinto ad abbandonare la causa di Atanasio<sup>53</sup>. Nella lettera *Studens paci* (FH 4) Liberio, annunciando agli orientali il suo allineamento in merito alla condanna di Atanasio, cerca di spiegarlo affermando che, ricevuta la lettera con cui quelli accusavano Atanasio presso Giulio, egli lo aveva invitato a venire a giustificarsi a Roma e quello aveva

<sup>51</sup> EPIPH., *Panar.* 73, 14 (lettera di Basilio di Ancira e Giorgio di Laodicea); ATHAN., *AF* 5; *HA* 45 (dove Atanasio afferma che in punto di morte Ossio avrebbe condannato di nuovo l'eresia ariana); SOZOM., *HE* IV 12; PHILOST., *HE* IV 3. Ossio, più che centenario, deve essere morto di lì a poco non sappiamo con certezza se prima di essere tornato in patria o subito dopo. Il passo del *Libellus precum* cit. a n. 50 presenta Ossio che, tornato in Spagna, cerca di costringere altri a sottoscrivere come aveva fatto lui: contrastato da Gregorio di Elvira, *de sessu in terram eliditur atque illic expirat vel, ut quidam volunt, obmutuit, inde tamen effertur ut mortuus*: si tratta di una grottesca caricatura che toglie credito a tutto quanto è detto sull'operato di Gregorio di Elvira nell'occasione. Per dettagliata analisi della questione, con tendenza a fissare la morte di Ossio in Spagna fra la fine del 357 e il 358, si veda DE CLERQ, *op. cit.*, p. 525 sgg.

<sup>52</sup> HIL., *FH* 6, 6.

<sup>53</sup> HIER., *Vir. ill.* 97. Com'è noto, per lungo tempo da parte cattolica si è dubitato dell'autenticità delle lettere scritte da Liberio, ma ormai tutti sono convinti che esse effettivamente furono scritte dal vescovo romano e non sono da considerare un falso: reputo perciò inutile accennare alla questione, che fu sollevata per motivi di carattere apologetico e non scientifico. Del resto, altre fonti antiche si dimostrano al corrente del cedimento di Liberio: oltre Filostorgio (IV 3), che potrebbe apparire interessato, si vedano HIER., *Vir. ill.* 97; ATHAN., *AA* 89; *HA* 41. Non vi accenna invece Teodoro nell'entusiastico racconto del ritorno di Liberio a Roma (II 17). Del resto, Atanasio stesso registra la notizia senza drammatizzarla: aveva ormai sperimentato troppi cedimenti e tradimenti per indignarsi di questo. La scarsa risonanza che ebbe il cedimento di Liberio rispetto a quello di Ossio va spiegata tenendo presente che per Ossio si trattava di questione di dottrina, mentre per Liberio soltanto di una questione di persona, per di più ormai passata in secondo piano di fronte alla nuova piega che stava assumendo la controversia a partire dal 357.

rifutato: meschino espediente per cercare di salvare la faccia<sup>54</sup>. Nelle altre tre lettere Liberio si raccomanda ai vari destinatari perchè si adoperino in suo favore presso Costanzo; a Vincenzo chiede addirittura di ottenere una richiesta in questo senso da parte di tutti i vescovi della Campania<sup>55</sup>. Nella seconda lettera agli orientali (*Pro deifico timore*) egli ragguaglia i destinatari anche di aver sottoscritto, presentatagli da Demofilo, una professione di fede che era stata pubblicata a Sirmio<sup>56</sup>.

La resa a discrezione ai suoi avversari di ieri non valse a Liberio l'immediato ritorno a' Roma, che pure era stato richiesto dal popolo romano nel 357 durante un soggiorno di Costanzo nell'Urbe: infatti è attestata la presenza di Liberio a Sirmio nel 358<sup>57</sup>. Evidentemente Costanzo non aveva ritenuto opportuno farlo rientrare subito a Roma o perchè non si fidava ancora di lui o forse

<sup>54</sup> Non si può escludere che effettivamente in un primo momento Liberio, ricevuta la lettera di accusa degli orientali, abbia scritto ad Atanasio invitandolo a Roma, senza effetto. Ma tutta la sua condotta nel biennio 353-355 fa chiaramente capire che il rifiuto di Atanasio, se ci fu, non aveva modificato l'orientamento del vescovo romano nei confronti dell'Alessandrino. In effetto, sarebbe stato inopportuno per Atanasio allontanarsi da Alessandria in quel delicatissimo frangente.

<sup>55</sup> *FH* 6, 10-11. Il ricorso di Liberio proprio a Vincenzo va spiegato, oltre che per motivi di amicizia, col fatto che quello, in forza del suo comportamento remissivo ad Arles, poteva vantare qualche credito presso Costanzo.

<sup>56</sup> *FH* 6, 5-6. Di quale formula si tratta? Dall'osservazione successiva di Ilario, che enumera i vescovi orientali cui fa riferimento Liberio, sembra trattarsi della formula sirmiese del 351: infatti, oltre Valente e Ursacio, Ilario nomina Basilio Teodoro Narcisso Demofilo Eudossio e altri; e in tal senso spinge anche il *vestram* con cui Liberio definisce la formula: sappiamo infatti che il concilio di Sirmio del 351 fu tenuto prevalentemente da orientali. Per questi motivi quasi tutti gli studiosi più recenti sono propensi a identificare la formula sottoscritta da Liberio con quella sirmiese del 351, che sappiamo essere stata fondamentalmente ortodossa, in quanto ripresa della formula del 342, corredata da anatematismi contro Fotino e Marcello. Ma non è mancato chi, come Gummerus (p. 58), ha pensato che Liberio abbia firmato la formula filoariana del 357 e che Ilario abbia fatto confusione fra i due concili sirmiesi del 351 e del 357. Questa tesi avrebbe buona probabilità di cogliere nel segno se potessimo accertare che il cedimento di Liberio avvenne dopo il concilio sirmiese del 357 e non prima: infatti, in questo secondo caso, la formula firmata da Liberio non può essere stata quella del 357: ma abbiamo visto (cfr. n. 23) la difficoltà di determinare con esattezza gli estremi dell'esilio di Liberio. Va considerato che solo Filostorgio (IV 3) accomuna Liberio con Ossio nella sconfessione dell'*homocousios* e sappiamo quanto lo storico ariano sia tendenzioso; da Sozom., *HE* IV 15 risulta che furono messe in circolazione voci nello stesso senso, ma dovettero essere di modesto significato se Eudossio nel concilio antiocheno di cui ci occupiamo qui appresso fece il nome di Ossio a proposito della formula del 357 ma non quello di Liberio: ma qui si potrebbe controplicare che al momento del concilio Eudossio aveva avuto notizia soltanto della sottoscrizione di Ossio e non di quella di Liberio. Come si vede, la questione è poco chiara: non ci sono elementi probanti per infirmare il dato di Ilario, ma un certo dubbio permane.

<sup>57</sup> Cfr. *infra* c. 8, 6.

perchè, avendolo fatto sostituire da Felice che non poteva allontanare ora su due piedi, si veniva a trovare in imbarazzo a causa dell'imprevisto cedimento dell'esule: certo è che egli per il momento si limitò a richiamare Liberio da Beroea a Sirmio, presso di sè.

Anche in Oriente la situazione sembrava evolversi in maniera sempre più favorevole ai partigiani palesi e coperti dell'arianesimo. Nel 357 morì Leonzio, il vescovo d'Antiochia; di tendenze filoariane e protettore di Aezio, egli per altro aveva saputo operare sempre con una certa prudenza sì da non esasperare al massimo i contrasti fra le fazioni che dividevano la cristianità della turbolenta metropoli. Si fece eleggere come suo successore, con una specie di colpo di mano e con l'appoggio di elementi filoariani della corte, Eudossio di Germanicia, che già abbiamo incontrato fra gli esponenti radicali del partito eusebiano: la sua elezione fu vista di malocchio da alcuni importanti esponenti dello stesso partito eusebiano in Siria, che forse aspiravano anch'essi all'ambita carica, Giorgio di Laodicea e Marco di Aretusa<sup>58</sup>. Eudossio si dette subito a favorire gli ariani radicali (anomei) fino al punto di richiamare dall'Egitto presso di sè Aezio, che si portò appresso il discepolo Eunomio, un cappadoce destinato ad eclissare la fama del maestro come teorico dell'anomeismo. Convocò anche un concilio, cui presero parte, fra altri, Acacio di Cesarea e Uranio di Tiro: fu solennemente approvata la formula sirmiese del 357 con la proscrizione di *homoousios* e *homoiousios* e fu inviata una lettera di ringraziamento a Valente Ursacio e Germinio per aver condotto alla retta fede gli occidentali. Nel contesto della propaganda anomea fu fatta circolare la notizia che anche Liberio aveva condannato l'*homoousion*<sup>59</sup>.

Comportandosi in tal senso, Eudossio e gli altri esponenti filoariani del gruppo eusebiano non prevedevano di incontrare resistenze negli altri componenti del gruppo, da lunghi anni allineati sulle direttive che venivano dagli esponenti più radicali. Ma questa volta il loro calcolo si rivelò errato: molti moderati, già da tempo impegnati soprattutto in Asia Minore in un ripensamento della dottrina trinitaria che li portava ben lontano dalle tesi ariane, vistisi

<sup>58</sup> Socr., *HE* II 37 e *Sozom*, *HE* IV 12 raccontano che Costanzo, che si trovava allora in Italia, non fu messo al corrente della manovra di Eudossio e la notizia sembra trovar conferma nella lettera di Costanzo agli Antiocheni (*Sozom*, *HE* IV 14) di cui facciamo cenno a c. 8, 6. Più generico è Teodoreto (II 25). Filostorgio (IV 6) insinua che anche Basilio di Ancira aspirava alla sede antiochena.

<sup>59</sup> *Sozom*, *HE* IV 12. 15; *Philost.*, *HE* IV 4. 5, ove si parla di Eudossio come professante prima idee più moderate in senso filoariano sulle tracce di Asterio ma poi tratto dagli anomei alla loro dottrina, sì che elesse diacono Eunomio. Su Eunomio cfr. anche *Philost.*, *HE* III 20; *Socr.*, *HE* II 35.

bersagliati direttamente dalla proscrizione dell'*homoiousion* e costernati dai risultati della propaganda anomea sempre più vigoreggiante, compresero che non era più possibile continuare nell'atteggiamento di acquiescenza e di tolleranza di fronte al pericolo ariano, che ormai si profilava più urgente di quello del sabellianismo marcelliano, contro cui da tanti anni era stata polarizzata la loro ostilità. Non mancarono motivi di ordine personale, gelosie, inimicizie, a far maturare questa decisione<sup>60</sup>, ma è indubbio che in essa le motivazioni di carattere dottrinale furono prevalenti. Iniziatore della reazione fu un personaggio che non ci saremmo aspettati di incontrare in tale veste, Giorgio di Laodicea: partigiano di Ario sin dalla prim'ora, il suo attaccamento alla causa finalmente gli era valso la cattedra episcopale di Laodicea; ma col passare degli anni il suo zelo ariano si era affievolito ed egli si era spostato verso posizioni di centro nel gruppo eusebiano<sup>61</sup>. La ripresa della propaganda ariana nella zona d'Antiochia lo turbò non poco, e il suo turbamento dovette essere aggravato dalla delusione che gli arrecò l'elezione di Eudossio ad Antiochia: decise perciò di rompere gli indugi indirizzando una drammatica lettera a Basilio di Ancira, come lui vecchio nemico di Atanasio ma ora esponente principale degli eusebiani moderati in Asia Minore<sup>62</sup>. Antiochia — egli scrive — minaccia di essere travolta dall'azione di Eudossio che favorisce apertamente Aezio e immette nel clero i di lui discepoli che proclamano il Figlio dissimile dal Padre. Perciò soccorrete la città costrin-

<sup>60</sup> Oltre a richiamare i dissapori fra Eudossio e alcuni vescovi della sua parte per l'elezione ad Antiochia, accenniamo a Cirillo di Gerusalemme deposto intorno a questo tempo ad opera di Acacio, dopo che per due anni si era rifiutato di comparire in giudizio dinanzi ad un concilio. Fra i due ci doveva essere divergenza di carattere dottrinale, perchè Acacio era più spinto in senso antiniceno di quanto non fosse Cirillo, ma il motivo fondamentale del contrasto sembra essere stato costituito da certe pretese d'indipendenza di Cirillo rispetto al suo vescovo metropolitano, in quanto vescovo egli stesso di una sede apostolica. Deposto, Cirillo interpose appello ad un concilio superiore e anche presso l'imperatore: SOCR., *HE* II 40; SOZOM., *HE* IV 25; THEODOR., *HE* 26.

<sup>61</sup> A suo tempo rilevammo lo spostamento in tal senso anche di Asterio, e forse anche di Eusebio di Nicomedia.

<sup>62</sup> SOZOM., *HE* IV 13, ove la lettera è riportata integralmente. Oltre che a Basilio, essa fu indirizzata a Macedonio di Costantinopoli, Cecropio di Nicomedia ed Eugenio di Nicea. Da Socrate (II 38) e Sozomeno (IV 20) apprendiamo che in quel tempo Macedonio esplicava notevole attività a Costantinopoli e nelle regioni vicine favorendo la vita ascetica e perseguitando e cercando di attrarre a sè gli eretici (soprattutto i Novaziani), fra cui annoverava i partigiani del credo niceno. Egli ordinò vescovo di Nicomedia (non sappiamo bene quando) Maratonio e a Cizico Eleusio, due personaggi che avranno parte di rilievo negli avvenimenti che seguiranno, soprattutto il secondo. Filostorgio (IV 9) scrive che Macedonio, prima di sentimenti ariani, passò insieme con molti nelle file dei partigiani di Basilio.

gendo Eudossio ad allontanare Aezio e ad espellere dal clero i suoi partigiani.

Basilio, che forse aveva anche un conto personale da regolare con Aezio (cfr. n. 37), raccolse immediatamente l'invito in occasione di un concilio che si tenne ad Ancira poco prima della Pasqua del 358<sup>63</sup>. Gli intervenuti non furono molti a causa dell'inclemenza della stagione<sup>64</sup>, ma le decisioni furono di grande importanza, e si assommarono nella pubblicazione di una lunga lettera sinodale inviata a tutti i vescovi della cristianità. Essa si apre con un preambolo che riafferma la validità della formula di Antiochia del 341 ripresa a Serdica (Filippopoli) nel 343 e a Sirmio nel 351<sup>65</sup>: ma il dilagare dell'eresia impone ora una ferma presa di posizione. Segue una dettagliata esposizione di teologia trinitaria che esamineremo nel c. 9, nel contesto della notizia su tutta la teologia omeousiana. Qui basterà accennare che il fine che si proposero gli estensori della lettera, vale a dire Basilio stesso, in armonia con la riflessione trinitaria che da tempo veniva approfondita dagli eusebiani moderati di Asia Minore, fu di mettere a fuoco una concezione trinitaria che mantenesse chiaramente le distanze rispetto al monarchianismo sabelliano (marcelliano) ma che prendesse finalmente posizione contro l'arianesimo in maniera più circostanziata di quanto si fosse fatto finora in Oriente dal 341 in poi: in tale prospettiva la piena divinità di Cristo e la sua condizione di Figlio di Dio vero e reale sono definite con chiarezza: per esprimere insieme questa condizione divina del Figlio e la sua distinzione rispetto al Padre Basilio si vale del termine  $\delta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ , cioè il Figlio è simile ( $\delta\mu\omicron\iota\omicron\varsigma$ ) al Padre secondo la sostanza (= essenza:  $\kappa\alpha\tau' \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$ ). Egli e i suoi amici ritenevano che questo termine fosse sufficiente

<sup>63</sup> Ricordiamo che, in ottemperanza al can. 5 di Nicea, si doveva tenere annualmente un concilio prima di quaresima in ogni regione. Comunque da Sozom., *HE* IV 13 risulta che Basilio aveva indetto il concilio per procedere alla dedica di una chiesa.

<sup>64</sup> *ΕΠΙΦ.*, *Panar.* 73, 2. Alla fine della sinodale, che riporta per intero (73, 11) Epifanio riporta la sottoscrizione di 12 vescovi complessivamente, fra cui compare quella di Eustazio di Sebaste, che d'ora in poi incontreremo spesso come uno dei rappresentanti più autorevoli di questo gruppo di vescovi.

<sup>65</sup> Abbiamo visto come nel 343 e nel 351 fosse stata ripresa non integralmente la formula ufficiale antiochena del 341 bensì quella abbreviata del 342: risulta di qui con chiarezza che le formule erano sentite come equivalenti nella sostanza, pur nella differenza della forma: cfr. c. 7 n. 5. Proprio per questo motivo non possiamo accertare se qui ad Ancira si sia fatto ricorso genericamente alle formule del 343 e del 351 ovvero specificamente al testo più diffuso del 341. In favore di questa ultima ipotesi si può addurre il fatto che a Seleucia nel 359 fu con ogni probabilità presentata la vera e propria formula del 341 (cfr. c. 10, 2), la sola che, definendo il Figlio immagine della *ousia* del Padre, effettivamente poteva servire di sostegno alla dottrina del gruppo facente capo a Basilio.

a definire con chiarezza la piena divinità di Cristo in rapporto col Padre, senza però incorrere nel pericolo di interpretazione sabelliana da cui essi ritenevano viziato l'*homoousion* niceno. [Per tal motivo è invalso l'uso di definire Omeousiani i sostenitori di questa impostazione trinitaria, che gli antichi definirono semplicisticamente e non esattamente Semiariani]<sup>66</sup>. La sinodale è corredata da una robusta serie di 19 ampi e articolati anatematismi, che ne sintetizzano tutta la dottrina: nell'ultimo è specificamente condannata la proposizione secondo cui il Figlio è *homoousios* rispetto al Padre, secondo un'interpretazione in senso sabelliano che considera questo termine equivalente a *ταυτοούσιος* (= della identica sostanza).

Per valutare rettamente l'incidenza della reazione omeousiana del 358 nello svolgimento della crisi ariana bisogna rifarsi all'opera di Eusebio di Nicomedia, che vedemmo riunire gran parte dell'episcopato orientale in un fronte comune di interessi in senso antiniceno (= antisabelliano) antiatanasiano e poi antioccidentale. In tale schieramento si affiancavano una accanto all'altra tendenze ideologiche diverse, che andavano da una vera e propria teologia di spiriti niceni, pur nel rifiuto dell'*homoousion*, fino ad una forma larvata di arianesimo espresso in termini moderati. Al coperto di tale schieramento gli ariani potevano continuare ad operare, sia pur con una certa cautela, ed a esercitare un peso eccessivo rispetto alla loro entità, che era modesta, profittando dell'acquiescenza dei più che o per convinzione o per convenienza o per timore prestavano mano alle loro iniziative: il pericolo del sabellianismo marcelliano e l'avversità per Atanasio e per gli occidentali erano per molti moventi più validi di un pericolo ariano che abilmente Eusebio di Nicomedia era riuscito a minimizzare e mimetizzare. Ma l'avvenuta politica di Valente e di Eudossio aveva sensibilizzato al massimo i molti esponenti di tendenza moderata allineati nel gruppo eusebiano: di qui la reazione che ebbe come risultato lo spezzamento di quel fronte che tanto abilmente Eusebio era riuscito a costituire e che aveva determinato l'orientamento teologico degli orientali fino al 351. D'ora in poi le varie tendenze operanti all'interno del gruppo tenderanno a differenziarsi e contrapporsi sempre di più, col risultato che gli esponenti di tendenza ariana o filoariana

<sup>66</sup> I termini *Omeousianus* (= ὁμοουσιαστής BAS., ep. 226, 3 ecc.) e *Omeousianus* sono attestati solo in area latina da parte di filoariani: p. es. si veda PLS I 704. Il termine di Semiariani (ἡμιάρητοι) è in EPIPH., Panar. 73: esso deriva dalla troppo semplicistica identificazione dell'ortodossia antiariana con la teologia nicena e misconosce la fondamentale ortodossia dei sostenitori dell'*homoousion*. Se mai, il nome di Semiariani può più a ragione caratterizzare quegli omeousiani che dopo il 360 si staccarono dal gruppo in quanto rifiutarono di riconoscere la divinità dello Spirito santo.

si vedranno sempre più isolati, identificati e combattuti, pochi di fronte alla moltitudine, come dirà Eunomio (*Apol.* 2. 4).

#### 6. Verso un nuovo concilio.

Basilio non si limitò a diffondere fra i vescovi della cristianità la sinodale di Ancira ma reputò opportuno stringere subito i tempi ed entrare personalmente in contatto con l'imperatore; corse perciò subito a Sirmio insieme con due autorevoli vescovi della sua parte, Eustazio di Sebaste ed Eleusio di Cizico, e con il prete Leonzio, intimo dell'imperatore. La rapidità della mossa colse di sorpresa gli avversari e l'imperatore stesso, e in un primo tempo sortì felici risultati: Costanzo, ragguagliato sulla propaganda degli anomei e sulla reazione degli omeousiani, comprese che gli esponenti filoariani finora da lui favoriti si erano troppo esposti e si preoccupò innanzitutto di separare le sue responsabilità rispetto alle loro. Fa fede di questo atteggiamento una lettera indirizzata da lui agli Antiocheni in cui egli afferma di non aver affatto favorito l'elezione di Eudossio e l'ordinazione sacerdotale dei partigiani di Aezio; attacca e minaccia tutti costoro violentemente come fautori della eresia degli anomei (ἡ τῶν Ἀνομοίων καλουμένη αἵρεσις), invitando la cittadinanza a guardarsi da loro e ad allontanarli; afferma come fede tradizionale che il Figlio di Dio è simile al Padre secondo la sostanza<sup>67</sup>.

Sfruttando il voltafaccia di Costanzo, Basilio ottenne che si riunissero a concilio a Sirmio (= terzo concilio di Sirmio del 358) i vescovi presenti allora *in loco*, alcuni orientali, i soliti Valente Ursacio e Germinio; quattro vescovi africani e papa Liberio: trionfarono le tesi degli omeousiani, di cui fu letto un documento sull'*homoousion* e l'*homoiousion*; Valente ed i suoi, visto il nuovo atteggiamento di Costanzo, non ebbero difficoltà ad adeguarsi anch'essi al nuovo corso, così come Liberio non ebbe difficoltà a sottoscrivere

<sup>67</sup> A spiegare il voltafaccia di Costanzo può aver contribuito anche il colpo di mano di Eudossio ad Antiochia, che lo doveva avere, almeno momentaneamente, mal disposto nei suoi confronti. Fonte per questi fatti è SOZOM., *HE* IV 13. 14, ove è anche riportata la lettera di Costanzo. Racconta Sozomeno che i tre omeousiani incontrarono a Sirmio il prete antiocheno Asfallo, fervente partigiano di Aezio che, terminate le faccende per le quali era venuto a Sirmio, sulla via del ritorno aveva ottenuto da Costanzo una lettera. L'intervento di Basilio ottenne che Costanzo ritirasse questa prima lettera, che in qualche modo non doveva essere sfavorevole ad Eudossio e la sostituisse con quella che abbiamo riferito. Da Mario Vittorino (*Adv. Ar.* I 29) apprendiamo che Basilio era in qualche modo riuscito ad avere consensi anche in Africa. Forse si tratta soltanto del consenso dei 4 vescovi cui accenniamo qui appresso: ma cfr. c. 10, n. 69.

la formula che condannava chi non affermasse il Figlio simile al Padre secondo la sostanza<sup>68</sup>.

Il concilio non ritenne opportuno pubblicare una nuova formula di fede: fu ripresa la formula antiochena del 341 cui furono aggiunti gli anatematismi di Sirmio del 351 contro Fotino e Marcello (e anche contro l'arianesimo radicale), e con ogni probabilità gli anatematismi di Ancira un po' modificati e la lettera presentata a Sirmio sull'*homoousion* e l'*homoiousion*<sup>69</sup>. Contro i fautori dell'anomeismo Basilio agì con mano pesante: Eudossio fu esiliato in Armenia sua patria, Aezio ed Eunomio in Frigia, altri altrove: a dir di Filostorgio, ben settanta sarebbero state le persone allora inviate in esilio<sup>70</sup>. Questo rigore, che sembrò a molti eccessivo, non giovò al prestigio di Basilio. Di contro fu permesso a Liberio, ormai docile a tutte le iniziative dell'imperatore, di tornare a Roma. Data la presenza qui di Felice, il concilio indirizzò a lui e al clero romano una lettera in cui si annunciava il ritorno di Liberio e si decideva che ambedue, Liberio e Felice, avrebbero retto insieme la sede apostolica con pari dignità episcopale. Paradossale decisione, che non fu gradita al popolo romano in gran parte rimasto fedele a Liberio: la lettera che annunciava la decisione fu messa in ridicolo, ci furono manifestazioni in favore di Liberio, che fu accolto in maniera entusiastica. Felice ritenne opportuno abbandonare la città; più tardi fece il tentativo d'impadronirsi con i suoi seguaci di una

<sup>68</sup> SOZOM., *HE* IV 15 dà i nomi dei quattro vescovi africani (Atanasio Alessandro Severiano e Crescente) ma non chiarisce il motivo per il quale si trovavano a Sirmio (erano forse latore della lettera di condanna della formula del 357 di cui a HIL., *C. Const.* 26?). Non ci è giunta la lettera degli omeousiani su *homoousios* e *homoiousios*: ricaviamo il contenuto da HIL., *Synod.* 81 e ATHAN., *Synod.* 45. E qui che gli omeousiani riproposero il concilio antiocheno del 268 che, nel contesto della condanna di Paolo di Samosata, aveva condannato anche il termine *homoousios*. La sottoscrizione di Valente e dei suoi amici alle decisioni del concilio sirmiese del 358 risulta anche da HIL., *Synod.* 3. Quanto a Liberio, Sozomeno accenna a pressioni di Costanzo affinché condannasse l'*homoousion*, provocate anche da Basilio; ed a voci, messe in giro da Eudossio, che anche Liberio aveva condannato, insieme con Ossio, il termine in questione: fu questo il motivo per cui Liberio reputò opportuno adeguarsi alla linea di Basilio.

<sup>69</sup> La composizione di questo *dossier* risulta da Sozom., *HE* IV 15 e da HIL., *Synod.* 90. Il fatto che Ilario in *Synod.* 13-26 abbia riportato e commentato soltanto i primi 12 dei 18 anatematismi ancirani del 358 ha fatto pensare che Basilio stesso a Sirmio abbia fatto cadere gli ultimi 6, fra cui quello che condannava l'*homoousion*. D'altra parte, la posizione omeousiana in proposito era chiaramente espressa nella lettera unita al *dossier*. Cfr. anche HADOT, in *SC* 68, 32 sgg.

<sup>70</sup> *HE* IV 8. Il fatto che Sozom., *HE* IV 16 presenti Eudossio a Sirmio soltanto pochi mesi dopo si spiega in armonia con la notizia, ancora di Filostorgio (IV 10), di un rapido richiamo degli esiliati: cfr. n. 74.



chiesa ma il suo tentativo andò fallito, ed egli si rassegnò a deporre ogni speranza di poter tornare a Roma <sup>71</sup>.

Nel giro di pochi mesi si erano susseguiti tanti avvenimenti clamorosi ed erano entrate fra loro in conflitto impostazioni trinitarie così diverse che si fece sentire l'esigenza di un concilio generale di tutta la chiesa, che servisse a ristabilire la pace religiosa: Socrate (II 37) e Sozomeno (IV 16) parlano soltanto di iniziativa di Costanzo; Teodoreto accenna ad un suggerimento dei nemici di Eudossio, cioè degli omeousiani (II 27) <sup>72</sup>. Comunque, nella mente di Costanzo il concilio si profilava come il corrispettivo di quel che aveva significato per Costantino il concilio di Nicea, cioè il mezzo per riportare la pace religiosa nell'impero: si spiega in tal senso la sua iniziale intenzione di far riunire il nuovo concilio a Nicea. Ma a questa designazione mossero difficoltà gli omeousiani, che consideravano quel luogo troppo legato al ricordo dell'*homoousion* da loro combattuto: la sede del concilio fu perciò spostata a Nicomedia, non lontana da Nicea. Ma il 24 agosto 354 un rovinoso terremoto rase al suolo questa città, quando buona parte dei vescovi convocati, i più autorevoli di tutta la cristianità, si era già messa in cammino <sup>73</sup>. Si dovette ricominciare tutto da capo, con ine-

<sup>71</sup> SOZOM., *HE* IV 15; THEODOR., *HE* II 17; *Gesta Lib. et Fel.* 1, *CSEL* XXXV 2. Sozomeno, che non accenna al cedimento di Liberio, parla di una legazione di vescovi occidentali a Sirmio per impetrare il ritorno di Liberio dall'esilio, per cui Costanzo lo avrebbe prima richiamato a Sirmio e dopo la conclusione del concilio del 358 lo avrebbe fatto ritornare a Roma. Teodoreto, che è bene informato sui fatti di Roma, attribuisce il merito del ritorno alle insistenze dei romani presso Costanzo durante il soggiorno di questi a Roma nel 357. E' lui che riferisce il grido dei romani contro il progetto dei due vescovi: « Un solo Dio, un solo Cristo, un solo vescovo ».

<sup>72</sup> In tal senso sembra da interpretare il particolare di Sozomeno secondo cui il concilio sarebbe stato organizzato in funzione antianomea. Socrate accenna soltanto all'intenzione di ristabilire la pace religiosa nell'impero e con lui concorda Filostorgio (IV 10), ma spostando più tardi l'intenzione di Costanzo di convocare il concilio, allorchè Basilio non godeva più il favore dell'imperatore. Atanasio (*Synod.* 1), scrivendo sotto l'impressione della catastrofe di Rimini, fa i nomi dei suoi soliti avversari filoariani (Valente, Ursacio, Germinio, Acacio, Patrofilo, Eudossio) come ispiratori di un concilio che avrebbe dovuto vanificare del tutto il concilio di Nicea. La varietà di dati si spiega anche in funzione delle diverse suggestioni che operarono su Costanzo durante la laboriosa gestazione del concilio: ad una prima suggestione di parte omeousiana (la prima convocazione si ebbe allorchè Basilio era ancora in auge presso Costanzo) se ne sovrappose una successiva di parte filoariana, che prese consistenza soprattutto allorchè il concilio fu diviso in due distinte sedi: Filostorgio confonde i due momenti.

<sup>73</sup> Per questa serie di notizie la fonte più dettagliata è Sozomeno (IV 16). Gummerus (p. 100 sgg.) fa risalire a Sabino di Eraclea il breve cenno di Socrate, per cui ipotizza una fonte diversa per Sozomeno, molto legata a Basilio che in questo racconto funge da protagonista: ma non so quanto sia convincente questa ipotesi, dato che in più punti Sozomeno dimostra di utilizzare Sabino più e meglio di quanto non abbia fatto Socrate. Nel terremoto di Nico-

vitabile perdita di tempo, che non giovò alle fortune di Basilio. Questi propose come nuova sede Nicea, sperando di poter convincere subito l'imperatore e spingerlo ad accelerare i tempi, proponendogli la sede che già quello all'inizio aveva indicato. In un primo tempo Costanzo accettò e dette disposizioni per la convocazione del concilio all'inizio dell'estate del 359, cui dovevano partecipare tutti i vescovi, ad eccezione di quelli impediti da ragione di salute, che si sarebbero fatti rappresentare da preti o diaconi; nel contempo stabilì che il concilio, a lavori terminati, avrebbe inviato a lui una delegazione di 10 orientali e altrettanti occidentali per informarlo di ciò che aveva stabilito; ed egli avrebbe esaminato se queste decisioni fossero conformi alla norma della sacra scrittura e avrebbe sanzionato ciò che riteneva opportuno si dovesse fare. Ma subito dopo Costanzo cambiò idea in considerazione della frequenza con cui nella zona di Nicea avvenivano terremoti; fece fermare i vescovi e scrisse a Basilio di chiedere ai vescovi stessi dove preferissero riunirsi. Ovviamente le risposte furono discordi, sì che Basilio si recò una seconda volta a Sirmio per risolvere la questione. La scelta cadde su Seleucia di Isauria, anch'essa in Asia Minore, come Nicomedia e Nicea, cioè in regione dove gli omeousiani erano dominanti.

Ma gli avversari di Basilio avevano fatto tesoro di questo ritardo e della sua assenza: Basilio trovò a corte, oltre i soliti vescovi illirici, anche Marco di Aretusa, Giorgio di Alessandria e Acacio di Cesarea, che tendevano più verso i filoariani<sup>74</sup>: secondo Sozomeno (IV 16.17), sarebbero stati Acacio, Eudossio, Valente e Ursacio, con l'aiuto dell'eunuco Eusebio, amico di Eudossio, che già abbiamo incontrato alle prese con Liberio, a consigliare la convocazione di due concili distinti, uno per gli occidentali a Rimini e uno per gli orientali a Seleucia, già indicata come sede del concilio ecumenico. Pensavano infatti che, dividendo i loro avversari, ne avrebbero potuto aver ragione più facilmente, mentre sarebbe stata pericolosa per loro una eventuale intesa fra gli omousiani d'Occidente e gli omeousiani d'Oriente. Comunque, le ragioni per cui si decise di convocare due distinti concili erano formalmente valide: risparmio

---

media morì anche il vescovo locale, Cecropio, uno dei destinatari della lettera di Giorgio di Laodicea, del 358.

<sup>74</sup> Filostorgio (IV 10) parla di un'azione di Patrofilo e di Narcisso presso l'imperatore ai danni di Basilio: in conseguenza di essa Costanzo avrebbe fatto richiamare quanti aveva esiliato per pressione di quello. Si spiega così come mai Sozomeno subito dopo parli di Eudossio insieme con Acacio e gli altri filoariani, e così anche Atanasio (*Synod.* 1), che fa pure il nome di Patrofilo: cfr. n. 72.

di spesa per il *cursus publicus* e minor disagio di viaggio per i vescovi convocati <sup>75</sup>.

Un altro smacco derivò a Basilio dalla decisione di comporre una formula di fede che potesse servire di orientamento per i vescovi che avrebbero partecipato al concilio: infatti fu incaricato di comporla Marco di Aretusa a seguito di una discussione fra alcuni vescovi presenti allora a Sirmio, che fu poco favorevole a Basilio. E' la cosiddetta formula del quarto concilio di Sirmio, detta anche Credo datato perchè recante la data di pubblicazione (22 maggio 359) <sup>76</sup>. Ne trascriviamo la parte di carattere trinitario, omettendo la sezione centrale, di argomento cristologico (incarnazione, morte, resurrezione, secondo avvento di Cristo) che in questa sede meno ci interessa <sup>77</sup>:

Crediamo in un solo e vero Dio, Padre onnipotente, creatore e artefice di tutte le cose. E in un solo Figlio unigenito di Dio, generato senza passione da Dio prima di tutti i secoli e prima di ogni principio e prima di ogni concepibile tempo e ogni comprensibile sostanza, per cui mezzo sono stati fondati i secoli e sono state create tutte le cose: generato, unigenito, solo dal solo Padre, Dio da Dio, simile (*ὁμοιον*) al Padre che lo ha generato secondo le scritture (*κατὰ τὰς γραφάς*), la cui generazione nessuno conosce se non il solo Padre che lo ha generato

Il nome di sostanza (*τῆς οὐσίας*), poichè è stato introdotto troppo semplicisticamente (*ἀπλοῦστερον*) dai padri e porta scandalo perchè non è compreso dal popolo e non lo contengono neppure le scritture, questo termine si è deciso che sia eliminato e che per il futuro non si faccia assolutamente alcuna menzione di sostanza in riferimento a Dio, poichè le scritture divine non menzionano affatto la sostanza riguardo al Padre e al Figlio. Invece affermiamo che il Figlio è simile al Padre in tutto (*ὁμοιον τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατὰ πάντα*), secondo quanto affermano e insegnano le sacre scritture.

Si tratta di una tipica formula di compromesso fra il filoarianesimo della formula sirmiese del 357 e il reciso antiarianesimo della sinodale ancirana del 358, compromesso raggiunto piuttosto omettendo che non enunciando: rispetto alla formula del 357 è molto meno rilevata l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre, anche

<sup>75</sup> Con Sozomeno concorda ATHAN., *Synod.* 1. Invece Socrate (II 37) riporta soltanto come spiegazione dello sdoppiamento del concilio le difficoltà di viaggio.

<sup>76</sup> La data si spiega in ragione della ufficialità del testo. Atanasio vi ironizza in *Synod.* 3: la data è stata posta perchè ognuno potesse sapere il momento in cui si era cominciata a professare la retta fede. Per i nomi dei vescovi presenti in questa occasione cfr. n. 79.

<sup>77</sup> Il testo è riportato da ATHAN., *Synod.* 8; SOCR., *HE* II 37 (= HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 204 sgg.). Non ci è giunto l'originario testo latino. I pochi dati che possediamo su questo concilio derivano da EPIPH., *Panar.* 73, 19-22 (lettera di Basilio di Ancira e Giorgio di Laodicea) e da HIL., *FH* 15 (lettera di Germinio del 367). Generico e non preciso ATHAN., *Synod.* 8.

se l'espressione iniziale, parlando di un solo *vero* Dio, cioè il Padre, si inseriva direttamente nella tradizione ariana e filoariana. Contro gli omeousiani è diretta la proibizione di parlare di sostanza: non si parla più specificamente di proibizione di *homoousios* e *homoiousios*, ma vietando di usare il termine *ousia* in argomento trinitario, in quanto non scritturistico e causa di equivoco nel popolo <sup>78</sup>, implicitamente si vietava l'uso di ambedue quei termini, composti appunto con *ousia*. La formula omeousiana secondo cui il Figlio è simile al Padre secondo la sostanza (essenza) viene sostituita da quella che lo afferma simile in tutto secondo le scritture: apparentemente una formula tanto comprensiva da comprendere anche la somiglianza secondo la sostanza, ma per la sua stessa comprensività troppo generica e perciò tale da essere variamente interpretata secondo le diverse impostazioni trinitarie in contrasto. Derivò da un compromesso fra Basilio che sosteneva la sua dottrina, e gli avversari che limitavano la somiglianza del Figlio col Padre alla volontà e all'attività.

Insomma, la formula cercava di contentare tutti mercè una voluta genericità che imponeva qualche sacrificio sia agli ariani sia agli omeousiani ma permetteva anche grande libertà d'interpretazione: una formula politica (molto più di quella che Eusebio di Nicomedia aveva fatto approvare nel 341), i cui sostenitori — capeggiati da Marco di Aretusa e Acacio di Cesarea — possono per comodità essere definiti Omei dal termine distintivo (*homoios*) della formula stessa. Furono invitati a sottoscrivere la i vescovi presenti a Sirmio che avevano preso parte al piccolo concilio <sup>79</sup>: tutti sottoscrissero; Valente cercò mediante l'aggiunta di un codicillo di definire il Figlio *simile* al Padre, evitando *in tutto*, ma Costanzo lo costrinse ad aggiungere la precisazione. Quanto a Basilio, non gli sfuggì l'equivocità dell'espressione *simile in tutto*: aggiunse perciò alla sua sottoscrizione un chiarimento con cui cercava di definire meglio il concetto di somiglianza, cioè non solo somiglianza di volontà ma secondo l'ipostasi (τὴν ὑπόστασιν), l'esistenza (ὑπαρξίν), l'essere (τὸ εἶναι), in modo da mantenere il concetto di somiglianza secondo l'*ousia* tipico della sua dottrina, pur senza far ricorso al termine incriminato. Ma nonostante queste precisazioni, l'aver associato il suo nome a quello dei vescovi filoariani nocque non

<sup>78</sup> Sono le stesse motivazioni addotte nella formula sirmiese del 357.

<sup>79</sup> Da EPIPH., *Panar.* 73, 22. 26 e da HIL., *FH* 15, 3 risultano presenti a questo concilio: Basilio, Valente, Ursacio, Germinio, Marco di Aretusa, Giorgio di Alessandria, Ipaziano di Eraclea, Pancrazio di Pelusio, con vari preti e diaconi. Con questa lista concordano sostanzialmente SOCR., *HE* II 29 e SOZOM., *HE* IV 6, che per errore trasferiscono questi nomi al concilio di Sirmio del 351.

poco al prestigio di Basilio presso i suoi stessi amici: lo svolgimento del concilio di Seleucia lo avrebbe dimostrato.

Gli omeousiani cercarono di parare subito, prima del prossimo, grande concilio, il colpo vibrato contro di loro con la formula del 22 maggio 359. A nome di Basilio di Ancira e Giorgio di Laodicea fu pubblicata una lunga lettera in cui i capisaldi della dottrina omeousiana furono ribaditi in polemica con la quarta formula sirmiese: viene giustificato l'impiego di *ousia* nella ricerca teologica anche se il termine non è espressamente contenuto nella scrittura, e si polemizza anche con le affermazioni degli omei che combattevano il concetto di somiglianza secondo la sostanza e cercavano di restringere la somiglianza del Figlio rispetto al Padre al solo ambito della volontà, rilevando l'inferiorità dell'uno rispetto all'altro<sup>80</sup>.

Mentre si preparava il concilio fra tanti contrasti, a Roma si veniva a conoscenza della dottrina omeousiana, possiamo pensare in relazione col ritorno in città di Liberio, che a Sirmio era entrato in contatto con Basilio<sup>81</sup>. Il famoso retore e filosofo neoplatonico Mario Vittorino, di recente convertito e che allora attendeva a scrivere in polemica con la dottrina ariana, non mostrò di gradire la nuova impostazione trinitaria. Vedremo oltre i motivi per i quali Vittorino non poteva accettare il concetto stesso di sostanza simile: qui va rilevata la violenza con cui egli si scaglia contro Basilio (*Adv. Ar.* I 28), accusandolo di avere fino a poco prima mantenuto la comunione con coloro che ora attacca e taccia di eresia.

Non abbiamo quasi altri indizi di reazioni allora verificatesi in Occidente alle iniziative degli omeousiani<sup>82</sup>: non ne è traccia neppure in Lucifero di Cagliari che pure, risiedendo in Siria prima e poi in Palestina, dovrebbe avere avuto qualche sentore dei fatti avvenuti nel 358 e nel 359: ma per lui, da buon occidentale, tutti gli orientali antinicensi e antiatanasiani erano ariani, sì che quei fatti egli avrà valutato soltanto come contrasti all'interno del gruppo

<sup>80</sup> Anche questa lettera è riportata per intero da EPIPH., *Panar.* 72, 12-22. Da essa si conoscono le notizie sul concilio sirmiese del 359. Per i concetti in essa contenuti cfr. c. 9, 2.

<sup>81</sup> Cfr. P. HADOT, *Marius Victorinus, Traité théologique sur la Trinité*, SC 68, p. 44 (= *Marius Victorinus, Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, p. 266).

<sup>82</sup> Sulpicio Severo (II 40), che scrive quasi mezzo secolo dopo questi avvenimenti, considera gli omeousiani come aderenti all'eresia ariana. Nelle edizioni a stampa di *De fide* 2 di Gregorio di Elvira, anche in CC LXIX, 225, si legge: *Denique, sublato homousion, ... homoeousion, id est similem factori suo posuerunt*, che testimonierebbe una presa di posizione di Gregorio contro gli omeousiani. Ma le parole *homoeousion id est* non sono riportate in alcun ms. e sono state interpolate nel testo nella ediz. romana del 1590. Gregorio qui ha di mira non gli omeousiani ma gli omei dopo il concilio di Rimini.

ariano. I vari libri da lui composti durante gli anni d'esilio, in cui la riaffermazione della fede di Nicea s'inserisce nel contesto di una serie di violentissime invettive all'indirizzo di Costanzo e degli ariani, sono privi di un qualsiasi tentativo di approfondire i termini teologici e politici della controversia: rivelano grande coraggio ma anche grande angustia intellettuale<sup>83</sup>. Ben altre doti sul piano teologico e storico-politico rivelò Ilario, anche lui esule in Oriente. In Frigia egli entrò in contatto con esponenti del gruppo omeousiano e questo impatto fu decisivo per lui in tutti i sensi: teologicamente gli permise di approfondire di molto la sua fino allora elementare impostazione trinitaria<sup>84</sup>; dal punto di vista storico-politico gli permise di penetrare la realtà della situazione religiosa degli orientali, ben più complessa della semplicistica opinione che ne avevano gli occidentali. Ilario comprese che in definitiva si poteva anche essere antiariani e ortodossi conservando delle riserve circa la validità dell'*homoousion*, e che, vista la situazione sotto questo punto di vista, buona parte dell'episcopato orientale non poteva senz'altro essere considerata ariana. Egli apprezzò soprattutto l'esigenza di chiarificazione e di approfondimento portata avanti dagli omeousiani e, in vista del prossimo concilio che veniva sentito come di valore decisivo, comprese l'importanza di un collegamento fra antiariani d'Oriente e d'Occidente al di là delle loro divergenze dottrinali.

Per favorire questo avvicinamento egli alcuni mesi prima dell'inizio del concilio di Rimini scrisse il *De synodis*, indirizzandolo ai vescovi della Gallia e delle regioni vicine, ma nell'ultima parte rivolgendolo soprattutto ai vescovi d'Oriente. L'opera si ripartisce in due sezioni: nella prima Ilario (cc. 1-65), prendendo lo spunto dalla formula sirmiese del 357, esamina le varie formulazioni di fede pubblicate dagli Orientali dal 341 al 358. Come ariana è respinta soltanto la formula del 357, la *blasphemia sirmiensis*; invece delle altre professioni Ilario dà interpretazione molto benevola, sforzandosi di dimostrarne l'ortodossia anche in relazione ai postulati teologici dominanti in Occidente. Nella seconda parte (cc. 66-92) egli mette a confronto *homoousios* e *homoiousios*, interpretando il concetto di *simile secondo sostanza* come equivalente a *uguale secondo sostanza* e dimostrando acutamente come sia dell'uno come dell'altro si potesse dare interpretazione ortodossa ed eterodossa, sì che in definitiva uno valeva l'altro, se rettamente interpretati:

<sup>83</sup> Sono editi in *PL XIII* e *CSEL XIV* (Hartel).

<sup>84</sup> Il contatto con l'ambiente orientale ebbe influenza decisiva su tutta la formazione culturale di Ilario, che a contatto con lo spiritualismo origeniano abbandonò certi risvolti materialisti di tipo tertulliano presenti nel *Commento a Matteo*, scritto anteriormente all'esilio.

non aveva ragion d'essere una separazione imperniata sulla distinzione fra le due parole.

E' fin troppo facile rilevare arbitri e forzature soprattutto nella prima parte dello scritto, là dove Ilario cerca di allineare l'impostazione trinitaria sottesca dalle varie formule orientali con l'impostazione dominante in Occidente<sup>85</sup>; ma dobbiamo considerare che il *De synodis* fu scritto per favorire l'unione degli antiariani delle due parti dell'impero al di là delle divergenze che li dividevano; perciò è più che spiegabile che Ilario abbia posto l'accento su tutto ciò che poteva avvicinare i due schieramenti, cercando di minimizzare i punti di dissenso. Opera di rara intelligenza e penetrazione, il *De synodis* rivela per la prima volta in un occidentale piena consapevolezza della complessa realtà religiosa d'Oriente: questo primo esempio era destinato a rimanere anche l'unico<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Si veda, p. es., a c. 32 sg. il tentativo di far quadrare l'affermazione dell'unità delle ipostasi divine sul piano dell'armonia, contenuta nella formula antiochena del 341, con l'unità di sostanza professata in Occidente.

<sup>86</sup> Il *De synodis* di Ilario fu soggetto a varie critiche da parte di Lucifero, come risulta da un'appendice molto breve che segue lo scritto e che fu aggiunta dopo lo svolgimento dei concili di Rimini e di Selencia: qui Ilario fa qualche concessione all'interlocutore ammettendo di aver difeso l'*homoiousion* soprattutto per motivi tattici, ma difendendo anche la sua interpretazione *homoiousios* = *homoousios*.





## CAPITOLO IX

### PROSPETTIVE DOTTRINALI

#### Fonti.

*Anomei.* Di numerosi scritti composti da Aezio con rigoroso procedimento dialettico Epifanio (*Panar.* 76, 11) ci ha conservato il *Syntagmation* su Dio ingenerato e generato, sviluppato in 47 brevi tesi, oltre qualche altro frammento. Per la valutazione di questo materiale e qualche altro frammento si veda BARDY, *L'héritage littéraire d'Aëtius*: RHE 1928, p. 809 sgg. Di Eunomio utilizziamo in questo capitolo la prima *Apologia* (PG XXX) che, pur scritta qualche tempo dopo il 360, riflette la problematica proposta dagli anomei intorno al 358/360. Sulla difficoltà di valutare certi spunti antiniceni e antiomeousiani riportati da Ilario e altri scrittori, si veda *infra* c. 9, 1. Cfr. anche n. 4; c. 10, 2; c. 11 n. 69.

*Omeousiani.* Epifanio (*Panar.* 73) ci ha tramandato la sinodale del 358 e la lettera del 359 a nome di Basilio e Giorgio di Laodicea. Qualche notizia sulla perduta lettera su *homooousios* e *homoiouosios* ricaviamo da Ilario (*Synod.* 81) e Atanasio (*Synod.* 45). Per l'omelia di Melezio su *Prov.* 8, 22 (EPIPH., *Panar.* 73, 29-33), che rientra nell'ambito della teologia omeousiana, si veda c. 10, 3. Le poche notizie sugli Omei, a parte il testo del 22 maggio 359, ci sono trasmesse da Epifanio (*Panar.* 73, 21-22); cfr. anche *infra* n. 40 e contesto.

*Omeousiani.* Di Atanasio prendiamo qui in considerazione il *De decretis Nicaenae synodi*, il *De sententia Dionysii*, il *De synodis*, i 3 *Discorsi contro gli Ariani* (= CA), le *Lettere a Serapione* (ma solo per quanto attiene il rapporto Dio/Cristo). Le prime tre opere sono state edite criticamente da OPITZ, *Athanasius Werke* II 1; per il *De decretis* e il *De sententia* si veda anche PG XXV, per il *De synodis* PG XXVI; i *Discorsi* e le *Lettere a Serapione* sono disponibili solo nell'ediz. di PG XXVI. Il *De decretis* e il *De sententia* sono stati composti intorno al 355/56, il *De synodis* verso la fine del 359 con rimaneggiamenti successivi fino al 361, le *Lettere a Serapione* verso il 359/361. Quanto ai *Discorsi contro gli Ariani*, nonostante il tentativo di situarli cronologicamente molto in alto (338/339), è preferibile considerarli composti durante l'esilio 356/362 [cfr. dati essenziali e bibliografia in QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, III, p. 55 sgg.]: in effetto, la problematica trattata in quest'opera e gli avversari presi di mira (ariani, eusebiani) sono gli stessi del *De decretis* e del *De sententia*. Poichè Atanasio ignora qui la polemica sul *simile* e i documenti omeousiani, non si può arretrare la composizione di CA molto dopo il 358. In questa sede solo marginalmente c'interessano il *Contra gentes* e il *De incarnatione verbi* (PG XXV; ediz. Thomson in *OECht*; ediz. Kannengiesser in SC 199 [solo il *De incarnatione*]), che comunque non sono da

situare prima del 325 ma parecchio più tardi, forse durante il primo esilio, 335/337 (Kannengiesser).

Delle molte opere ps. atanasiane giunteci in greco e anche in latino riportiamo più o meno a questo periodo e utilizziamo per un breve ragguaglio soltanto il quarto *Discorso contro gli ariani* (PG XXVI); l'*Expositio fidei* (PG XXV); l'*epistula ad Liberium* (ediz. Tetz in ZKG 1972, p. 152 sgg.); il cosiddetto *Sermo maior de fide*. A proposito di quest'ultima opera, ricordiamo che di essa ci sono giunti copiosi frammenti in greco, editi da Schwartz in SbMn 1924, 6 Abhandl. [e parzialmente da Nordberg, insieme con l'*Expositio fidei* in *Athanasiana* I, Helsinki 1962, p. 49 sgg.; 57 sgg.; l'edizione di PG XXVI è del tutto insufficiente] e una traduzione armena quasi integrale, edita con traduzione inglese e restituendo il titolo originario (*Lettera agli Antiocheni*) da R. P. C. CASEY, *The Armenian Version of the Ps. Athanasian Letter to the Antiochenes*, London-Philadelphia 1947 [nel nostro breve ragguaglio le indicazioni dei cc. si riferiscono a questo testo, mentre le indicazioni dei frag. si riferiscono all'ediz. Schwartz]. Per un cenno sul problema della paternità di questo scritto [e dell'*Expositio fidei*, che è dello stesso autore], si veda *infra* n. 98. Sulla paternità probabilmente marcelliana dell'*epistula ad Liberium* si veda n. 108.

Per il *Contra Arianos* di Febadio di Agen (357/358 ca.) si veda PL XX e l'ediz. Durangues, Agen 1927. Di Potamio di Lisbona prendiamo qui in considerazione l'*epistula ad Athanasium* (PL VIII) e soprattutto l'*epistula de substantia* (ediz. Vega, El Escorial 1934 = PLS I). Quanto alla dibattuta cronologia di questi scritti, noi li collochiamo poco dopo il 359: cfr. *infra* n. 115. Il *De fide* di Gregorio di Elvira fu composto verso il 360; qualche anno dopo l'autore ne fece una seconda redazione: per vie diverse ci sono giunte ambedue le redazioni, ma esse sono editate in maniera del tutto insufficiente in CC LXIX (Bulhart).

Le opere di Mario Vittorino ci sono giunte sotto forma di una specie di *dossier* epistolare comprendente: 1) lettera dell'ariano Candido a Mario Vittorino; 2) lettera di Mario Vittorino a Candido (= *Cand.*); 3) seconda lettera di Candido, contenente la traduzione latina della lettera di Ario a Eusebio di Nicomedia e della lettera di Eusebio di Nicomedia a Paolino di Tiro; 4) risposta di Mario Vittorino comprendente un complesso di trattati antiariani che solo convenzionalmente sono stati ripartiti in quattro libri *Adversus Arium* (= AA), corredati da un breve scritto di appendice, *De homoousio recipiendo* (= *Homous.*), e da tre inni di contenuto trinitario. Questi scritti, già pubblicati in PL VIII, sono stati editi da Henry e corredati di traduzione francese, introduzione, e un fondamentale commento da Hadot (SC 68.69) [l'edizione critica è stata recentemente ripubblicata in CSEL LXXXIII]. L'ariano Candido autore delle due lettere va considerato soltanto come finzione letteraria introdotta da Mario Vittorino stesso, cui perciò sono da riportare integralmente gli scritti sopra elencati: M. SIMONETTI, *Nota sull'ariano Candido*: Orpheus 1963, p. 151 sgg.; P. NAUTIN, *Candidus l'Arien*, in *Mélanges H. de Lubac*, Paris 1964, I, p. 309 sgg.; P. HADOT, *Marius Victorinus, Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971 [A. ZIEGENAUS, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München 1972 continua a credere acriticamente all'esistenza di questo fantomatico Candido]. La cronologia degli scritti di Mario Vittorino va situata fra il 357 e il 362/363: si vedano le opere di Hadot sopra citate.

Di Ilario prendiamo qui in considerazione il *De synodis* e i dodici libri *De trinitate* (PL X). La composizione del *De synodis* va collocata — come abbiamo visto sopra — qualche mese prima del concilio di Rimini, perciò nella prima metà del 359; il *De trinitate* è stato iniziato e portato a termine da Ilario durante l'esilio (356/360) [l'accentuata sensibilità antisabelliana evidente sin dai primi libri impedisce di considerare composti prima dell'esilio il secondo e il terzo libro, che pur costituiscono opera originariamente a se stante. La conoscenza dell'insorgere della questione sullo Spirito santo, che Ilario rivela negli ultimi tre capp. del I. XII, dimostra che l'opera è stata terminata in Oriente, dato che solo lì Ilario ha potuto aver immediata notizia della nuova controversia].

Abbiamo già accennato che intorno al 355 la dimensione dottrinale della controversia ariana fu sottoposta ad un profondo riesame da teologi di vario orientamento, dopo che nel decennio precedente era stata quasi del tutto trascurata. I diversi risultati cui si giunse dalle diverse parti furono alla base del convulso susseguirsi di azioni e reazioni che caratterizzò gli anni dal 357 alla metà del 359, e avrebbero determinato nei concili di Rimini e di Seleucia lo scontro frontale fra i sostenitori dei diversi orientamenti. Per tale motivo, prima di trattare di questi concili, è opportuno indugiare un momento per illustrare i caratteri fondamentali ed i risultati principali di questo grande fervore in ambito dottrinale.

### 1. Anomei.

Quando abbiamo cominciato a parlare degli anomei, li abbiamo definiti ariani radicali: essi infatti rifiutavano anche l'Ario ultima maniera, quello della professione di fede indirizzata a Costantino, che — secondo loro — con questo atto implicitamente aveva accettato la dottrina che faceva derivare il Figlio dalla sostanza del Padre, e risalivano alle posizioni più radicali dell'eresiarca<sup>1</sup>. Ma accanto ad essi, ben individuabili quanto a dottrina in Aezio ed Eunomio, c'era una frangia non facilmente determinabile di ariani più moderati, la cui moderazione poteva rappresentare non soltanto un atteggiamento esterno di comodo celante convinzioni di tipo più estremista, ma a volte anche reale convinzione: soprattutto a livello di responsabilità episcopale, questo atteggiamento veniva praticamente a confluire con quello di quanti si erano raggruppati intorno alla professione di fede del 22 maggio 359 e che abbiamo definito

<sup>1</sup> RUF., HE I 25; SOZOM., HE IV 12. Rufino considera veri e propri ariani gli omei e come terza suddivisione degli ariani indica gli omeousiani, che chiama Macedoniani (cfr. c. 11, 1). Filostorgio, in quanto seguace di Aezio ed Eunomio, critica Ario (X 2); anche lui parla di divisioni fra gli ariani (X 3).

per comodità omei<sup>2</sup>. Ma se a livello episcopale c'era evidente esitazione a caratterizzarsi in senso decisamente ariano, a livello inferiore e al di fuori dei limiti imposti da circostanze ufficiali la propaganda ariana era più libera, anche se la scarsità di documentazione c'impedisce di determinare se fosse omogenea nel senso indicato e propugnato da Aezio ed Eunomio ovvero presentasse anche sfumature meno risentite. Il collegamento diretto di questi nuovi ariani con il loro eponimo può essere ravvisato in un rinnovato impiego della professione di fede che Ario aveva indirizzato ad Alessandro<sup>3</sup>. Premesso questo chiarimento sulla difficoltà di determinare le varie sfumature della predicazione ariana, esaminiamo più dettagliatamente il testo fondamentale di impostazione anomea in nostro possesso, l'*Apologia* di Eunomio, integrandolo con dati ricavati da Aezio<sup>4</sup>.

Eunomio, che scrive in un momento in cui gli ariani sono ridotti alla difensiva e al fine di confutare le accuse che gli erano state mosse, ritiene opportuno premettere una professione di fede limitata ai soli dati tradizionalmente accettati da tutti, lasciando da parte i punti in discussione:

Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, dal quale sono tutte le cose. E in un solo unigenito Figlio di Dio, Dio logos, signore nostro Gesù Cristo, per mezzo del quale sono tutte le cose. E in un solo Spirito santo paraclito, nel quale tutta la grazia è distribuita secondo misura e secondo che conviene ad ognuno dei santi (*Apol.* 5).

Siamo in una genericità ancora maggiore della formula del 22 maggio 359, tale da permettere qualunque interpretazione e puntualizzazione: il riferimento ad I *Cor.* 8,6 (*dal quale... per mezzo del quale*) doveva servire soltanto a rilevare la differenza fra il Padre e il Figlio<sup>5</sup>. Tutto il testo che segue vuole appunto essere una interpretazione di questa professione di fede in senso decisamente ariano, esposta secondo i tre articoli del simbolo, prima sul Padre, poi sul Figlio, infine sullo Spirito santo. Caratteristica sa-

<sup>2</sup> Già abbiamo rilevato (c. 8 n. 47) che la formula del 357 poteva in definitiva mascherare posizioni più radicali in senso ariano vero e proprio.

<sup>3</sup> Ilario la riporta in *Trin.* IV 12; VI 5. Eunomio la riecheggia in *Apol.* 21. Mario Vittorino si occupa di più radicali documenti (lettere di Ario ad Eusebio di Nicomedia e di Eusebio a Paolino di Tiro: *CAND.*, ep. 2): ma non abbiamo notizia che al tempo suo gli ariani facessero uso ancora di essi.

<sup>4</sup> Il testo di Eunomio è di qualche anno posteriore al 360 ma di fatto rispecchia la propaganda anomea degli anni intorno al 360. Per qualche elemento su Eudossio e i suoi partigiani cfr. c. 10,2; per elementi riportati da Potamio e Gregorio di Elvira, cfr. c. 8 n. 44. Per il richiamo di Eunomio alla tradizione, cfr. il mio *La tradizione nella controversia ariana*, p. 38.

<sup>5</sup> *Apol.* 25 (cfr. anche c. 10 n. 58). In *Apol.* 6 sono attaccati Sabellio e Marcello.

liente dell'esposizione di Eunomio, come anche di Aezio, è il continuo impiego di procedimenti dialettici, con analisi verbali e artificiose che si concretizzano soprattutto in sillogismi ipotetici e dilemmi<sup>6</sup>.

Nel definire Dio Eunomio riprende concetti già tradizionali: Dio è uno solo, indivisibile; egli è l'essere, che non è stato fatto nè da se stesso nè da altri (μήτε παρ' ἑαυτοῦ μήτε παρ' ἑτέρου γενόμενος): in tal senso egli è ingenerato (ἀγέννητος), essenza ingenerata (οὐσία ἀγέννητος), ove questa definizione non deve essere intesa secondo privazione (κατὰ στέρησιν): *Apol.* 7-8<sup>7</sup>. Nulla di più ovvio, a prima vista, di queste definizioni: ma, sviluppando un'impostazione che era già stata degli ariani della prima ora, Eunomio sulle tracce di Aezio insiste in maniera decisiva sulla definizione di ingenerato, fino a farne, a differenza di altre definizioni, il carattere qualificante della natura divina stessa<sup>8</sup>, e di qui deduce le conseguenze in rapporto al Figlio: se il Padre è per definizione ingenerato, non può ammettere in sè generazione nè può rendere altri, da sè generato, partecipe della sua natura (φύσεως), che è ingenerata (*Apol.* 9.28) e che non può ammettere nè scissione nè confronto con altra natura. Questo motivo è riccamente sviluppato da Aezio con una serie di variazioni sul tema: Dio, superiore ad ogni αἰτία, è superiore anche alla generazione, e se ingenerato indica la sua natura, una stessa sostanza divina non può essere contemporaneamente generata e ingenerata<sup>9</sup>. Contro quanti affermavano la coeternità del Figlio col Padre Eunomio fa osservare che nella natura divina non ci può essere un prima e un poi, perchè essa è causa di tutto e perciò è al di fuori del tempo (*Apol.* 10)<sup>10</sup>. Specificamente contro gli omeousiani è diretta l'osservazione che l'essenza divina, priva di ogni composizione, non può essere messa in relazione con altra

<sup>6</sup> In proposito cfr. J. DE GHELLINCK, *Quelques appréciations de la dialectique d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV<sup>e</sup> siècle*: RHE 1930, p. 5 sgg.; E. VANDENBUSSCHE, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius « le technologue »*: RHE 1944-45, p. 47 sgg. Sulla filosofia di Eunomio a fondo aristotelico si veda MÜHLENBERG, *Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern Contra Eunomium*: in *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse*, Leiden 1971, p. 230 sgg.

<sup>7</sup> AET. in *Panar.* 76, 11, 21-23. Cfr. appresso analogo ragionamento in Mario Vittorino.

<sup>8</sup> AET. in *Panar.* 73, 11, 14. 36. 37. 46. 47. Eunomio insiste molto sul valore dei nomi come significativi della essenza delle entità da loro designate, per cui a nomi diversi debbono corrispondere essenze diverse (= Aezio *apud* BAS., *Spir.* 2, 4): cc. 8. 14. 18. Noteremo la stessa insistenza, ma per fini opposti, negli omeousiani e in Ilario.

<sup>9</sup> Cfr. *Panar.* 76, 11, 1. 2. 5. 11. 12. 19. Sui πάθη e mutamento cui andrebbe soggetta la essenza divina ingenerata, se generasse, cfr. 73, 11, 16. 25. 26. 41.

<sup>10</sup> E' il solito ragionamento che non tien conto della distinzione fra *archè* ontologica e cronologica di Cristo.

essenza sulla base della somiglianza ma soltanto della uguaglianza<sup>11</sup>; e d'altra parte, il Figlio, in quanto non ingenerato, non può essere uguale ma inferiore al Padre: perciò parlare di somiglianza fra i due quanto alla essenza significa soltanto indicare che la loro natura è comune (κοινοποιουμένης πρὸς ἕτερον δι' ὁμοιότητα τῆς φύσεως): *Apol.* 11. 22.

Sviluppando il concetto di Dio come ingenerato Eunomio ha implicitamente proposto la sua interpretazione del rapporto Padre/Figlio: la differenza dei nomi generato/ingenerato indica la differenza di essenza (τὴν τῆς οὐσίας παραλλαγὴν): *Apol.* 12. Questa fondamentale affermazione, che ricalca quella di Ario, viene lungamente sviluppata nelle sue implicazioni col concetto di generazione, e sempre facendo perno sul fatto che l'essere generato (γέννημα) è indicativo della stessa essenza (οὐσία) e ipostasi (ὑπόστασις) dell'Unigenito. Afferma perciò Eunomio che

questa sostanza è stata generata, in quanto non esisteva prima della sua costituzione (συστάσεως), ed esiste in quanto è stata generata prima di tutte le cose per deliberazione (γνώμη) di Dio Padre (*Apol.* 12).

Tutto il ragionamento successivo discende da questa premessa e tende a presentare come contraddizione in termini l'affermazione ortodossa che considerava il Figlio generato ma esistente *ab aeterno*. Pur facendo sfoggio di abile dialettica, qui Eunomio non fa altro che ripresentare le obiezioni che già erano state di Ario contro Alessandro; anzi, per far risaltare meglio quella intima contraddizione, Eunomio presenta in modo non esatto la posizione degli avversari, nel senso che secondo loro il Figlio è stato generato mentre già esisteva (ὄντα γεγενῆσθαι τὸν υἱόν), per cui, se esisteva prima di essere stato generato, era egli stesso ingenerato, come il Padre (εἰ γὰρ πρὸ τῆς γεννήσεως ἦν, ἀγέννητος ἦν): *Apol.* 13. Questa affermazione non soltanto corre il rischio di predicare caratteri intrinsecamente contraddittori della medesima essenza divina, cioè che insieme è ingenerata e generata, ma spinge a presentare in tale sostanza un processo di generazione per accrescimento o trasmutazione (αὐξητικὴν ἢ μεταβλητικὴν γένησιν), incompatibile con la definizione stessa di Dio, essere assoluto e perciò non soggetto a cambiamento ed alterazione, che sono caratteri della generazione

<sup>11</sup> Eunomio si rifà alla distinzione fra qualità accidentale (secondo la quale si può parlare di somiglianza) e qualità sostanziale (secondo cui si può parlare solo di uguaglianza), corrente nelle scuole filosofiche dell'epoca: cfr. P. HADOT, *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité*, Paris 1960 (SC 68-69), p. 765 sgg. Aezio (73, 11, 4) nega la somiglianza fra ingenerato e generato.

animale: *Apol.* 14.16. Conclude perciò Eunomio: se l'essenza di Dio non ammette generazione in quanto ingenerata, nè ammette divisione e separazione in quanto incorruttibile, la generazione del Figlio può essere intesa solo nel senso che egli è stato generato mentre prima non esisteva, il che equivale a dire che il Figlio non può aver tratto origine dalla essenza paterna, che esiste *ab aeterno*: *Apol.* 15. Puntualizzata la differenza essenziale fra il Figlio e il Padre, Eunomio fissa subito la differenza non meno essenziale fra il Figlio e le creature: il Figlio non è creato dal nulla<sup>12</sup>, ma per volere di colui che lo ha fatto (τοῦ ποιήσαντος), di tanto superiore a tutte le altre cose, di quanto il creatore (τὸν ποιητήν) è superiore alle sue creature (τῶν ἰδίων ποιημάτων). Sulla base di *Io.* 1, 3, Eunomio chiarisce che il Figlio è il solo generato e creato (γεννηθεὶς καὶ κτισθεὶς) dalla sola potenza dell'ingenerato, per essere ministro (ὑπουργός) rispetto a tutta la creazione del Padre, che egli porta a compimento per volere di quello: in tal senso egli è il Dio unigenito<sup>13</sup> di tutte le cose create dopo di lui e per suo mezzo: *Apol.* 15. E' in sostanza lo stesso ragionamento degli ariani della prima ora, che intendevano la generazione del Figlio dal Padre nel senso che il Figlio era stato, lui solo, creato direttamente dalla volontà del Padre.

Eunomio, consapevole dello scandalo che provocava la definizione del Figlio come creatura, chiarisce che gli uomini per convenzione adoperano nomi uguali in relazione ad entità diverse: Dio è padre e spirito in maniera diversa di come lo sono gli altri padri e gli altri spiriti. Analogamente il Figlio è *ποίημα* e *γέννημα* diverso dagli altri, in quanto creato e generato direttamente da Dio, mentre tutto il resto è stato fatto da lui per volere del Padre: perciò non c'è nessun motivo per non definire il Figlio creatura (*κτίσμα*). (*Apol.* 17.18). Dopo aver tanto insistito sui nomi di generato e ingenerato come significativi di essenze diverse (*Apol.* 19), Eunomio deve risolvere la difficoltà che gli è proposta dalla serie di appellativi comuni al Padre e al Figlio: luce vita potenza. Egli risolve la difficoltà e approfondisce la sua interpretazione del rapporto Padre/Figlio, rile-

<sup>12</sup> Sull'origine della essenza (*ousia*) del Figlio dalla volontà del Padre cfr. anche c. 28. L'argomento di c. 15 che il Figlio, in quanto *ousia*, non può derivare dal non essere (οὐκ οὐσία τὸ μὴ εἶναι) sembra rifarsi alla distinzione di vari tipi di non essere, proposta dalla scuola platonica, secondo la quale l'assoluto non essere (ἄνωγος μὴ εἶναι) non esisteva se non come finzione dello spirito (HADOI, *op. cit.*, p. 712 sg.): in tal senso la volontà di Dio è assunta come principio dell'essere del Figlio (ma anche di tutte le creature).

<sup>13</sup> Si veda anche c. 25 con la distinzione fra il Padre ἐξ οὗ οὓς derivano tutte le cose, e il Figlio δι' οὗ tali cose derivano (I Cor. 8,6), e a c. 21 la definizione Dio unigenito. Eunomio rifugge dal definire il Figlio Dio *tout court*, al contrario di Ario. Cfr. anche *infra* c. 10 n. 58.

vando che ogni cosa che si predica indifferentemente di ambedue va interpretata tenendo presente che in riferimento al Padre essa è detta in funzione dell'ingenerato, mentre in riferimento al Figlio è detta in funzione del generato (*Apol.* 19.26). Sia indagando l'essenza (ingenerato/generato) sia l'operazione divina, c'è diversità fra il Padre e il Figlio e superiorità del primo sul secondo: *Apol.* 20. Nessuno si scandalizzi — osserva Eunomio — se definiamo solo il Padre buono sapiente vero Dio, ecc.<sup>14</sup>: noi non neghiamo che anche il Figlio sia buono sapiente, ecc., ma soltanto vogliamo significare che egli ha tutte le perfezioni in grado minore del Padre, in quanto il Padre, ingenerato, le ha da sè, mentre il Figlio le ha ricevute dal Padre, solo vero Dio in quanto principio e causa (*αἰτίαν τε καὶ ἀρχήν*) di tutte le cose: *Apol.* 21.22. Perciò, fissata la radicale differenza fra essenza ed operazione (*Apol.* 23), Eunomio può concludere, in riferimento alla problematica proposta dagli omeousiani, che il Figlio, in quanto generato, non può avere somiglianza col Padre rispetto alla essenza, ma soltanto all'operazione, alla volontà. *Col.* 1, 15, in cui Cristo è detto nello stesso contesto immagine di Dio e creatore di tutte le cose, si presta bene a suffragare il ragionamento dell'anomeo, che considera appunto Cristo immagine di Dio in quanto creatore, cioè in quanto somigliante al Padre nell'operazione: *Apol.* 23.24<sup>15</sup>.

Eunomio scrisse l'*Apologia* in tempo in cui la questione dello Spirito santo stava diventando di primaria importanza, perciò ne discute a fondo nella sua opera. Noi però, per omogeneità di trattazione, rimandiamo più diffusa notizia sull'argomento al c. 15 e qui ci limitiamo a un cenno sommario. La posizione di Eunomio e degli anomei sull'argomento non poteva patire incertezze: se il Figlio si poteva definire creatura non come le altre creature, lo Spirito santo non è altro che creatura, la prima delle creature create dal Figlio: *Io.* 1,3; *Col.* 1,16; *I Cor.* 8,6 (ove si dice che *tutto* è stato creato per mezzo di Cristo) sono interpretati da Eunomio nel senso più estensivo, comprendendo perciò in *tutto* anche lo Spirito santo, terzo ad esser nominato nella professione di fede e perciò terzo per natura (*φύσις*) come per ordine (*τάξις*): *Apol.* 25<sup>16</sup>. Come il Figlio è ministro del Padre nella creazione e nel governo del mondo, così lo Spirito santo è ministro (*ὑπηρέτης*) del Figlio

<sup>14</sup> Ripresa letterale dell'inizio della Professione di fede di Ario ad Alessandro.

<sup>15</sup> Nell'*Apologia* Eunomio non definisce mai apertamente il Figlio dissimile (*anomoios*) rispetto al Padre, anche se il suo ragionamento lo dichiara tale quanto alla essenza.

<sup>16</sup> In riferimento a *Io.* 4,24 Eunomio osserva che non può essere messo sullo stesso piano ciò che è adorato (= Dio) e ciò in cui Dio è adorato (= lo spirito).



nella santificazione e nella confermazione dei fedeli: *Apol.* 26.27<sup>17</sup>. La concezione anomea di una Trinità composta da tre ipostasi diverse fra loro per natura e grado, subordinate l'una all'altra e di cui la terza partecipa in tutto del mondo della creazione, è sintetizzata da Eunomio alla fine del suo scritto:

Un solo Dio non generato, non creato, non fatto. E un solo signore Gesù Cristo il Figlio di Dio, genitura dell'ingenerato, ma non come una delle geniture; creatura dell'increato, ma non come delle creature; fattura del non fatto, ma non come una delle fatture, secondo quanto è detto dalla sacra scrittura: *Il signore mi ha creato*, ecc. (*Prov.* 8,22-25). E un solo Spirito santo, prima e più grande di tutte le cose fatte dal Figlio, per comando del Padre, creato dall'attività e dalla potenza del Figlio (*Apol.* 28).

Il riferimento a *Prov.* 8,22-25, fatto nello spirito dell'interpretazione di Ario per fondare l'equivalenza generare = creare, richiama il discorso scritturistico di Eunomio, tutto svolto nello spirito dell'eresiarca<sup>18</sup>. Di passi contenenti il verbo *fare* in riferimento al Figlio è addotto, oltre *Prov.* 8,22, anche *Act.* 2,36 (*Apol.* 26). Come nella formula del 357, è addotto il passo paolino della *subiectio* (*I Cor.* 15,28), ma in riferimento anche allo Spirito santo: questo insieme con tutte le cose è sottomesso al Figlio e il Figlio al Padre: *Apol.* 27<sup>19</sup>. Ricordiamo ancora *Io.* 20,17, ove Cristo stesso definisce il Padre suo Dio<sup>20</sup>; e nell'affermazione che solo il Padre è vero Dio, sapiente potente ecc., l'implicito riferimento, come in Ario, a *Io.* 17,3<sup>21</sup>, *Rom.* 16,27; *Mt.* 19,17; *I Tim.* 6,15.16: *Apol.* 21. Come nella formula sirmiese del 357, anche Eunomio si serve di *Io.* 14,28 (*Apol.* 11) per dimostrare che il Padre è maggiore del Figlio, mentre il passo era stato trascurato dagli ariani della prima ora<sup>22</sup>.

## 2. Omeousiani e Omei.

Nel loro intento di approfondimento e chiarificazione dei dati della questione trinitaria gli omeousiani avvertirono i rischi provo-

<sup>17</sup> Lo Spirito santo non è mai definito Dio. Dal complesso dell'argomentazione si ricava che per gli anomei lo Spirito santo non poteva essere considerato Dio in quanto non è creatore, come invece è il Figlio.

<sup>18</sup> Vi è dedicato direttamente poco spazio, ma le allusioni sono svariate: si veda c. 26.

<sup>19</sup> Eunomio (c. 26) ricava — come si è detto — la creazione dello Spirito santo per mezzo del Figlio dall'interpretazione estensiva di *Io.* 1,3 e *I Cor.* 8,6 (tutto è stato creato per mezzo del Logos), con argomentazione sempre ricorrente durante le polemiche sullo Spirito santo. Cfr. *infra* c. 11 n. 30.

<sup>20</sup> Il passo ricorre nella formula sirmiese del 357. Si veda anche HIL., *Trin.* XI 8, ove è riportato anche il passo paolino sulla *subiectio*.

<sup>21</sup> Cfr. HIL., *Trin.* IV 8; EPIPH., *Panar.* 76,4.

<sup>22</sup> Cfr. cc. 3,1; 8 n. 43.

cati dall'uso di una terminologia ancora incerta e fluttuante e cercarono di determinare con esattezza il significato delle parole *ousia* e *hypostasis*<sup>23</sup>.

Basilio e Giorgio chiariscono che con ipostasi gli orientali indicavano le proprietà sussistenti delle persone divine (τὰς ιδιότητας τῶν προσώπων ὑφυστώτας καὶ ὑπαρχούσας)<sup>24</sup>. Esiste fra esse unità di divinità e di potere, per cui costituiscono un solo principio (μὴν θεότητα καὶ μὴν βασιλείαν καὶ μὴν ἀρχήν): ma non si identificano una con l'altra, pur non costituendo tre principi. Nell'ambito di tale unità, l'ipostasi del Padre è caratterizzata dall'essere egli non causato (ἐν τῇ πατρικῇ ἀθθεντία), l'ipostasi del Figlio dall'essere generato dal Padre, l'ipostasi dello Spirito santo dal sussistere dal Padre per mezzo del Figlio (ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφυσώτα). Le tre ipostasi agiscono unitariamente nella rivelazione: il Paraclete, spirito di verità, ci insegna la verità, cioè Cristo; questi, in quanto verità, ci rivela il vero Dio, cioè il Padre (τὸν ἀληθινὸν θεόν, τὸν ἑαυτοῦ πατέρα). La formula battesimale (Mt. 28, 19) suggella questa unità (Panar. 73, 16).

Quanto a *ousia*, nel contesto della polemica provocata dalla formula del 22 maggio 359, Basilio e Giorgio concedono agli avversari che *ousia* non si trova nelle scritture, ma dimostrano che il suo concetto è ricavabile da espressioni scritturistiche: per il Padre da Ex. 3, 14, dove egli è definito ὁ ὢν, in quanto non derivato da altri e causa dell'essere per tutti gli esseri; per il Figlio il concetto di *ousia* si può ricavare dall'era di Io. 1, 1. Ma proprio di qui Paolo di Samosata e Marcello avevano preso lo spunto per definire il Cristo preesistente solo come logos, sì da negargli ogni sussistenza, assimilandolo alla parola che viene pronunciata dalla bocca dell'uomo. Proprio per combattere Paolo, i padri che lo avevano condannato ad Antiochia avevano voluto dimostrare la sussistenza del Figlio (ὅτι ὁ υἱὸς ὑπόστασιν ἔχει καὶ ὑπάρχων ἐστὶ καὶ ὢν ἐστίν) e per questo avevano fatto uso del termine *ousia*, distinguendo il Logos divino dalla parola insussistente (ρῆμα ἀνύπαρκτον)<sup>25</sup>. Risulta

<sup>23</sup> Il chiarimento è nella lettera del 359 a firma di Basilio di Ancira e Giorgio di Laodicea. Va qui sottolineato che gli omeousiani cercarono anche di documentarsi in senso storico e fecero ricorso al concilio antiocheno che nel 268 aveva condannato Paolo di Samosata. I documenti omeousiani sono analiticamente descritti da GUMMERUS, *op. cit.*, p. 121 sgg. La teologia omeousiana, tranne qualche spunto derivato da Atanasio (cfr. n. 76), ha tratto ispirazione soprattutto dai teologi del partito eusebiano meno esposti in senso ariano, Eusebio di Emesa e Cirillo di Gerusalemme.

<sup>24</sup> Si rilevi l'uso di *proposon* (coincidente all'incirca con *hypostasis*) non usuale in questo tempo.

<sup>25</sup> A tal proposito (73, 12) viene osservato che il Figlio, fra i vari appellativi (pane vita resurrezione) è denominato dalla scrittura anche logos in quanto

così chiaro che in quanto Logos il Figlio non è solo un atto di parola del Padre (ἐνέργεια λεκτικὴ), ma una essenza sussistente (υἱὸς ὧν οὐσία ἐστίν). La reciprocità intercorrente fra i termini di Padre e di Figlio impone che, se il Padre è *ousia*, lo sia anche il Figlio (εἰ γὰρ ὁ πατὴρ ὧν, καὶ υἱὸς ὧν): pertanto egli è parola sussistente e tale ipostasi i padri chiamarono *ousia* (*Panar.* 73, 12).

La rigida identificazione fra *ousia* e *hypostasis* impediva agli omeousiani di accettare l'*homoousion*. Essi infatti, oltre a rilevarne l'origine non scritturistica, ne davano due interpretazioni ambedue inaccettabili: 1) il Padre e il Figlio partecipano ambedue di un'unica *ousia* anteriore che si scinde in due parti: 2) il Padre e il Figlio, partecipando di un'unica *ousia*, sòn privi di sussistenza specifica e si confondono l'uno con l'altro, alla maniera dei monarchiani (Hil., *Synod.* 81). Ma il ripudio dell'*homoousion* non impediva agli omeousiani di considerare il Figlio come Figlio vero e reale del Padre: alla dottrina ariana che identificava *gennema* e *poiema*, Basilio oppone la fede della chiesa che ha sempre distinto in Dio l'attività creatrice in rapporto al mondo creato da quella per cui realmente ha generato l'unico Figlio e per cui egli è vero Padre, da cui han tratto nome i padri sulla terra (*Eph.* 3, 15). Riferendosi ai passi di cui gli ariani si facevano forti per dimostrare che la scrittura usa i termini di *generare* e *figlio* anche in rapporto agli uomini e le cose create<sup>26</sup>, Basilio distingue accuratamente l'uso proprio (κυρίως) è quello figurato (καταχρηστικῶς) di questi termini, la differenza fra l'unico Figlio vero e proprio e i figli di adozione (*Panar.* 73, 5). Egli combatte soprattutto l'insidiosa definizione ariana di Cristo creatura ma non come una delle creature: la tenaglia con la quale il fabbro lavora il ferro incandescente, è strumento per mezzo del quale quello esercita la sua arte, e nondimeno è anch'essa un manufatto alla pari degli altri fabbricati dal fabbro (*Panar.* 73, 4); e polemizza contro l'abuso che Aezio e i suoi facevano di ingenerato e generato in luogo di Padre e di Figlio, termini non scritturistici<sup>27</sup> e non perfettamente conguagliabili con quelli di

---

interprete della volontà del Padre. L'argomento è polemico contro Marcello che aveva affermato che logos era vero e proprio nome della parola divina, piuttosto che figlio.

<sup>26</sup> Vengono addotti *Is.* 1, 2; *Mal.* 2, 10; *Io.* 1, 12; *Iob.* 38, 28. Gummerus (p. 72) ha rilevato che le prime tre citazioni ricorrono anche in ATHAN., CA 2, 59: data la rarità del passo di Malachia, il riscontro non può essere stato casuale, e sono stati gli omeousiani ad attingere ad Atanasio (vedremo altri casi di tale dipendenza), dato che Atanasio dimostra conoscenza degli omeousiani solo nel *De synodis*, mentre li ignora nelle opere anteriori.

<sup>27</sup> Gli omeousiani rilevano che il battesimo viene amministrato nel nome del Padre e del Figlio e non dell'ingenerato e del generato (73.3.20 = ATHAN., *Decr.* 31; CA 1, 34). Si veda anche n. 59.

padre e di figlio. Infatti ingenerato significa soltanto essere non generato, non causato, mentre il concetto di Padre implica che egli ha generato il Figlio, esprimendo il rapporto specialissimo che lega i due fin dall'eternità (*ἀιδίως*): infatti i termini di padre e figlio indicano una reciprocità che non è fra ingenerato e generato, in quanto l'ingenerato non richiama necessariamente il generato, mentre un padre è tale soltanto se ha generato un figlio: i due termini si implicano vicendevolmente in una mutua relazione che non può essere divisa: *Panar.* 73, 14. 19. 20.

Dalla reciprocità Padre/Figlio gli omeousiani alla maniera degli alessandrini deducono l'eternità del rapporto e quindi la coeternità del Figlio rispetto al Padre: nella sinodale del 358 si nega che il Padre possa essere temporalmente (*χρόνῳ*) anteriore al Figlio; nella successiva lettera del 359 il concetto viene precisato mediante l'affermazione che il Figlio è sempre (*ἀεί*) Figlio *διὰ τὸ ἄχρονον καὶ ἀκατάληπτον τῆς ὑποστάσεως* e che egli esiste *ἀιδίως*, in grazia della reciprocità che lo lega al Padre: *Panar.* 73, 11. 14. 19. Posto il significato vero e reale dei nomi Padre e Figlio e perciò il concetto di generazione reale, ancorchè ineffabile (*Panar.* 73, 6. 15. 18. 20)<sup>28</sup>, Basilio si preoccupa di contrastare l'argomentazione ariana che eliminava dall'idea di Dio la possibilità della generazione, presentandola sull'analogia della generazione corporea: non Dio è chiamato Padre ad imitazione degli uomini, ma questi sono chiamati padri ad imitazione del Padre divino (*Panar.* 73, 5). Instancabilmente Basilio avverte che la generazione divina deve essere intesa come avvenuta senza passione nè divisione nè alterazione della sostanza divina (*Panar.* 73, 3. 4. 15. 17-18). Per chiarire il concetto egli si serve dei tradizionali appellativi del Figlio: in quanto sapienza egli ha tratto origine da Dio sapiente, ma questo processo non provoca passione in Dio, perchè in lui, essere assolutamente semplice, il fatto d'esser sapiente non implica composizione e perciò possibilità di alterazione, pur configurandosi la sapienza non come mera facoltà divina ma come sapienza sussistente. Lo stesso ragionamento è esteso agli appellativi di immagine e logos: *Panar.* 73, 6-8. Con procedimento originale Basilio cerca di dare un'idea delle caratteristiche della generazione divina integrando il concetto umano di generazione con quello di creazione sulla base proprio di *Prov.* 8, 22-25, il passo chiave della dottrina ariana, e più in generale dei passi scritturistici in cui si parla del Figlio come creatura (*Col.* 1, 15

<sup>28</sup> Il ragionamento omeousiano fa leva sull'importanza dei nomi come *significantia rerum*, ma in senso opposto agli anomei, perchè pertinente ai nomi, di origine scritturistica, Padre/Figlio, e non ingenerato/generato (cfr. anche 73, 3. 4. 5). Sull'impenetrabilità del mistero divino cfr. soprattutto 73, 6.

in primo luogo). Non a caso — argomenta Basilio — la scrittura profila il rapporto fra il Padre e il Figlio non solo come generazione ma anche come creazione: infatti i due concetti, integrandosi a vicenda, possono dare una sia pur inadeguata idea della generazione divina, relativa ad esseri incorporei. Se infatti dal concetto di creazione eliminiamo la caratteristica che la creatura esiste al di fuori del creatore e che è fatta di materia, ricaviamo, per il creatore, l'assenza di passione (*ἀπαθής*), per la creatura la stabilità (*παγία*), la perfezione (*τελεία*), la perfetta aderenza all'idea del creatore. Parallelamente, eliminiamo dal concetto di generazione il fatto che il padre genera *κατὰ τὸ πάθος καὶ ἀποροήν* e che il figlio è concepito *σπερματικῶς* e sottoposto all'alterazione della crescita e del deperimento: eliminate tutte le note distintive della generazione corporea, ricaviamo dal concetto di generazione che il Figlio è simile al Padre per sostanza, essenza (*ὁμοιος κατ' οὐσίαν*). In sintesi, ecco i caratteri della generazione divina quali risultano dall'argomentare di Basilio: assenza di passione e alterazione, stabilità, perfezione, rispondenza totale del generato agl'intendimenti del generante, somiglianza quanto alla sostanza (*Panar.* 73, 3. 4. 19. 20)<sup>29</sup>.

Il rapporto fra il Padre e il Figlio visto come somiglianza *κατ' οὐσίαν* ci introduce nel punto centrale e distintivo della teologia omeousiana<sup>30</sup>. Esso viene dedotto, come abbiamo visto, dalla constatazione che i nomi del Padre e del Figlio sono adoperati nella scrittura, nel loro rapporto reciproco, in senso non figurato, come volevano gli ariani, bensì *κυρίως* e quindi stabiliscono fra i due un rapporto di generazione reale. Orbene, se da tale rapporto noi eliminiamo il carattere di somiglianza *κατ' οὐσίαν* del generato rispetto al generante e ammettiamo che il Padre abbia generato un figlio dissimile da sé rispetto all'essenza, il rapporto fra i due si configurerebbe soltanto come rapporto di creatura e creatore, e allora si rivelerebbero *περιττά* i nomi di Padre e Figlio, in quanto privi di valore reale, mentre invece la scrittura distingue con chiarezza l'azione con cui Dio ha creato il mondo da quella con cui ha generato il Figlio. Di qui la polemica con gli estensori della

<sup>29</sup> A 73, 20 gli omeousiani adducono vari passi scritturistici a suffragare l'affermazione della generazione reale: *Io.* 16, 28; 14, 28 (limitatamente all'espressione « vado a mio Padre »); *Mt.* 3, 17, ecc. Su *Ps.* 109, 3 essi insistono che l'espressione *ἐκ γαστρὸς* sta ad indicare, depurata da ogni tratto antropomorfo, che il Figlio era nato proprio da Dio (= *HIL.*, *Trin.* XII, 8 sgg.). In tal senso cfr. a 73, 18 *ἐξ αὐτοῦ γνησίως γεγεννημένος*, di tono decisamente atanasiano. Da Atanasio (*Synod.* 45) apprendiamo che nella perduta lettera su *homoousios* e *homoiousios* gli omeousiani parlavano del Figlio come *ἐκ τῆς οὐσίας γέννημα* del Padre, e di questa *ousia* come principio, fonte, radice del Figlio.

<sup>30</sup> Per questo concetto in Eusebio di Cesarea cfr. c. 3 n. 63; e per maggiori dettagli GUMMERUS, *op. cit.*, p. 82 e i miei *Studi sull'arianesimo*, p. 178.

formula del 22 maggio 359: parlare solo di somiglianza di volontà e operazione è solo un modo coperto per proclamare il Figlio dissimile rispetto al Padre quanto alla sostanza; e del resto la formula della somiglianza *κατὰ πάντα*, se interpretata *pleniore sensu*, necessariamente comprende anche la somiglianza *κατ' οὐσίαν*. (*Panar.* 73, 4. 14. 15. 21).

Lo stesso argomento, fondato sugli appellativi cristologici sapienza immagine logos, messo in opera per dimostrare la generazione reale, è fatto valere anche in funzione della somiglianza *κατ' οὐσίαν*. Dio sapiente genera la Sapienza sussistente, ma il fatto di essere sapiente non può essere considerato in Dio qualità accidentale, perchè in lui, essere semplicissimo, tutto si predica secondo la sostanza e nulla secondo l'accidente: ne consegue che la somiglianza fra Dio, σοφός οὐσία e il Figlio σοφία non può essere considerata solo generica, bensì specificamente *κατ' οὐσίαν*. Lo stesso ragionamento vale per gli altri appellativi, e sulla base di tutto il ragionamento da tutti il Figlio è definito chiaramente Figlio di Dio Padre *κατ' οὐσίαν* (*Panar.* 73, 6. 7. 8).

A coronamento di questa dimostrazione Basilio adduce *Io.* 5, 26 « Come il Padre ha la vita in se stesso, così ha dato anche al Figlio di avere la vita in se stesso »: riprendendo quanto aveva già osservato sull'assoluta semplicità di Dio, egli identifica in lui τὸ ἔχον e τὸ ἐχόμενον; in tal senso il Padre è vita e come tale si dà al Figlio che viene a possedere la vita (= essere vita) ἀσυνδέτως come il Padre. A questo punto, preoccupato in senso antisabelliano, Basilio rileva che il Figlio, pur avendo la vita ἀσυνδέτως come il Padre, la possiede, a differenza di lui, μὴ ἀγεννήτως: in tal maniera egli è strettamente associato con lui, ma non identificato; il concetto di somiglianza è tenuto ben distinto da quello d'identità:

il simile (τὸ ὁμοιον) non può identificarsi (ταύτων εἶναι) con ciò di cui è simile (*Panar.* 73, 8)<sup>31</sup>.

Il concetto viene ulteriormente sviluppato mettendo in parallelo, sulla base della somiglianza, il rapporto Padre/Figlio col rapporto Cristo uomo/uomini. Il punto d'avvio dell'argomentazione è fornito da *Phil.* 2, 7 e *Rom.* 8, 3, dove il rapporto fra Cristo *exinanitus* e gli uomini è visto come rapporto di somiglianza (ἐν ὁμοιώματι), il che permette a Basilio di istituire il confronto col rapporto

<sup>31</sup> Quest'affermazione sembra diretta contro Atanasio che sosteneva la ταύτης del Figlio rispetto al Padre: cfr. *infra*. In tal senso si veda anche l'anat. 8 della sinodale del 358 (73, 10). Per l'argomento su τὸ ἔχον e τὸ ἐχόμενον in collegamento con *Io.* 5, 26 gli omeousiani dipendono da Eusèbio di Emesa (5, 7).

Padre/Figlio, anch'esso formulato in termini di somiglianza. Cristo ha assunto carne umana identica a quella degli altri uomini, ma l'ha assunta da Maria non secondo il modulo della generazione umana; questa carne è stata soggetta a tutte le passioni e affezioni cui è soggetto il corpo umano, ma non è stata una carne di peccato, perchè non ha sentito a causa delle passioni lo stimolo del peccato. Perciò, secondo quanto ha detto l'apostolo, Cristo è stato fatto a somiglianza, non ad identità della carne peccatrice (ἐν ὁμοιώματι ... μὴ ... ἐν ταυτότητι), perchè, pur essendo la sua carne reale, alcune prerogative impedivano alla sua umanità di identificarsi totalmente con l'umanità degli altri uomini. Analogamente, il Figlio di Dio è Dio; ma in quanto Figlio possiede tutte le prerogative della divinità in maniera simile, non identica al Padre (θεός μὲν, καθὼς υἱὸς θεοῦ .. οὐ ταυτὸν δὲ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τῷ γενήσαντι). Più precisamente, in quanto il Figlio è πνεῦμα ed è stato generato dal Padre κατὰ τὸ πνεῦμα ἐκ πνεύματος egli è identico al Padre (τὸ αὐτό); in quanto non è ingenerato come il Padre, gli è simile: in quanto spirito, il Figlio è identico al Padre, in quanto Figlio gli è simile: *Panar.* 73, 9. 17. 18.<sup>32</sup>

E' questo il punto in cui Basilio profila in maniera più stretta il rapporto di Cristo col Padre: in sostanza egli non ravvisa fra i due altra distinzione se non per il rapporto d'origine, come aveva già accennato Alessandro e come in quello stesso tempo affermavano Atanasio e Ilario. Allorchè egli parla del Padre, del Figlio e dello Spirito santo come πνεῦμα (*Panar.* 73, 16. 17. 18), egli sembra riecheggiare la concezione che abbiamo incontrato già nel II secolo, la quale considerava il πνεῦμα come sostrato comune delle persone divine. Basilio e Giorgio non son giunti mai a questa affermazione, evidentemente perchè vedevano il rischio di ammettere un sostrato comune che si scindeva in due (o tre) parti: perciò si son limitati a formulare l'unità di Dio sulla base dei tradizionali motivi dell'autorità e del potere (cioè in maniera dinamica), forzando però l'affinità tra le persone divine al massimo consentito dalla preoccupazione sempre vigile verso il pericolo del sabellianismo. La formulazione del concetto dell' ὁμοίως κατ' οὐσίαν si prestava a rilievi

<sup>32</sup> La conferma scritturistica è ottenuta col collegamento *Rom.* 8, 3/*Io.* 5, 19. Paolo dice Cristo fatto a somiglianza della carne peccatrice; Giovanni dice che il Figlio fa ciò che fa il Padre, similmente (ὁμοίως): il rapporto Cristo uomo/uomini e Padre/Figlio sono ambedue impostati sulla somiglianza [il Padre, in quanto spirito, agisce ἀθενητικῶς, il Figlio spirito ma generato, agisce ὁμοίως]. E mentre il rapporto Padre/Figlio è κατὰ φύσιν, quello Cristo uomo/uomini è παρὰ φύσιν, contro le prerogative della natura divina: perciò, se Cristo *qua homo* è simile agli uomini quanto all'*ousia*, a fortiori il Figlio sarà simile al Padre quanto all'*ousia*: 73, 9. 18.

di carattere tecnico, che furono mossi gli omeousiani sia dagli anomei sia dagli omousiani<sup>33</sup> e, nel tentativo di trovare una linea di mezzo fra questi estremi, conservava ancora un che di equivoco. Ma, anche ammesse queste incertezze, che sono soprattutto terminologiche<sup>34</sup>, la dottrina omeousiana storicamente ha avuto il grande merito di far uscire dall'equivoca genericità la teologia orientale, caratterizzandola in senso molto preciso. Della linea orientale essa conservava l'esigenza di mantenere una posizione di centro fra gli estremi del sabellianismo (verso cui faceva gravitare la teologia nicena) e l'arianesimo, ma non insistenza su questo secondo punto molto più marcata di quanto fino allora non si fosse fatto. Vanno ancora rilevati, fra i motivi ispiratori di questa teologia, l'esigenza di evitare l'eccessiva apertura verso la dialettica e la filosofia greca, tanto care agli anomei, richiamando la discussione teologica alle sue radici scritturistiche, e il deciso ridimensionamento del subordinazionismo tradizionale in Oriente, che era stato punto di partenza della dottrina ariana.

\* \* \*

Il discorso sugli omei è per forza di cose ridotto a poche note: rilevammo infatti come il gruppo di vescovi che si schierò in favore della formula del 22 maggio 359 perseguiva una soluzione del contrasto non religiosa — come invece tentavano di ottenere le altre parti in lotta — bensì soltanto politica, in linea con la volontà di Costanzo. Tale soluzione essi ricercavano in un compromesso fra la formula filoariana del 357 e la sinodale omeousiana del 358, sulla base di reciproche concessioni fra le due parti a favore di una genericità di formulazione che ognuno potesse personalmente e privatamente piegare secondo le proprie convinzioni<sup>35</sup>. In tal senso non consta che essi si siano affaticati ad elaborare e approfondire i dati elementari della loro posizione dottrinale. Oltre la suddetta formula, qualcosa ci è giunto quasi soltanto in relazione alle discussioni che accompagnarono appunto la composizione di essa<sup>36</sup>. Ecco qualche cenno in proposito.

<sup>33</sup> Cfr. n. 1 e contesto.

<sup>34</sup> In tal senso non mi sembra fondato il rilievo di Rasneur (*L'homoioussianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*: RHE 1903, p. 201 sgg.) che l'aver negato la *τὸν ὅτιον* del Figlio col Padre restringe molto il significato del simile *κατ' οὐσίαν*. Nello sforzo di chiarificazione intrapreso dagli omeousiani va anche rilevata la derivazione di vari motivi da Atanasio, che pure era invisato a molti di essi.

<sup>35</sup> Cfr. c. 8,6 sulla difficoltà di individuare chiaramente la linea teologica degli omei.

<sup>36</sup> Sono riportate alla fine della lettera omeousiana del 359 (*Panar.* 73, 21, 22).



Un argomento contro l'ὄμοιος κατ' οὐσίαν degli omeousiani ricalda la dottrina degli anomei: il Padre, in quanto ingenerato, non può essere simile per essenza al Figlio generato. Questi, in quanto tale, è minore del Padre e perciò può avere nei suoi confronti somiglianza soltanto di volontà (κατὰ τὸν τῆς θελήσεως λόγον) e non di essenza (κατὰ τὴν οὐσίαν). Il nome di *Padre* indica non l'essenza (οὐσία) ma la potestà (ἐξουσία): infatti, se esso fosse indicativo della essenza, lo stesso nome spetterebbe pure all'Unigenito, in quanto dotato, secondo gli omeousiani, di sostanza simile a quella del Padre<sup>37</sup>. In tal senso gli omei davano significato molto restrittivo all'espressione ὄμοιος κατὰ πάντα contenuta nella formula del 22 maggio, una formula variamente attestata in Eusebio di Cesarea e in altri scrittori del partito di centro<sup>38</sup>, ma mai prima limitata in tal modo.

Probabilmente da ambienti di parte omea derivò una obiezione contro il termine *ousia* che rileviamo in vari scrittori di parte omousiana: di Dio non si può predicare la sostanza (= *ousia*), perchè egli crea la sostanza ma non è sostanza<sup>39</sup>. Il concetto è variamente svolto nei vari testimoni da noi conosciuti, e non sappiamo con quanta fedeltà e aderenza all'argomentazione degli omei<sup>40</sup>: esso comunque sembra riecheggiare la discussione che da secoli ferveva nelle scuole platoniche se Dio fosse da considerare sostanza ovvero, nella sua trascendenza, superiore anche all'essere e alla sostanza: un riecheggiamento che poteva fornire un'argomentazione a sostegno della proibizione di parlare di *ousia* in riferimento alla divinità.

### 3. Omousiani.

La letteratura antiariana di parte omousiana è raggruppata in Oriente, in questo periodo, intorno al solo nome di Atanasio, con scritti sia originali sia anche passati erroneamente sotto il suo nome, a testimonianza dello stato d'isolamento e d'inferiorità in cui si trovarono in quelle regioni i sostenitori del credo niceno fra il 350

<sup>37</sup> Si insiste sempre sulla concezione allora generalizzata del valore dei nomi come *significantia rerum*. A stare alla notizia omeousiana, gli omei avrebbero definito il Figlio dissimile (ἀνόμοιος) rispetto al Padre quanto all'essenza.

<sup>38</sup> Si veda per Eusebio c. 3,3 e per maggiori dettagli GUMMERUS, *op. cit.*, p. 82. Notammo l'espressione anche in Alessandro d'Alessandria (c. 3,2).

<sup>39</sup> Infatti gli anomei non avevano difficoltà, come abbiamo visto, a parlare di *ousia* in Dio.

<sup>40</sup> CAND. [= Mar. Vict.] *ep.* 1, 8.10 (SC 68, p. 120.124); GREG. ILLIB., *Fid.* 4; ATHAN., *Synod.* 34.

e il 360. Data l'ampiezza del materiale atanasiano<sup>41</sup>, il nostro cenno sarà conciso e limitato necessariamente ai soli dati che in modo diretto si riferiscono alla controversia ariana.

a) *Atanasio.*

I temi fondamentali della teologia trinitaria di Atanasio derivano dalla tradizione alessandrina, ma sono da lui radicalmente rielaborati sulla base di una esigenza della unità di Dio (nella Trinità) molto più pressante di quanto non fosse stato per i precedenti esponenti della scuola, da Clemente in poi, e che invece è perfettamente aderente allo spirito del simbolo niceno del 325. Almeno in parte tale esigenza va spiegata col prevalente interesse soteriologico, piuttosto che cosmologico, della riflessione atanasiana, che spingeva a stabilire un contatto stretto e immediato dell'uomo con Dio, che solo lo può salvare dalla condizione di peccato e di morte: e quando Atanasio dice Dio, intende non un dio minore, alla maniera degli ariani e non solo loro, ma Dio in assoluto: CA 1, 49. 60. Dobbiamo però anche aggiungere le esigenze stesse della polemica contro il pluralismo subordinazionista degli ariani che spingevano Atanasio a rilevare in modo speciale l'unità del Padre e del Figlio, e forse anche l'influsso di Marcello, che fu a stretto contatto con Atanasio fra il 341 e il 343.

E' sintomatico che il concetto cardine di tanta teologia precnicena e punto di partenza della dottrina di Ario, quello dell'assoluta trascendenza di Dio Padre rispetto al mondo della creazione, parzialmente rilevato nel *Contra gentes* (c. 35), sia quasi del tutto assente negli scritti antiariani di Atanasio: in tal modo viene meno lo schema, necessariamente subordinante, che collocava il Logos come intermediario fra il mondo della creazione e il Dio sommo, troppo trascendente per entrare in diretto contatto con esso. Atanasio polemizza contro gli ariani in merito alla concezione — ben più antica di Ario — che voleva il Figlio, in quanto Logos divino, generato in funzione della creazione del mondo (per gli ariani, creato): Dio per creare non ha bisogno di un mediatore nel senso che quasi si stanchi di operare da sè, poichè l'opera del Figlio non esclude l'opera del Padre (CA 2, 24. 29). Non il Figlio è stato

<sup>41</sup> Per questo breve ragguglio sulla teologia atanasiana abbiamo utilizzato i *Discorsi contro gli Ariani*, il *De decretis Nicaenae synodi*, il *De sententia Dionysii* e il *De synodis*. Le *Lettere a Serapione*, pertinenti soprattutto alla questione sullo Spirito santo, sono qui utilizzate solo marginalmente in merito al rapporto fra il Padre e il Figlio, rinviando al c. 15 per la notizia sullo Spirito santo e la Trinità. Solo col *De synodis* Atanasio dimostra di essere al corrente della polemica su *homoiou/homoiouiosios* degli anni 358-59. Nei primi tre scritti sopra elencati egli polemizza genericamente con ariani ed eusebiani.

creato per noi ( $\delta\iota' \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ ), cioè per creare il mondo, bensì noi siamo stati creati per lui ( $\delta\iota' \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\gamma\epsilon\gamma\acute{\omicron}\nu\alpha\mu\epsilon\nu$ ): il Figlio esisterebbe presso il Padre anche se non ci fosse stata la creazione: CA 2, 30. 31. Non è che Atanasio elimini il concetto stesso del Figlio come mediatore: la creazione non può avvenire se non per mezzo del Figlio (CA 2, 31); è lui che crea e governa il mondo (1, 33; 2, 20, ecc.)<sup>42</sup>, rivela il Padre e rende tutti partecipi del Padre (1, 15. 16): ma la sua azione mediatrice è concepita da Atanasio senza il risvolto subordinante con cui tradizionalmente la si concepiva; e ciò in forza dell'unione strettissima che collega il Figlio col Padre: questi opera per mezzo del Figlio così come la luce illumina per mezzo del suo splendore: CA 1, 16; 2, 31.

Sulla base di questa impostazione fondamentale va valutato l'impiego che Atanasio fa, e su vasta scala, dei temi tradizionali della teologia alessandrina insistenti sugli appellativi (*epinoiai*) di Cristo: logos sapienza luce immagine potenza, ecc. Di essi Atanasio si serve per definire e approfondire ogni aspetto del rapporto Padre/Figlio. In linea preliminare va rilevata la frequenza con cui Atanasio fa uso di questi temi: si veda, p. es., CA 1, 12-20, dove, nell'esposizione globale della sua dottrina in senso antiariano, Atanasio li adopera tutti e ripetutamente. Molto più raro l'uso dell'immagine fonte/fiume, derivata da Dionigi: CA 1, 27; 3, 3. Con gli appellativi di logos e sapienza Atanasio connette, secondo la tradizione, soprattutto l'attività creatrice del Figlio: si vedano, p. es., CA 2, 2. 22. 31. 40. 81. Ma va soprattutto sottolineata la fondamentale importanza che Atanasio ha annesso al motivo di Cristo luce: esso compare sistematicamente come il più adatto a illustrare ogni aspetto del rapporto Padre/Figlio: generazione senza scissione, coeternità, unità e distinzione<sup>43</sup>. Il tema dell'immagine, che fondamentalmente gli corrisponde, ne viene esplicitato e puntualizzato<sup>44</sup>.

Nel definire il rapporto fra Cristo, logos e sapienza, e il Padre, ovviamente Atanasio respinge la dottrina ariana che era stata costretta a distinguere in riferimento a Dio due logoi e due sapienze,

<sup>42</sup> Su Cristo concepito tradizionalmente come *anima mundi* si veda *Gent.* 42; CA 2, 2; 3, 15.

<sup>43</sup> Per l'esemplificazione si veda appresso la trattazione dei singoli temi.

<sup>44</sup> Per il collegamento dei temi della luce e dell'immagine cfr. CA 1, 20; 2, 35 [sulla teologia dell'immagine cfr. R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après St. Athanasie*, Paris 1952]. Atanasio definisce Cristo anche come impronta (della ipostasi) del Padre ( $\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho$ ) in riferimento a *Hebr.* 1, 3; CA 1, 9. 16. 20, ecc.; per Cristo forma ( $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ ) della divinità cfr. CA 1, 20 ( $\mu\omicron\rho\phi\eta$  in *Serap.* 3, 3); gli appellativi di Cristo impronta e forma di Dio rilevano la sua prerogativa di rivelazione divina nel mondo. Sporadicamente Atanasio definisce il Logos mano di Dio (*Decr.* 17), un appellativo caro agli asiatici (Ireneo, Teofilo).

una immanente e una esterna<sup>45</sup>, e in tal senso va inteso *Decr.* 16, ove l'autore confuta la tesi di chi considera logos e sapienza meri nomi del Figlio, stabilendo fra quegli appellativi e il Figlio, e perciò anche col Padre, un rapporto molto più intrinseco. Già in *Gent.* 46 Atanasio aveva fatto uso della terminologia di stampo origeniano *αὐτοσοφία*, *αὐτολόγος*, *αὐτοδύναμις*, *αὐτοφῶς* proprio per indicare che Cristo è logos sapienza potenza di Dio, ecc. non per una partecipazione dall'esterno, ma proprio in sè e per sè. Successivamente egli ha ritenuto opportuno non far più uso di questa terminologia<sup>46</sup>, ma il concetto è rimasto inmutato: gli appellativi di logos luce immagine non denotano una partecipazione esterna di Cristo alla realtà di Dio bensì puntualizzano un rapporto quanto mai intrinseco: *CA* 1, 20. 25. Intrinsecità che ovviamente non compromette la sussistenza (personale) del Logos (*Gent.* 40; *CA* 2, 35): il Figlio è οὐσιώδης sapienza e immagine, ἐνούσιος attività divina: *CA* 2, 2. 28; *Synod.* 51<sup>47</sup>.

A sintetizzare l'importanza di questa tematica nella teologia atanasiana, riportiamo un passo di *CA* 1, 16, importante anche perchè in esso l'autore riprende il motivo tradizionale del collegamento fra la prima e la nuova creazione (= redenzione), che in lui non ritorna di frequente:

Essendo stato così dimostrato che il Figlio è la genitura (γέννημα) della sostanza (ἐκ τῆς οὐσίας) del Padre, non resta più incertezza ma è ben chiaro che questo è il logos e la sapienza del Padre, nel quale e per mezzo del quale crea tutte le cose; il suo splendore, nel quale illumina ogni cosa e si rivela a quelli che vuole; la sua impronta (χαρακτήρ) e immagine, nel quale egli è visto e conosciuto; perciò egli e il Padre sono una cosa sola: infatti chi vede lui, vede anche il Padre. Questo è il Cristo, nel quale tutte le cose sono state redente, e che di nuovo ha operato la nuova creazione (κτίσιν).

Già alla luce di questi pochi tratti risulta evidente la concezione atanasiana del Figlio come volontà vivente (ζῶσα βουλή) di Dio, sua sussistente attività operativa (ἐνούσιος ἐνέργεια), che crea il mondo, in esso opera e si rivela<sup>48</sup>.

Nel passo che abbiamo riportato, i temi di Cristo logos immagine luce, ecc. sono radicati nel concetto fondamentale di Cristo

<sup>45</sup> *CA* 1, 32; 2, 37. 40. Atanasio dimostra l'infondatezza di questo concetto sul piano scritturistico: *CA* 2, 38. 39.

<sup>46</sup> Forse egli ravvisava in questa terminologia il pericolo di un eccessivo distacco del Figlio rispetto al Padre. Per sporadico uso di *αὐτοσοφία* e *αὐτοζωή* si veda *CA* 2, 78; *Serap.* 1, 23.

<sup>47</sup> Il motivo non è molto rilevato, e mai in funzione scopertamente antimarcioniana.

<sup>48</sup> *CA* 2, 2. 31; 3, 64. 67.

Figlio reale di Dio, e se da tale concetto traggono sostanza<sup>49</sup>, a loro volta l'arricchiscono e lo definiscono, depurandolo da ogni traccia di colore antropomorfo<sup>50</sup> e, in polemica con gli ariani, da ogni sentore di creaturalità: non può essere creatura il Figlio se crea come il Padre, compie le opere del Padre (CA 2, 20. 21), se chi lo vede vede il Padre (2, 22), se si dice unito col Padre per unire al Padre le creature (1, 15. 16; 3, 9).

Atanasio è inesauribile nel ribadire contro gli ariani il concetto che Cristo è Figlio vero e reale di Dio, ripetendo senza posa una serie di espressioni tipiche. Egli è stato generato dalla sostanza (ἐκ τῆς οὐσίας) del Padre<sup>51</sup>, frutto della natura feconda di Dio, per cui il Padre è sempre generante (ἀεὶ γεννητικός τῇ φύσει ὁ πατήρ)<sup>52</sup>; perciò egli è Figlio (υἱός, γέννημα) proprio (ἴδιος) del Padre, della *ousia* del Padre<sup>53</sup>, γνήσιος, ἀληθινός (ἀληθῶς)<sup>54</sup>, Figlio per natura (φύσει) e per sostanza (κατ' οὐσίαν)<sup>55</sup>, il solo Figlio di Dio<sup>56</sup>, Figlio non per partecipazione (μετουσία) ma ἐκ τῆς οὐσίας del Padre<sup>57</sup>. Atanasio distingue chiaramente la differenza fra Cristo, Figlio di Dio per natura e realtà (φύσει καὶ ἀληθεία), e noi che siamo chiamati figli di Dio per grazia (κατὰ χάριν)<sup>58</sup>. Ribaltando la posizione ariana, Atanasio considera il Padre vero padre, non alla maniera dei padri in senso umano, in quanto solo in lui il rapporto col Figlio è stabile e duraturo<sup>59</sup>. Di conseguenza Atanasio può instancabilmente ribadire che il Figlio è vero Dio: CA 1, 9. 10, ecc.

Contro l'obiezione ariana che la generazione reale avrebbe comportato passione alterazione e divisione nella sostanza divina, Ata-

<sup>49</sup> Se Cristo non è Figlio reale, non può neppure essere immagine logos sapienza: CA 2, 2.

<sup>50</sup> CA 1, 25; 2, 35. Sul rapporto Padre/Figlio come fonte/vita *Synod.* 42.

<sup>51</sup> CA 1, 15. 16. 17. 29. 39. 58, ecc. Rileviamo che il concetto, niceno, risaliva a Teognosto, mentre Origene lo aveva osteggiato e Alessandro l'aveva evitato.

<sup>52</sup> CA 3, 66; 2, 2. Atanasio riprende il concetto origeniano della generazione continua del Logos da parte del Padre.

<sup>53</sup> CA 1, 15. 17. 19. 29. 36. 38, ecc.

<sup>54</sup> CA 1, 28; 2, 4, 41, ecc.

<sup>55</sup> CA 1, 9. 25. 39; 2, 4. 20. 43, ecc.

<sup>56</sup> CA 2, 39. 62; *Decr.* 11. 17, con riferimento a *Mt.* 3, 17 e *Io.* 1, 18.

<sup>57</sup> CA 1, 15. 16. Atanasio intende il concetto di *metousia* in senso molto generico, estendendolo alle creature che possono essere santificate partecipando della divinità. Origene aveva parlato di molti che diventano dei per partecipazione all'unico vero Dio e fra essi aveva compreso anche il Logos, ma lo aveva staccato nettamente dagli altri, in quanto partecipante direttamente della divinità del Padre: *Co. Io.* II 2. 3. Ma per Atanasio questa distinzione origeniana era ancora troppo debole.

<sup>58</sup> CA 1, 39; 2, 59; 3, 19-24 [cfr. n. 26].

<sup>59</sup> CA 1, 21. 23. L'argomento è simile a quello esposto da Basilio di Ancira in *Panar.* 73, 5 (non Dio, in quanto Padre, imita gli uomini ma questi imitano Dio, con citaz. di *Eph.* 3, 15). Per la citaz. di *Mt.* 3, 17 si veda CA 2, 23; *Decr.* 11; per il riferimento alla formula battesimale CA 1, 34; *Decr.* 31 [cfr. n. 27].

nasio chiarisce, secondo un procedimento ormai tradizionale, che la generazione divina, al contrario di quella animale, non ha comportato nè materia preesistente, nè passione, nè scissione o divisione; neppure una prima e un poi: il Figlio non è parte del Padre<sup>60</sup>. La luce del sole è propria del sole, eppure per la sua emanazione non si divide nè diminuisce il sole, ma restano integri sia il sole sia la luce: così avviene nella generazione divina<sup>61</sup>. Perciò, nonostante che il Figlio derivi dal (ἐκ) Padre, essi restano uniti, il Figlio nel (ἐν) Padre e il Padre nel Figlio<sup>62</sup>.

Una insidiosa obiezione ariana poneva ai niceni questo dilemma: Dio ha generato il Figlio o per volontà o per necessità; se accettiamo la prima soluzione, facciamo del Figlio un essere nettamente subordinato, alla pari delle creature; se allora passiamo alla seconda soluzione, rendiamo Dio soggetto alla necessità. Per risolvere questa difficoltà, Atanasio ha fatto ricorso ad un argomento platonico, secondo cui l'essere supremo è sottratto sia alla necessità, sia alla (accidentale) libertà di volere; e può pertanto rispondere agli avversari: il Figlio è stato generato dal Padre non per necessità nè per volontà, ma per natura (κατὰ φύσιν): CA 3, 62. 66. 67; 1, 29<sup>63</sup>.

Non meno energica dell'affermazione della figliolanza reale di Cristo è in Atanasio l'affermazione che il Figlio, nonostante sia stato generato, tuttavia non è posteriore al Padre ma coeterno insieme con lui: egli distingue perfettamente l'ἀρχή ontologica dall'ἀρχή cronologica del Figlio, per cui può, negando la seconda, sostenere l'eternità del Figlio, ma insieme negare che egli possa essere considerato, in quanto coeterno, fratello del Padre, poichè il Padre costituisce l'ἀρχή (ontologica) del Figlio: CA 1, 14. La generazione divina è eterna: CA 1, 14; 2, 34; Decr. 12. L'aggettivo ἀίδιος ricorre continuamente sotto la penna di Atanasio, in riferimento sia al Figlio (logos, sapienza, ecc.), sia alla sua generazione, sia al suo regno: in tale prerogativa egli è perfettamente uguale al Padre<sup>64</sup>.

La dimostrazione in tal senso è scritturisticamente fondata soprattutto su *Io.* 1, 1 (+ *Apoc.* 1, 4 « da parte di colui che è, che era e che sta per venire ») dove *era* indica la stabilità dell'eterno (ma cfr.

<sup>60</sup> CA 1, 15, 28; Decr. 11; Synod. 51.

<sup>61</sup> CA 2, 33; Decr. 23.

<sup>62</sup> CA 1, 29. 48; 2, 43; 3, 24 (ancora esempio della luce e splendore). A Decr. 21 è addotta ampia serie di passi scritturistici di appoggio, tutti già tradizionali in tal senso. Ps. 44, 2; 109, 3; *Io.* 1, 18; 8, 42 (+6, 46); 10, 30; 14, 10.

<sup>63</sup> Cfr. E. P. MEIJERING, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius*, Leiden 1968, p. 72 sgg.

<sup>64</sup> CA 1, 9. 12. 14. 28; 2, 13. 18. 45. 58. Più raro αἰώνιος: CA 1, 12. 46. A CA 1, 25 Atanasio combatte Paolo di Samosata per la dottrina che faceva iniziare il Figlio di Dio dall'incarnazione (= Marcello e Fotino).

c. 7, n. 84); e sugli *io sono* cristologici di Giovanni (10, 14; 8, 12; 13, 13; 14, 6): io sono verità, dice Gesù; non: sono diventato verità: CA 1, 11. 12; 2, 58. Nel contempo Atanasio mette in risalto l'improprietà della terminologia di carattere temporale, che gli ariani pretendono di applicare a colui che, anteriore al tempo, è l'autore del tempo: CA 1, 13. E' argomento quest'ultimo di chiara derivazione alessandrina, così come tipico della stessa tradizione è l'insistere sulla coeternità del Figlio sulla base della reciprocità Padre/Figlio, per cui si dovrebbe considerare imperfetta la natura del Padre, se solo in secondo tempo gli si è aggiunto il Figlio (CA 1, 14. 29); e soprattutto sugli appellativi (*epinoiai*) che qualificano l'essere e l'agire del Figlio: sostenere che un tempo il Figlio non esisteva significa sostenere che Dio un tempo è stato privo del suo logos, della sua sapienza, della sua immagine, della sua verità; che la sua luce è stata priva di splendore: CA 1, 12. 13. 19. 20. 24; *Decr.* 12:

Dall'inizio in ogni anima è stato infuso questo concetto che Dio ha il Figlio, il logos, la sapienza, la potenza, e tutto ciò costituisce la sua immagine e il suo splendore; da ciò deriva l'essere sempre, l'essere dal Padre, l'esser simile, l'eternità della generazione della sostanza (CA 2, 34).

A differenza di Alessandro e uniformandosi alla formula nicena, Atanasio ha fatto grande uso del termine *ousia*, anche se non ha mai sentito la necessità di determinarne esattamente il significato, come invece abbiamo visto fare dagli omeousiani<sup>65</sup>. Questa precisazione sarebbe stata tanto più necessaria in quanto si coglie una certa ambiguità nell'uso del termine: p. es., a CA 3, 66, ove Atanasio parla di somiglianza di *ousia* fra il Padre e il Figlio, il termine sembra adoperato nel senso di *ousia* prima, individuale; perciò qui l'*ousia* del Figlio sembra distinta da quella del Padre. Ma è prevalente in Atanasio il significato di *ousia* come essenza unica, del Padre, partecipata dal Figlio: a CA 3, 3 egli parla di ἐνότης τῆς οὐσίας del Padre e del Figlio; altrove insiste che il Figlio non divide l'*ousia* del Padre (CA 2, 33); sembra identificare *ousia* e *physis* (p. es., a CA 3, 19), e quanto al secondo termine egli è preciso nel dire che una sola è la natura del generante e del generato: CA 3, 4<sup>66</sup>. Questa accezione è confermata dall'uso che Atanasio fa di *homoousios*.

Si è fin troppo discusso sul significato esatto che il nostro autore ha inteso annettere a questo termine, con molti equivoci

<sup>65</sup> Nella più tarda lettera *ad Afros* (370 ca.) Atanasio si limita ad identificare fra loro *ousia* e *hypostasis* nel significato di ὑπαρξίς = esistenza.

<sup>66</sup> L'espressione ἕνως τῆς οὐσίας (cfr. i passi a n. 53) indica anch'essa l'appartenenza del Figlio alla *ousia* del Padre.

provocati dall'applicazione di categorie estranee alla mentalità non filosoficamente molto ben formata dell'Alessandrino<sup>67</sup> e alla problematica stessa dell'epoca. A noi qui basta accennare che il termine *homoousios*, da Atanasio rilanciato nel contesto teologico dopo un lungo silenzio<sup>68</sup>, sulla base dei paragoni e dei sinonimi esplicitamente o implicitamente proposti sembra da lui adoperato in senso piuttosto generico: il Figlio è della stessa *ousia* del Padre, così come nel mondo umano e animale in genere ogni generato è della stessa sostanza del generante (*Synod.* 51; *Serap.* 2,6); il Figlio è *homoousios* con noi secondo l'umanità (*Sent.* 10); se avesse avuto somiglianza (*ὁμοιότης*) e affinità (*συγγένεια*) con qualcuna delle cose create, le sarebbe stato consustanziale (*Serap.* 2,5), in quanto *homoousios* ha lo stesso valore di *ὁμοφυής*, *ὁμογενής* (*CA* 1,58). D'altra parte Atanasio è ben convinto che queste analogie sono solo approssimative perchè, a differenza da ciò che avviene nel mondo animale, la generazione del Figlio non ha comportato scissione e divisione nella sostanza paterna, così come lo splendore non è scisso dalla fonte di luce e il fiume non è separato dalla sorgente (*Decr.* 20.24; *Synod.* 42).

A dimostrare la scarsa precisione con cui Atanasio ha adoperato *homoousios* come termine distintivo del rapporto Padre/Figlio sta anche il fatto che egli, prima di aver preso coscienza, col *De synodis*, della posizione omeousiana, più volte propone quel rapporto sulla base della somiglianza (*CA* 1,21.39), specificando che si tratta di somiglianza quanto all'*ousia* (*CA* 2,34; 3,66), somiglianza in tutto (*κατὰ πάντα*): *CA* 2,18.22 [su *Io.* 14,9-10], senza differenze (*ἀπαράλλακτος*): *CA* 3,36. D'altra parte è evidente che egli intende somiglianza nel senso forte di uguaglianza, identità, come sinonimo di *ἐνότης* e *ταυτότης*: *Decr.* 20; *CA* 3,11.36. Col *De synodis* Atanasio si fa più attento: rileva l'insufficienza dell'*ὁμοιος κατ' οὐσίαν*, insiste anche lui che la somiglianza si predica solo della qualità

<sup>67</sup> E' il caso dell'importante studio di Lebon (*La sort du « consubstantial » nicéen*: RHE 1952, p. 485 sgg.), impostato sulla distinzione unità specifica/unità numerica del Padre e del Figlio. Qui mi limito a ricordare Prestige, *op. cit.*, p. 209 sgg. e l'importante messa a punto di Stead, *art. cit.*, p. 397 sgg. Data l'equivocità del termine e la genericità con cui ne fa uso Atanasio (cfr. *infra*), è buon metodo non insistervi troppo per determinare il significato della teologia trinitaria del nostro autore, ma piuttosto determinare l'accezione atanasiana del termine sulla base del complesso di questa teologia, come si evince soprattutto dall'uso di certi passi giovannei. 1,18; 10,30; 14,10, ecc.

<sup>68</sup> Abbiamo già rilevato che il rilancio avvenne col *De decretis*, in cui Atanasio cercò anche di spiegare (c. 20) i motivi per cui i padri di Nicea avevano dovuto far ricorso, contro gli ariani, ad un termine non scritturistico. D'altra parte Atanasio stesso ne fa parco uso in *CA*.



accidentale, mentre quanto alla sostanza si può parlare soltanto di uguaglianza: *Synod.* 41.53; *Afr.* 8<sup>69</sup>.

Il senso più profondo che Atanasio ha inteso annettere alla consustanzialità del Figlio col Padre si precisa di più là dove egli parla di unità (ἐνότης) e di identità (ταυτότης) dei due<sup>70</sup>: ταυτότης τῆς θεότητος, ἐνότης τῆς οὐσίας (CA 3,3); e soprattutto dove, sulla scorta di *Io.* 14,9-10; 10,30<sup>71</sup>, egli presenta il rapporto del Figlio col Padre come rapporto di reciproca compenetrazione. In virtù di questo esistere del Figlio nel Padre e viceversa, il Figlio ha le cose del Padre (*Io.* 17,10) e compie le opere del Padre (*Io.* 5,19)<sup>72</sup>:

Infatti il Padre avendo dato al Figlio tutte le cose, a sua volta le possiede nel Figlio; e possedendole il Figlio, tutte a sua volta le possiede il Padre. Infatti la divinità del Figlio è la divinità del Padre; e così il Padre nel Figlio governa provvidenzialmente l'universo (CA 3,36).

Più che mai il Figlio si presenta come la volontà, la manifestazione, l'operazione del Padre<sup>73</sup>, sì che i due costituiscono un solo Dio: le espressioni veterotestamentarie sull'unicità di Dio vanno intese comprendendo nel Padre anche il Figlio, sua parola (= volontà creatrice) e suo splendore (= manifestazione): CA 3,8.9<sup>74</sup>. Ne discende la perfetta uguaglianza del Figlio rispetto al Padre<sup>75</sup>: come

<sup>69</sup> In *Synod.* 34.35 Atanasio difende contro la formula del 22 maggio 359 l'impiego di *ousia* in contesti trinitari insistendo sulla sostanzialità implicita nel concetto stesso di Dio e in passi scritturistici che a lui si riferiscono: *Gen.* 1,1; *Deut.* 6,4; *Ex.* 3,14. Quanto all'argomento, di carattere storico, della condanna di *homousios* in occasione della condanna di Paolo di Samosata, Atanasio, che scrive ancora nascosto fra i monaci, non ha possibilità di documentarsi se non sulla base del documento omeosiano: comunque esprime la convinzione che, pur essendo apparentemente contraddittorie le decisioni del concilio antiocheno del 268 e del concilio niceno del 325, se bene esaminate, esse risulteranno fra loro compatibili, soprattutto in considerazione dei diversi fini che quelle decisioni avevano determinato: *Synod.* 45.

<sup>70</sup> ἐνότης: *Decr.* 23.24 (luce, logos); CA 2,39.41 (ἀχώριστος); 3,11.20 (φυσική). ταυτότης: CA 1,22; 3,36. La pregnanza di questi termini è stata comunque ridimensionata da Stead, il quale ha fatto osservare (p. 408) che essi potevano essere adoperati, nel linguaggio filosofico, ad esprimere anche un'unità di tipo generico.

<sup>71</sup> E delle solite immagini della luce/splendore e fonte/fiume. CA 2,22.43; 3,3.5.

<sup>72</sup> CA 1,52.61; 2,20; 3,6.67; *Decr.* 30. Nell'attribuire al Figlio le prerogative della piena divinità Atanasio insiste sulla sua inalterabilità e immutabilità (ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος), sulla base di un argomento che vedemmo dibattuto dal primo momento della polemica: CA 1,22.35.36 (l'immagine di Dio immutabile è immutabile); *Serap.* 2,3 su *Hebr.* 1,10 sgg. (= *Ps.* 101,26 sgg.); 13,8.

<sup>73</sup> Cfr. i passi cit. a n. 48.

<sup>74</sup> Perciò Padre e Figlio non costituiscono due dei: CA 3,15.16; *Synod.* 52 (luce e splendore).

<sup>75</sup> CA 1,19.20.24; 3,61 (*Phil.* 2,6). Il Padre è detto maggiore del Figlio (*Io.* 14,28) solo in forza della sua paternità: CA 1,58 (cfr. c. 3,2, p. 58).

il Padre; egli è pienamente (ὅλος; ἀληθινός) Dio (CA 3, 6. 19); come lui, per natura padrone (δεσπότης) della creazione (CA 1, 7. 59; 2, 16); ha la stessa divinità del Padre, cioè divinità eterna e paterna (1, 61; 2, 18), lo stesso onore (τιμὴ) e la stessa adorazione (προσκύνησις): CA 1, 61; 3, 6. Una sola è la forma (εἶδος) della divinità e il Figlio è la forma della divinità del Padre (CA 3, 6. 15): i due costituiscono ἓν quanto alla divinità e alla natura: CA 3, 4<sup>76</sup>.

Tutto teso a dimostrare, contro gli ariani, l'unità e l'uguaglianza del Figlio col Padre, Atanasio s'interessa molto meno di distinguerlo dal Padre, in senso antisabelliano; e a tal riguardo va subito rilevato che alla ricchezza di termini che definiscono l'unione del Padre e del Figlio, fa riscontro l'assoluta carenza di termini che definiscano in forma tecnica la distinzione: infatti Atanasio non adopera *prosopon* in contesti trinitari ed evita sistematicamente *hypostasis*<sup>77</sup>. Quest'assenza risulta sorprendente a chi consideri la fondamentale importanza del termine nella tradizione alessandrina: Atanasio deve essersi trovato in imbarazzo fra il retaggio di questa tradizione, che gli parlava di ipostasi distinte del Padre e del Figlio, e la formula nicena che implicitamente (ed esplicitamente nell'interpretazione di Serdica) gli presentava una sola ipostasi del Padre e del Figlio; e la sua più intima tendenza lo spingeva senz'altro in questa seconda direzione<sup>78</sup>: per cavarsi d'impaccio egli ha evitato di adoperare il termine in contesti trinitariamente significativi; ma l'omissione non ha giovato certo alla chiarezza del discorso.

Comunque Atanasio adduce, come elemento di distinzione, la differenza stessa dei nomi, per cui il Padre non può essere considerato Figlio, e viceversa (CA 3, 4; *Serap.* 4, 3); e contro Sabellio fa forza su passi neotestamentari come *Mt.* 11, 27; 28, 18; *Io.* 10, 18, in cui il Figlio dice che il Padre ha dato ed egli ha ricevuto, per distinguere colui che dà da colui che riceve: CA 3, 36. La tensione unità/distinzione è ben rilevata da Atanasio a CA 3, 4: il Figlio, in quanto γέννημα è altro (ἕτερον) rispetto al Padre, ma in quanto Dio (ὡς θεός) è lo stesso (αὐτόν). Nello stesso contesto egli chiarisce che tutto ciò che si predica del Padre si predica anche

<sup>76</sup> In riferimento a *Io.* 17, 21 Atanasio distingue il modo con cui il Padre e il Figlio sono ἓν dal modo con cui possono diventarlo gli uomini, con l'amore e la concordia imitando l'unione del Padre e del Figlio, che però si colloca a livello del tutto diverso, di reciproca compenetrazione per natura: CA 3, 20. 25.

<sup>77</sup> Nelle opere anteriori al 362 Atanasio adopera *hypostasis* solo in riferimento a *Hebr.* 1, 3 oppure riprendendo l'anat. niceno in cui *ipostasi* e *ousia* sono affiancati, ma non chiarisce mai la distinzione fra i due termini: *Decr.* 27; CA 1, 9. 20; 3, 65; *Synod.* 41 [a *Decr.* 20 l'anat. niceno è riportato con l'omissione di *ipostasi*].

<sup>78</sup> Cfr. *ep. ad Afros* 4.

del Figlio, eccetto il nome Padre: cioè il Figlio si distingue dal Padre soltanto per il rapporto di generazione.

Solo nelle Lettere a Serapione, dilatatasi la controversia fino a comprendere lo Spirito santo, Atanasio tratta a fondo questo argomento. Per omogeneità di esposizione rimandiamo al c. 15 il nostro ragguaglio in proposito e, in riferimento alle opere anteriori, ci limitiamo a rilevare come in esse solo marginalmente e occasionalmente si tratti dello Spirito santo e quasi mai in diretta connessione con i temi della controversia: lo Spirito santo è dono santificante, dono di Dio impartito dal Figlio, che rende gli uomini figli adottivi di Dio: CA 1, 46, 47; 3, 24, 25; 2, 18. Il collegamento specifico che lo Spirito ha col Figlio e il suo essere rivolto, nell'azione, all'esterno spinge Atanasio a precisare che esso non unisce il Figlio col Padre, ma riceve dal Figlio per riversarsi sui fedeli: CA 3, 24, 44. Nonostante questa limitazione, già prima del 360 Atanasio ha chiara la concezione di una Trinità omogenea e unitaria, divina ed eterna (CA 1, 17, 18), un solo Dio articolato in triplice dimensione: CA 3, 15.

Nel corso di queste brevi note più volte abbiamo accennato ai passi scritturistici che Atanasio adduce a suffragare le sue affermazioni. Qui a mo' di sintesi, rimandando a *Synod.* 49 ove numerosi passi sono adottati tutti insieme, possiamo solo precisare che Atanasio adopera all'incirca tutti i passi già diventati tradizionali nella polemica, soprattutto quelli di Giovanni già ricordati e poi Ps. 35, 10; 44, 2; 109, 3; I Cor. 8, 6; Col. 1, 15; Hebr. 1, 3<sup>79</sup>; e rileviamo come la base scritturistica di Atanasio, soprattutto se rapportata con quella di altri teologi antiariani, come Ilario, sia in fondo più ristretta di quanto non appaia a prima vista, proprio perchè egli cita molto ma ripete instancabilmente sempre gli stessi passi.

Discorso più lungo meriterebbe la confutazione che Atanasio fa della interpretazione dei passi scritturistici adottati dagli ariani: in gran parte i discorsi *Contro gli ariani* sono dedicati a tale analitica confutazione; ma per esigenze di spazio dobbiamo essere schematici al massimo. A proposito dei passi in cui si parla del Figlio come *fatto* (γενόμενος), Atanasio osserva in linea di principio che il termine tante volte è adoperato nella scrittura in senso generico, anche in riferimento al Padre, sì che bisogna distinguere caso per

---

<sup>79</sup> Va sottolineata, comunque, in Atanasio — come negli altri teologi antiariani — la grande utilizzazione del IV Vangelo. Atanasio si serve solo occasionalmente di Io. 5, 26 (CA 3, 36), che abbiamo visto così importante nella teologia omeousiana. Rileviamo ancora l'assenza di Bar. 3, 36, mentre è utilizzato Is. 45, 14 (CA 2, 23; Serap. 2, 4), che sappiamo di norma affiancato in questo tempo al passo di Baruch.

caso: CA 1, 56. 62. 63. Esemplificando, egli intende *fatto superiore* (κρείττων γενόμενος) di *Hebr.* 1,4 come locuzione unitaria in cui *fatto* specifica e determina *superiore*; e l'uso di κρείττων sta proprio a significare l'eterogeneità del Figlio rispetto agli angeli: CA 1, 53. 55<sup>80</sup>. Invece il *fatto signore e cristo* di *Act.* 2, 36 è senz'altro riferito a Cristo *qua homo*, e questa linea interpretativa, ereditata da Eustazio e Marcello, anche Atanasio applica su larga scala: è il caso dei passi in cui si parla dell'unzione di Cristo e della sua esaltazione (*Ps.* 44, 8; *Phil.* 2, 9-10; *Act.* 10, 38) e del *fatto mallevadore* di *Hebr.* 7, 22<sup>81</sup>.

Particolare cura Atanasio ha dedicato all'interpretazione di *Prov.* 8, 22-25<sup>82</sup>: egli accetta l'interpretazione di Marcello che riferiva *creato* del v. 22 al Cristo incarnato, ma non l'analoga interpretazione per *genera* del v. 25. Questo versetto viene riferito alla generazione eterna di Cristo *qua deus*, sì che Atanasio può contrapporre i vv. 22 e 25 come allusivi alla duplice generazione, umana e divina, del Logos. Modificata in questa forma, l'interpretazione avrà fortuna in Oriente e ancor di più in Occidente fino ad Agostino ed oltre. L'influsso di Marcello si può forse avvertire anche nella distinzione fra *unigenito* (*Io.* 1, 18) e *primogenito* (*Col.* 1, 15): ma *primogenito* non è riferito esplicitamente al Cristo incarnato, bensì è inteso in riferimento all'opera creatrice del Logos, mentre *unigenito* indica la generazione dal Padre<sup>83</sup>.

I passi veterotestamentari sull'affermazione di un solo Dio sono spiegati in funzione antipagana e comprendono, come già abbiamo visto, nella menzione dell'unico Dio, oltre il Padre, anche il Figlio, sua parola e splendore<sup>84</sup>. Le teofanie, sempre riferite al Logos apparso in forma angelica, sono interpretate in maniera non subordinante puntualizzando la differenza dell'angelo che appare ai patriarchi, dotato di prerogative divine, rispetto agli altri angeli, e la sua funzione di rivelatore di Dio<sup>85</sup>. Tutti i passi in cui i Vangeli

<sup>80</sup> Argomentazione simile a quella di CA 1, 58 su *Io.* 14, 28: cfr. c. 3, 2, p. 58. <sup>81</sup> CA 1, 37. 38. 40. 41. 47. 50. 56. 60; 2, 12. Atanasio distingue l'unzione regale di Cristo in funzione della incarnazione dalla regalità eterna del Logos immagine divina CA 1, 46. 49; 2, 13.

<sup>82</sup> CA 2, 44 sgg. L'influsso di Marcello si avverte soprattutto nello spiegare i tempi al passato di *creare* e *fondare* (vv. 22-23) come anticipazioni profetiche. Per la polemica con gli ariani circa i passi in cui gli uomini sono detti generati da Dio si vedano nn. 58 e 26.

<sup>83</sup> CA 2, 62. 63. 64. A 2, 62 è detto che Cristo è primogenito in quanto ha reso molti di noi suoi fratelli (*Rom.* 8, 29); a 2, 63 in quanto la creazione è stata fatta in lui.

<sup>84</sup> CA 3, 8. 9. Cfr. anche *Synod.* 35 (*Ex.* 3, 14; *Deut.* 6, 4, ecc.).

<sup>85</sup> CA 3, 12-13. Rileveremo analoga osservazione in Ilario. Ma rispetto a questo Atanasio tratta poco l'argomento delle teofanie, forse perchè ne avvertiva, nel riferimento specifico al Logos, la connotazione, nonostante tutto, intrinsecamente subordinante.

presentano Cristo soggetto a limitazioni di tipo umano (progresso, ignoranza, passioni) sono senz'altro riferiti al Cristo uomo, secondo un procedimento a volte semplicistico, che chiama in causa sempre la carne di Cristo e mai la sua anima, sì da far pensare che anche Atanasio abbia condiviso, implicitamente, la cristologia del tipo *logos/carne*<sup>86</sup>.

Per concludere: non è difficile additare incertezze scompensi lacune nel discorso teologico di Atanasio<sup>87</sup>, discorso che tende soprattutto a confutare gli argomenti degli avversari e perciò non sa svilupparsi in forma organica e profonda, sì da dare talvolta l'apparenza di un monotono susseguirsi di formule stereotipate. Eppure il rilievo dato all'assoluta uguaglianza del Figlio rispetto al Padre e quindi alla sua piena divinità, sulla base di schemi diversi da quelli sabelliani e marcelliani, rappresentava un fatto nuovo nel mondo della teologia orientale. E' spiegabile perciò perchè, nonostante le carenze soprattutto sul piano tecnico, la teologia atanasiana abbia costituito un punto preciso di riferimento in campo ortodosso nei decenni successivi al 360.

#### b) *Scritti ps. atanasiani.*

Non senza motivo il quarto discorso *Contro gli Ariani* fin dall'antichità fu attribuito ad Atanasio, in quanto l'influsso del vescovo alessandrino si avverte determinante sulla concezione trinitaria dell'ignoto autore globalmente intesa, e anche in numerosi punti particolari<sup>88</sup>. Ma la caratteristica peculiare dello scritto, che ne fa un *unicum* nel *corpus* delle opere atanasiane e d'attribuzione atanasiana, è la prevalente ispirazione antimonarchiana: i sabelliani, negando la sussistenza del Figlio, non sono da meno degli ariani, che stabiliscono un principio alla sua esistenza: c. 8. Il Logos non può essere ridotto a mero suono di voce e affermato solo κατ' ἐπί-

<sup>86</sup> CA 3, 31. 32. 37. 38, 42. 43. 51. 52. 53. Sulla cristologia atanasiana si veda GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 193 sgg.; sulla forza con cui è rilevata l'unione del Logos con la carne CA 3, 54. 57. 58. Atanasio non tratta il passo paolino sulla *subjectio* di Cristo al Padre (I Cor. 15, 28), che vedremo invece oggetto di attenzione da parte di altri teologi omeousiani di questo periodo.

<sup>87</sup> Nuoce alla chiarezza del discorso atanasiano particolarmente la mancanza di opportune esplicazioni sulla terminologia trinitaria, per cui la distinzione fra il Figlio e il Padre non risulta sufficientemente rilevata, soprattutto in considerazione della impostazione trinitaria allora dominante in Oriente anche fra gli antiariani: certi tratti atanasiani in ambienti omeousiani avevano sentore di sabellianismo.

<sup>88</sup> Qualche esempio: Figlio per natura della *ousia* del Padre, Logos ἴδιος (cc. 2. 1); ἐὸς τῆς (c. 17); non il Logos è stato generato per noi ma noi siamo stati creati per lui (c. 12); se solo uomo, Cristo non può salvare il mondo (c. 20); immagine della luce (cc. 2. 10).

νοῦν ma è sussistente (ὄφραστῶς, οὐσιώδης): altrimenti il Figlio si identificerebbe col Padre, anzi costituirebbe una qualità del Padre, che così risulterebbe composto: cc. 1.2.8. *Io.* 10,30 nell'affermazione dell'unità di divinità e sostanza (τὴν μίαν θεότητα καὶ τὸ ὁμοούσιον) del Padre e del Figlio confuta gli ariani; ma nella distinzione Padre/Figlio confuta proprio Sabellio, che negando l'uno (il Figlio) nega implicitamente anche l'altro (il Padre): c. 9.17<sup>89</sup>.

A partire dal c. 13 lo scritto prende di mira specificamente Marcello<sup>90</sup> a proposito della dilatazione della monade in triade, dottrina definita di origine stoica (c. 13): se questo concetto viene interpretato nel senso che il Padre diventa Figlio e Spirito santo si ricade nella dottrina di Sabellio<sup>91</sup>; se invece si considera la monade anteriore anche al Padre, la sua dilatazione produce non una trinità ma una quaternità: c. 13<sup>92</sup>. La dottrina, anch'essa di Marcello (e Fotino), che distingueva il logos dal Figlio (= uomo Gesù) è combattuta con una serie di citazioni vetero- e soprattutto neotestamentarie, che rilevano l'identità fra la parola creatrice e il Figlio: cc. 17-24<sup>93</sup>. La stessa distinzione fra logos e Figlio (= Cristo) è sostenuta dai seguaci di Paolo di Samosata su *Act.* 10,36, dove effettivamente sembra farsi distinzione fra logos (parola) e Gesù Cristo<sup>94</sup>: ma ripetizioni del genere sono ravvisabili anche altrove nella scrittura e non possono infirmare l'unità Logos = Figlio: cc. 30.31<sup>95</sup>.

La sensibilità antimonarchiana ha spinto il nostro autore a rilevare la sussistenza personale del Logos Figlio più che in Atanasio, ma sempre nell'ambito della concezione atanasiana: per tal motivo si avverte qui più che nel maestro la carenza di una esatta terminologia. Dal concetto di una sola archè divina (*Ex.* 3,14) si ricava,

<sup>89</sup> Abbiamo già rilevato questa interpretazione in Eusebio di Emesa.

<sup>90</sup> Che però non è mai nominato direttamente: forse per riguardo all'amizizia di Atanasio per Marcello?

<sup>91</sup> Ne risulterebbe la fine dei nomi del Figlio e dello Spirito santo, una volta terminata la loro funzione: c. 25.

<sup>92</sup> Nel senso che prima c'è la monade, poi il Padre, il Figlio e lo Spirito santo. Non è adoperato il termine quaternità nè altro corrispondente; ma il concetto è chiarissimo.

<sup>93</sup> L'ignoto autore combatte l'interpretazione marcelliana di *Ps.* 109,3 in riferimento all'incarnazione e in tale contesto mette in guardia contro l'interpretazione letterale degli antropomorfismi biblici: *Io.* 1,18; *Ps.* 73,11 (Cristo mano di Dio), ecc.

<sup>94</sup> «...Mandò la parola ai figli d'Israele evangelizzando la pace per mezzo di Gesù Cristo».

<sup>95</sup> Citazione di *Lev.* 9,7 con ripetizione del nome di Mosè come di colui che parla e di cui si parla. A proposito del Cristo incarnato va aggiunto che il nostro autore si esprime secondo la terminologia del tipo logos/carne (cc. 6.7.20), pur adoperando, in ossequio alla scrittura (*Prov.* 9,1; *Io.* 2,19), i nomi di casa e tempio per indicare l'umanità assunta dal Logos.

insieme col concetto di monade e monarchia, quello di una sola *ousia* e una sola ipostasi della divinità, che è identificata col Padre: dalla una *ousia* e ipostasi nasce il Figlio, logos sapienza potenza, inseparabile da essa: c. 1.2. Avendo identificato il concetto dell'unico Dio con quello dell'unica *ousia* e ipostasi il nostro autore non può attribuire al Figlio, unico Dio insieme col Padre, una *ousia* e una ipostasi separata (c. 3); d'altra parte, la preoccupazione anti-monarchiana gli fa rilevare che il Logos non è mero *flatus vocis*<sup>96</sup>: egli risolve la difficoltà definendo il Figlio, in quanto derivante dalla *ousia* e ipostasi paterna, οὐσιώδης, ἐνούσιος, ὑφεστῶς, ὑπόστατος; cioè — a quanto sembra — il Figlio, *homoousios* col Padre (c. 9), generato dalla *ousia* paterna senza divisione (c. 2.3), costituisce un essere (c. 2 ἐξ ὧντος ὧν) dotato di sussistenza propria, partecipante della *ousia* e ipostasi del Padre<sup>97</sup>.

Il cosiddetto *Sermo maior de fide* (più esattamente *Lettera agli antiocheni*) sembra aver interessato gli studiosi più per la difficoltà di attribuzione che per il contenuto<sup>98</sup>: eppure la sua cristologia è molto interessante<sup>99</sup>, e anche sotto il profilo più specificamente trinitario merita più attenta considerazione. L'opera è indirizzata contro gli ariani (c. 1) e afferma una teologia di stampo niceno

<sup>96</sup> Si precisa che la tensione Padre/Figlio non implica nè due dei nè un solo Dio inteso alla maniera di Sabellio (cc. 1.10).

<sup>97</sup> ἐνούσιος e οὐσιώδης sono adoperati, sia pur sporadicamente, da Atanasio (CA 2, 2; 2,28). L'uso di ipostasi non sembra sempre coerente: a c. 25 la dottrina eretica di Sabellio viene presentata come distinzione fra due nomi e una sola ipostasi, e a c. 35 si parla, a proposito dell'incarnazione, della ipostasi del Logos. In complesso, l'ignoto autore sembra in imbarazzo quanto all'uso e al significato di questo termine, riflettendo in altra maniera l'imbarazzo che abbiamo creduto di ravvisare in Atanasio.

<sup>98</sup> Ricorderò sommariamente che, esclusa la paternità atanasiana, Schwartz (*Der s. g. Sermo maior de fide des Athanasius*. SbMn. 1924, 6, Abhandl.) attribui lo scritto ad Eustazio d'Antiochia. Scheidweiler (*Wer ist der Verfasser des sog. Sermo maior de fide?*: BZ 1954, p. 333 sgg.) escluse questa attribuzione perchè Eustazio evita con cura lo iato, che invece non interessa l'autore del *Sermo maior*; e propose Marcello di Ancira soprattutto sulla base dell'interpretazione di Prov. 8,22: questa attribuzione non può essere assolutamente accettata: cfr. n. 100. 104 e il mio art. *Su alcune opere attribuite di recente a Marcello di Ancira*: Rivista di storia e letteratura religiosa, 1973, p. 316 sgg. La convergenza di una teologia di stampo atanasiano (cfr. anche n. 106) con caratteristici tratti origeniani, soprattutto di carattere esegetico (cc. 6.9.23.36 e n. 107) orientano a situare l'autore del *Sermo maior* in ambiente alessandrino, probabilmente quello della scuola (opera giovanile di Didimo?).

<sup>99</sup> Com'è noto, essa è caratteristica per l'espressione κυριακὸς ἄνθρωπος [cara anche a Didimo] ad indicare l'umanità assunta dal Logos, adoperata con notevole frequenza. I frag. 3.4, in cui si parla dell'anima umana di Cristo orientano verso una cristologia non del tipo logos/carne [i due frammenti non compaiono nella traduzione armena — del resto incompleta —; ma sono autentici perchè tramandati da Teodoreto], bensì logos/uomo: ciò può far pensare ad ambiente antiocheno, ma — in relazione con i tratti origeniani sopra rilevati — è anche compatibile con l'ambiente della scuola alessandrina legato all'eredità origeniana.

e atanasiano: generazione del Figlio reale (κατὰ φύσιν) ed eterna dalla *ousia* del Padre (cc. 10. 27. 31; *frag.* 54. 63. 73)<sup>100</sup>; eternità del Figlio come del Padre (c. 23; *frag.* 28. 73); sua esistenza nel seno del Padre (cc. 13. 18; *frag.* 65. 67); immutabilità (c. 11; *frag.* 64); uguaglianza col Padre (cc. 17. 31)<sup>101</sup>; distinzione fra Figlio per natura e figli per adozione (c. 29); una sola divinità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo (c. 29; *frag.* 70)<sup>102</sup>.

L'interesse precipuo dell'autore è volto a combattere l'interpretazione dei passi scritturistici adottati dagli ariani a provare la creaturalità di Cristo e la sua inferiorità rispetto al Padre. Egli stabilisce come criterio d'interpretazione che nella scrittura le parole e i fatti *ταπεινά* vanno riferiti al corpo di Gesù, mentre gli *ἐνδοξα γράμματα* alla divinità del Logos (c. 7; *frag.* 60), e applica con coerenza questo criterio ai passi in questione: *Act.* 2, 36 (c. 5; *frag.* 57); *Hebr.* 3, 1-2 (cc. 10. 12; *frag.* 63); progresso di Gesù (cc. 2. 11; *frag.* 27. 28. 55); sua ignoranza (cc. 27. 28; *frag.* 44. 72)<sup>103</sup>. Particolare cura pone il nostro autore nella interpretazione di *I Cor.* 15, 28, il passo sulla *subiectio* che Atanasio ha ignorato e che egli interpreta nel senso che tutte le cose saranno soggette all'uomo Gesù e questi sarà soggetto a Dio (cc. 24. 25. 26; *frag.* 70); e di *Prov.* 8, 22-25, per cui egli concorda con Atanasio nel riferire *credò* del v. 22 al Cristo incarnato e *genera* del v. 25 al Cristo preesistente (cc. 19-23; *frag.* 40. 56)<sup>104</sup>.

Il termine *homoousios*, che non compare nel *Sermo maior* (nella forma in cui ci è giunto), è invece presente nell'*Expositio fidei* comunemente attribuita allo stesso autore, ove il formulario tipico di questo genere si allarga in un complesso abbastanza articolato. Contro i sabelliani si afferma che *ὁμοούσιον* non significa *μονοούσιον*, che elimina completamente il Figlio<sup>105</sup>, mentre contro gli ariani si nega la distinzione della divinità in tre ipostasi, che distinguerebbe più dei. L'immagine cara all'autore per raffigurare la generazione del Figlio con distinzione senza divisione è quella della fonte e del fiume, rincalzata poi con quelle altrettanto tradizionali

<sup>100</sup> E' questo un tratto incompatibile con la teologia di Marcello.

<sup>101</sup> Su *Io.* 10, 30; 14, 10.

<sup>102</sup> Su *pneuma* inteso come sostanza divina si veda c. 14.

<sup>103</sup> Anche *Io.* 14, 28 è spiegato nel senso che Cristo è inferiore al Padre *qua homo*: cc. 30. 31 (*frag.* 73). *Primogenito* di *Col.* 1, 15 è invece il Logos (*frag.* 22).

<sup>104</sup> Il significato profetico dei verbi al passato ricorda Marcello, ma anche Atanasio. E' invece contro Marcello il riferimento di *genera* del v. 25 alla generazione divina del Logos.

<sup>105</sup> Questa contrapposizione e l'uso in genere di *μονοούσιος* rappresentano un'autentica rarità nell'ambito della controversia ariana. Usuale è invece il termine *ὑποάνω* per indicare l'identità Padre/Figlio alla maniera di Sabellio (*ibid.*).



della radice e del germoglio e della luce e dello splendore: cc. 2. 4<sup>106</sup>. Si tratta di una generazione avvenuta ἀνάρχως e αἰδιώς, senza emanazione e scissione, da cui ha tratto origine il Figlio, vera immagine del Padre ἰσότητος e ἰσόδοξος: c. 1<sup>107</sup>. La breve *Epistula ad Liberium*, in cui è fortemente rilevata l'unità di *ousia* e ipostasi del Padre e del Figlio ed è affermata la consustanzialità dell'intera Trinità, merita di essere qui ricordata perchè ha buone probabilità di risalire a Marcello d'Ancira o almeno al suo ambiente<sup>108</sup>.

c) *Febadio di Agen, Potamio di Lisbona, Gregorio di Elvira.*

Gli omousiani erano forti soprattutto in Occidente, e qui fra il 357 e il 360 ca. furono pubblicate varie opere di argomento trinitario a comprovare che la resistenza contro i filoariani non si limitava al campo politico ma aveva fatto sentire l'esigenza di un approfondimento dei dati teologici della controversia. L'opera di due personalità di prim'ordine, Mario Vittorino e Ilario, fiancheggiata da scritti di minore portata ma non privi di significato, testimonia la profondità e l'originalità di questa riflessione teologica che per qualche anno portò gli occidentali su posizioni sotto vari aspetti più progredite rispetto a quelle raggiunte in quel tempo dai niceni d'Oriente<sup>109</sup>. Accenniamo inizialmente a queste figure minori.

<sup>106</sup> Ecco un altro tratto tipicamente atanasiano, che non trova riscontro in Marcello.

<sup>107</sup> In relazione alla brevità del testo, è sviluppata l'interpretazione di *Prov.* 8, 22 in riferimento all'umanità di Cristo (cc. 1. 3), mentre *Col.* 1, 15 (primogenito della creazione) è riferito alla generazione divina del Logos (c. 3). Il riferimento a *Ier.* 38, 22 secondo la versione di Aquila, oltre che dei LXX, orienta anch'esso in senso origeniano.

<sup>108</sup> Recentemente Tetz (*Die pseudoathanasianische Epistula ad Liberium, ein Markellisches Bekenntnis*; ZKG 1972, p. 145 sgg.), riprendendo uno spunto di Richard, ha lungamente dimostrato la paternità marcelliana dell'opera. L'unico tratto significativo è all'inizio, dove l'espressione *Figlio primogenito* non è affiancata alle denominazioni *logos* e *sapienza*, ma è introdotta da *è chiamato*, il che fa pensare alla ritrosia di Marcello a definire Figlio il *logos* prima dell'incarnazione [anche Scheidweiler, che in un primo tempo propendeva ad attribuire questo testo a Eustazio d'Antiochia (ZNW 1952/53, p. 237 sgg.), a seguito di contatti con Richard, si era convinto della sua origine marcelliana: BZ 1954, p. 353 sg.]. Si tratta di testo troppo breve per poterne trarre più sicure conclusioni, anche quanto alla cronologia; l'*homoousion* della Trinità, perciò anche dello Spirito santo, orienta verso un tempo successivo al 360; ma dal testo sembra assente la vera e propria problematica sullo Spirito santo. Lo stesso affiancamento dello Spirito santo al Padre e al Figlio, ma fuori dalla prospettiva della polemica sulla terza persona, rileviamo nel passo *De sancta ecclesia*, sicuramente marcelliano, ricordato a c. 3 (fonti). Di esso qui a noi interessa la solita polemica di Marcello contro la dottrina delle tre ipostasi.

<sup>109</sup> Proprio quest'attività teologica imposta dalle esigenze della controversia segnò l'inizio della vera e propria attività letteraria cristiana in Gallia e Spagna, a parte qualche sporadica anticipazione.

Febadio di Agen in Gallia scrisse il suo breve *Contra Arianos* per confutare la professione sirriense del 357<sup>110</sup>: perciò la confutazione della vera e propria dottrina ariana e l'affermazione della dottrina ortodossa s'inseriscono in un contesto teso a dimostrare che quella formula, sotto l'apparente espressione innocua, con la proibizione di parlare di sostanza in riferimento alla divinità, in realtà apre la strada alla vera e propria dottrina ariana<sup>111</sup>. L'argomentazione non presenta tratti di notevole originalità, e non è priva di ingenuità<sup>112</sup>. Merita comunque di essere rilevata, nella tensione unità/distinzione, la preoccupazione antisabelliana (cc. 13.22) accanto a quella antiariana: è un primo segno che la controversia cominciava a proporsi anche agli occidentali in tutta la sua complessità dottrinale.

Febadio ha molto utilizzato per il suo scritto l'*Adversus Praxean* di Tertulliano<sup>113</sup>: in effetti, l'occidentale che in quegli anni volesse apprendere qualcosa sull'argomento e non conoscesse il greco, non poteva ricorrere che a Tertulliano (e a Novaziano). Ma questi autori avevano polemizzato soprattutto contro il monarchianismo, che si collocava all'estremo opposto dell'arianesimo: perciò Febadio è stato costretto ad una radicale reinterpretazione dei dati tertullianei per poterli adattare al nuovo contesto dottrinale. Ne ha però conservato la terminologia trinitaria basata sull'opposizione *substantia/persona*, riportando in voga questo ultimo termine che la tendenza monarchiana prevalente a Roma dalla seconda metà del III secolo aveva fatto accantonare (cfr. *supra* p. 17.186 sg): Febadio lo adopera correntemente per rilevare la distinzione fra il Padre e il Figlio, e pur limitando la trattazione di massima a questo argomento, occasionalmente lo applica anche allo Spirito santo — come del resto aveva già fatto Tertulliano — e così parla di *secunda* e *tertia persona* che, insieme col Padre, costituiscono *unum* quanto alla *substantia*: c. 22<sup>114</sup>.

<sup>110</sup> Si coglie nel breve scritto l'impressione suscitata sia dalla defezione di Potamio sia dal cedimento di Ossio (cc. 5.23).

<sup>111</sup> cc. 1.2.3.6. Pur difendendo il simbolo niceno e l'uso di *substantia* nel definire il rapporto Padre/Figlio (cc. 6.7.20.22), Febadio evita di parlare di *homoousios*.

<sup>112</sup> Per combattere l'argomento della non scritturalità di *substantia* Febadio accumula (c. 7) passi del VT in cui la versione latina in suo possesso recava *substantia* (*Ier.* 23, 22 e altri), senza accorgersi che il testo greco dei LXX qui recava *hypostasis* e non *ousia*. Nello stesso equivoco incorsero sia Potamio sia Gregorio di Elvira.

<sup>113</sup> La derivazione è spesso letterale: per la documentazione cfr. B. MARX in TQ, 1906, p. 293 sgg. Di qui Febadio ha tratto ispirazione anche per certi tratti materialisti: Dio spirito corporeo (c. 20).

<sup>114</sup> Contro la visibilità del Figlio affermata nella professione del 357 Febadio spiega le teofanie nel senso che il Figlio si è mostrato all'uomo non nella sua

Potamio di Lisbona con l'*epistula ad Athanasium* e soprattutto con la più ampia *epistula de substantia* ha cercato di approfondire il concetto di *substantia* divina in polemica con le formule che ne avevano proibito l'impiego<sup>115</sup>:

Est enim substantia rei omne illud per quod est res. Substantia enim aut sub aliquo statuet aut aliquem subesse sibi docet statum (c. 3),

e su questa base, da cui discende l'unità di *maiestas*, fa derivare l'*unitas trinitatis*. Gli esempi tratti dalla vita animale e vegetale con cui egli cerca di illustrare il concetto<sup>116</sup> convincono che egli ha inteso sostanza in senso molto generico, ma in questo contesto egli ha sviluppato il tema dell'unità dell'azione divina come identità assoluta fra il Padre e il Figlio, come compenetrazione reciproca e totale (c. 19), pur nella distinzione delle persone (*gemina persona* nel c. 10), rilevata dalla differenza dei nomi (c. 3). In questa unità Potamio comprende anche lo Spirito santo: anche lui insiste soprattutto sul rapporto Padre/Figlio, ma le aperture verso la terza persona della Trinità sono più consistenti di quanto solitamente non avvenga in questo torno di tempo (c. 18.19.22). E l'immagine della Trinità Potamio ricerca con prolissa e bizzarra analisi, spesso di discutibile gusto, nel volto dell'uomo e in tutto il corpo, sulla base di una concezione materialista ed antropomorfa che considerava appunto l'uomo corporeo fatto ad immagine di Dio (cc. 23-32)<sup>117</sup>.

Siamo ancora nella penisola iberica con Gregorio di Elvira, un giovane vescovo ben lontano dai disinvolti atteggiamenti di Potamio nell'intransigente difesa del credo niceno. Il suo *De fide* vuole essere un'appassionata apologia dell'*homoousion* in polemica con le

natura divina ma avendo assunto un aspetto visibile (c. 17); cfr. su questo motivo in Febadio e Gregorio di Elvira B. STUDER, *Zur Theophanie-Exegese Augustins*, Roma 1971, p. 17 sgg.

<sup>115</sup> L'evidente polemica di Potamio contro le formule del 357 e 359 spinge ad ammettere che solo poco tempo dopo il suo passaggio alla schiera filoariana (357) Potamio deve essere tornato nelle file dell'ortodossia, a seguito dei fatti posteriori alla morte di Costanzo (cfr. c. 11,1). Per maggiori dettagli sulla controversa questione cfr. A. MONTES MOREIRA, *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*, Louvain 1969, p. 113 sgg. e il mio art. *La crisi ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna*: in *Colloquio sulla Hispania romana*, Accademia dei Lincei, Roma 1974. Nel tempo in cui fu filoariano Potamio scrisse una lettera, di cui Febadio ci ha conservato un passo (c. 5): l'applicazione della cristologia logos/carne fa definire Cristo come *passibilem deum*, a causa della mescolanza fra spirito (= sostanza divina) e carne.

<sup>116</sup> Tutto ciò che si fa col grano ha la stessa sostanza, e lo stesso vale per gli oggetti filati con la lana, ecc. (cc. 11-13).

<sup>117</sup> Sulla possibilità che Potamio possa aver utilizzato il *comma Ioanneum* nell'interpretare trinitariamente *tres unum sunt* di I Io. 5,8 (cc. 3.10.19) cfr. MONTES MOREIRA, op. cit., p. 170.222.235.

formule di Sirmio del 357 e soprattutto di Rimini del 359: anche Gregorio, come Febadio, è convinto che quelle formule celino un contenuto tipicamente ariano sotto l'innocente apparenza<sup>118</sup>, e che solo l'affermazione dell'*homoousion* possa costituire sufficiente baluardo contro il dilagare dell'eresia (c. 1)<sup>119</sup>. Certi tratti arcaizzanti, soprattutto nell'interpretazione di *Prov. 8, 22*<sup>120</sup>, testimoniano, come in Febadio, la difficoltà di un pieno adeguamento dottrinale al livello della più progredita teologia orientale da parte di teologi costretti a lavorare ancora su Tertulliano e Novaziano.

La prima redazione del *De, fide*, che l'autore fece circolare in forma molto privata, provocò critiche da parte di alcuni ortodossi che vi ravvisarono proposizioni di sapore sabelliano, nonostante l'ormai canonico impiego della opposizione *substantia/persona* (c. 7). Gregorio si difese dall'accusa nella prefazione preposta alla seconda redazione dell'opera, ma colse l'occasione per modificare vari passi della prima redazione, aggiornando lo scritto anche su altri argomenti<sup>121</sup>. Il fatto merita di essere rilevato, perchè ben sappiamo che in Occidente il pericolo del sabellianismo era sentito allora in maniera molto vaga: proprio la Spagna sembra aver fatto eccezione in tal senso, se alle critiche rivolte a Gregorio aggiungiamo, qualche decennio dopo, l'accusa di sabellianismo che fu rivolta a Priscilliano<sup>122</sup> e ancora più tardi l'interesse antimonarchiano così vivo nella poesia di argomento dottrinale di Prudenzio<sup>123</sup>.

<sup>118</sup> Gregorio scorge nell'espressione *deum ex deo, lumen ex lumine* del testo sirmiese del 357 una precisa intenzione nell'uso di *ex* invece che *de*, per rilevare la creaturalità del Figlio piuttosto che la sua generazione dalla sostanza del Padre (c. 3). La stessa distinzione, ma in altro contesto, è di Agostino (*De nat. boni* I 27; *C. Fel. Man.* II 18). Per questo, come per altri tratti, si è ispirato a Gregorio l'autore di un *Commentarius in symbolum Nicaenum* pubblicato in *PLS*: I 220 sgg. (è utilizzato anche Tertulliano e forse Ilario), che dovrebbe rimontare a questo tempo o poco più giù. Gregorio, dal suo canto, ha utilizzato; oltre che Tertulliano e Novaziano, anche Febadio e, quasi certamente, Mario Vittorino.

<sup>119</sup> Contrariamente a Febadio, Gregorio adopera usualmente il termine. Sul l'interpretazione delle teofanie, più sviluppata di quella di Febadio ma sulla stessa linea (c. 8), si veda lo studio di Studer cit. a n. 114.

<sup>120</sup> Essa è fondata (c. 2) sulla vecchia distinzione fra *logos* interno a Dio e *Logos* successivamente profferito in funzione della creazione.

<sup>121</sup> Sullo Spirito santo, che qui è definito *persona*, mentre non nella prima redazione, e nell'eliminazione di certi tratti di *Geistchristologie* presenti nella redazione originaria (c. 8), come del resto in Febadio (da Tertulliano). Manca in Gregorio il tratto materialista che abbiamo riscontrato in Febadio.

<sup>122</sup> Cfr. *OBOS.*, *Common.* 2; *anat.* 2-4 del concilio di Toledo (400 ca.).

<sup>123</sup> *Apoth.* 3 sgg.

d) *Mario Vittorino*.

Questo famoso maestro di retorica, africano trapiantato a Roma, fu anche versato in maniera non superficiale nella filosofia neoplatonica, sì che, venutosi ad occupare della controversia ariana dopo la sua clamorosa conversione al cristianesimo, ne approfondì i termini dottrinali in maniera molto originale, spesso profonda, sulla base appunto della problematica allora dibattuta nelle scuole platoniche in merito al rapporto essere/non essere, uno/molti, lontana eredità del *Sofista* e del *Parmenide* platonici. Di fronte a tale influenza meno significativi appaiono i rapporti, pur non trascurabili, di Mario Vittorino con la specifica tradizione teologica cristiana<sup>124</sup>.

Dalla tradizione platonica deriva a Mario Vittorino il punto di partenza della sua riflessione trinitaria, il concetto dell'assoluta trascendenza di Dio, che invece abbiamo visto pressochè inoperante in Atanasio<sup>125</sup>: Dio è l'uno anteriore ad ogni categoria ed ogni qualificazione, anche a quella dell'essere (= sostanza); uno ma non entità numerica perchè anteriore anche al numero (AA III 1; IV 19. 23. 24):

unum ante omnem existentiam, ante omnem existentialem et maxime ante omnia inferiora, ante ipsum  $\delta\upsilon$  ... sine figura, sine qualitate neque inqualitate, sine qualitate quale<sup>126</sup>, sine colore, sine specie, sine forma, etc. (AA I 49).

Sulla base di questa concezione, il rapporto Padre/Figlio è visto come autodelimitazione del Padre infinito (= indefinito), potenzialità assoluta<sup>127</sup>: il Figlio è il Padre che si circoscrive, è la delimitazione del Padre: *ipse enim se ipsum circumterminavit* (AA I 31); il Padre è capacità di pensare che si esteriorizza come pensiero, che pensandosi (AA IV 37 *se ipsum intellegit*) si delimita nella sua forma (= Figlio): AA IV 8. 24-28. Questo fondamentale rapporto è

<sup>124</sup> Le derivazioni di Mario Vittorino dalla filosofia neoplatonica sono analiticamente rilevate da Hadot nel suo commento alle opere antiariane del retore africano: cfr. n. 11. Più di recente l'argomento è stato approfondito dallo stesso autore in *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968 [le indicazioni che man mano saranno date in nota si riferiscono al commento]. La consonanza di Mario Vittorino con teologi cristiani, soprattutto gnostici, su temi di fondo (trascendenza di Dio, mediata del Logos, ecc.) derivano dalla comune matrice platonica. Avremo poi modo di rilevare in qualche punto un certo isolamento di Mario Vittorino rispetto alla più specifica tradizione cristiana.

<sup>125</sup> Ma lo abbiamo rilevato dominante nella letteratura cristiana, ortodossa e gnostica, del II e del III secolo.

<sup>126</sup> Nel senso che l'esser senza qualità non va inteso in Dio come privazione: perciò egli non è nè  $\pi\omicron\iota\acute{\omicron}\nu$  nè  $\acute{\alpha}\pi\omicron\iota\omicron}\nu$ : ALBIN., *Epit.* 10; HADOT, p. 847.

<sup>127</sup> Questo fondamentale motivo è evidentissimo nei sistemi gnostici, soprattutto quello valentiniano; è ben avvertibile anche in Origene.

sviluppato e chiarito con una serie di opposizioni: Padre/Figlio = *πρόν/όν*; *praecausa/causa*; *praepincipium/principium*; *supra universale/universale*; *imaginale*<sup>128</sup>/*imago*; *supra νοῦν*, *veritatem/νοῦς* *veritas forma*; *potentia/actio*<sup>129</sup>.

Ma il Padre non è entità astratta perchè da lui derivano tutte le cose, in lui contenute potenzialmente (*Cand.* 14. 25; *AA* II 3); e d'altra parte, insistere troppo su Dio superiore all'essere, cioè alla *ousia*, avrebbe significato fare il gioco degli omei, che abbiamo appunto visto negare la sostanza in Dio. Perciò già nella lettera a Candido, dove più si sostiene che Dio è *μη ὄν*, vengono però distinti i vari modi di non essere (*Cand.* 4-6) e si chiarisce che Dio è non essere non per privazione ma per trascendenza (*Cand.* 13 *per eminentiam*; *AA* IV 23 *non per στέρησιν*, *id est per privationem, sed per supralationem*)<sup>130</sup>. Insomma Dio viene a trovarsi nella condizione di essere e non essere insieme: essere in quanto causa prima dell'essere di ogni cosa, non essere in quanto trascendente la categoria dell'essere: in tal senso Dio si può definire il primo essere: *Cand.* 19. Nelle opere successive Mario Vittorino ha ancora più insistito su questo punto: Dio, in quanto esistente, *ἐνοῦσιος*, non può essere considerato *ἀνοῦσιος*<sup>131</sup>; propriamente egli è *ὑπεροῦσιος*, cioè trascendente l'essere, ma non per questo senza essere, *ousia*, cioè sostanza: egli è *prima substantia, universalis substantia, substantia ante substantiam* (*AA* II 1; I 29. 30). Definita la sostanza ciò che è per ogni cosa il suo esser proprio (*omne autem quod est unicuique suum esse, substantia est* *AA* II 1), Dio può essere definito come sostanza semplice, assoluta, priva di ogni determinazione accidentale (*AA* IV 2; I 29. 30. 31), scritturistamente definita come spirito e luce (*AA* I 7. 31; IV 4). Visto sotto questo nuovo aspetto, il rapporto Padre/Figlio si definisce come determinazione e qualificazione della sostanza di Dio: Padre/Figlio = essere in potenza/essere in atto; *substantia/forma, imago*<sup>132</sup>: il Padre è *esse*, il Figlio *sic esse*: *AA* I 29.

Mario Vittorino s'innesta nello schema tradizionale che vede il Figlio come parola attiva, creatrice del Padre presentando il rapporto Padre/Figlio come *esse/moveri, agere, operari* (*Cand.* 19; *AA* I 3. 4; III 7); come *substantia/operatio, actio, motus* (I 40. 42. 50;

<sup>128</sup> Il termine va inteso come capacità di autorappresentarsi e circoscriversi per mezzo dell'immagine.

<sup>129</sup> *Cand.* 2. 19; *AA* I, 3. 19. 25. 31. 34. 42; II 3; III 7; IV 8.

<sup>130</sup> Cfr. nn. 7 e 12.

<sup>131</sup> *ἐνοῦσιος* significa *esistente e dotato di sostanza*: Mario Vittorino si fonda sull'ambivalenza per passare in Dio dall'esistenza alla sostanza. *HADOT*, p. 897.

<sup>132</sup> *Cand.* 19; *AA* I 19. 22. 24; *hymn.* 3, 151.

III 3)<sup>133</sup>; il Figlio è l'immagine operante, l'essere in azione del Padre, che è essere ripiegato in sè, in riposo (*silentium, quies, cessatio* AA III 7)<sup>134</sup>:

Huius gratia  $\delta\nu$ , quod operatione est, imago est illius  $\tau\omicron\upsilon\varsigma$   $\delta\nu\tau\omicron\varsigma$  quod potentius est secundum nullum progressum semper in semet manens (*Cand.* 15; AA I 19).

*Potentius* presenta il Padre come superiore, e in effetto altre volte si coglie in Mario Vittorino un residuo subordinazionista, derivante, più che dalla tradizione cristiana, dallo schema neoplatonico uno/voûç: il Padre è maggiore del Figlio (*Io.* 14, 28), non soltanto perchè *causa est ipsi filio*, ma perchè la condizione di riposo è *sine molestia*, mentre *in molestia motus*: la fonte è più pura e immacolata del fiume, perchè nell'agere c'è *passio*: AA I 3.13.22.27; IV 31.32<sup>135</sup>.

Il Figlio, *actus omnis et universalis* (AA III 2); è parola creatrice di Dio (*Io.* 1, 1-3), che crea restando in *gremio patris* (*Io.* 1, 18); è il *principium* di *Gen.* 1, 1, in cui Dio crea il cielo e la terra (*Cand.* 17; AA I 5.24-25 su *Col.* 1, 15), perciò *pater omnium et generator* (*Cand.* 18). Tutte le cose sono in lui sostanzialmente, in atto (*Col.* 2, 9), mentre nel Padre sono *potentialiter* (AA I 25): *insubstantiata sunt omnia  $\delta\nu\tau\omicron\varsigma$  in Iesu*, perchè egli è vita *per quam vivunt omnia* (AA I 26; III 3). La presentazione del Figlio come atto creativo di Dio rivolto all'esterno, cioè in basso, permette a Mario Vittorino di unificare mirabilmente creazione e redenzione come i due momenti in cui Cristo comunica la vita al mondo prima creandolo poi redimendolo: *genuit omnia et salvavit* (AA I 26; III 3-4)<sup>136</sup>.

L'atto con cui Dio passa dalla quiete in movimento è atto di generazione: il Figlio è Figlio vero, reale (*Cand.* 1.2; AA I 8.9.19), ben distinto non soltanto dai figli di adozione ma anche, in quanto

<sup>133</sup> E' il movimento dell'essere stesso, compatibile con l'immutabilità divina percepita senza traslazione e alterazione: *Cand.* 30; AA I 27.43. Cfr. n. 139.

<sup>134</sup> E' superfluo rilevare la consonanza con la gnosi di Valentino: IREN., *Haer.* I 1, 1.

<sup>135</sup> Questa connotazione subordinante non è del tutto in armonia con l'uguaglianza assoluta che vedremo istituita da Mario Vittorino, e neppure con la concezione dell'inalterabilità del moto in Dio sopra accennata: cfr. n. 133.144.

<sup>136</sup> Si veda anche AA IV 10-13. Altrove (I 21) Mario Vittorino distingue tre creazioni: 1) creazione dell'universo per opera di Cristo; 2) creazione del battezzato in Cristo; 3) nuova creazione nel momento finale. Quanto all'umanità assunta, Mario Vittorino specifica che essa è integrale, corpo e anima (AA III 3); non si deve pensare a tratto antiapollinarista, ma soltanto antiariano, contro la cristologia logos/carne, che attribuiva al Logos le passioni di Gesù. Per indicare l'incarnazione, Mario Vittorino adopera comunemente l'espressione usuale allora *adsumere hominem, carnem* (III 3), ma a I 22 la rifiuta (*Non igitur adsumpsit hominem sed factus est homo*), in polemica con Marcello e Fotino che — secondo lui — consideravano l'umanità di Cristo troppo distinta dal logos: cfr. n. 164.

realtà intellegibile, dai figli di natura animale<sup>137</sup>. La sua unicità discende *recta via* da quanto già detto: non può essere che unico l'ὄν delimitazione del *πρόόν*, così come un solo è il *motus*, la *vita*, l'*actio* (*Cand.* 14. 15; *AA* II 2. 7; IV 10): in quanto *voluntas patris*, è Figlio *alter* rispetto al Padre; in quanto *universalis voluntas*, è unigenito: *AA* I 31. D'altra parte, poichè la generazione è l'atto con cui Dio passa dalla quiete (Padre) al moto (Figlio), essa in effetti è auto-generazione, *αὐτόγονος motus* (*AA* III 17): è *patrica potentia* che diventa atto (*Cand.* 17), è *voluntas a se se generans* (*AA* I 32; *Cand.* 22), in un movimento che non può comportare scissione (*AA* I 31. 41), sì che il Figlio, pur *prodiens* dal Padre, resta sempre nel Padre (*Io.* 1, 1. 18): *Cand.* 26; *AA* I, 2. 5. 16.

In alcuni contesti (*AA* III 3; IV 20. 24) gli stati di quiete e di moto in Dio sono presentati come successivi, sì che par riprodotta la distinzione in Dio dei due momenti successivi che già rilevammo negli apologisti (logos immanente e logos profferito): ma Mario Vittorino è attento a precisare che il prima e il dopo debbono essere intesi solo logicamente e non cronologicamente: *sine tempore primum et secundum dico; primum secundum intellegentiam* (*AA* I 31; *Cand.* 22. 21). Anche per Mario Vittorino è *erat* di *Io.* 1, 1 a fornire il sostegno scritturistico all'affermazione dell'intemporalità della generazione divina: *AA* I 3<sup>138</sup>.

La continuità atemporale nel passaggio di Dio dalla quiete al moto è rilevata a fondo da Mario Vittorino sulla base di una concezione platonica e pitagorica che considerava l'essere dotato di un movimento interiore<sup>139</sup>:

Esse enim primus motus est qui cessans dicitur motus, idem intus motus (*AA* IV 8). Ipsum enim operari esse est (*AA* I 4; *Cand.* 19). Hunc nos motum id esse dicimus quod est vivit ac vivere (*AA* IV 8)<sup>140</sup>.

<sup>137</sup> In *AA* I 14. 15 Mario Vittorino adduce molti passi evangelici su Cristo Figlio di Dio per dimostrarne la reale figliolanza. A I 10 distingue genericamente il Figlio per natura da noi, figli di Dio per adozione; ma a *Cand.* 30 distingue più sottilmente figli di adozione (*positione*), figli per generazione animale (*natura*) e il Figlio di Dio (*veritate*). A *Homous.* 4 egli ricorda *Is.* 53, 8 sull'inenarrabilità della generazione divina, ma a *Cand.* 1 e *AA* I 2 esprime la convinzione che sulla base della rivelazione divina si possa arrivare a determinare la nascita del Figlio dalla sostanza del Padre.

<sup>138</sup> Egli, che ha presente la difficoltà di *PLAT.* *Tim.* 37 e (cfr. c. 7, n. 84), chiarisce che *in principio* elimina da *erat* ogni idea di inizio. In tal senso Mario Vittorino propone (*AA* I 34) l'espressione di Alessandro *semper pater semper filius*, che egli conosce tramite la lettera di Ario ad Eusebio di Nicomedia ove essa viene riportata. In *AA* I 31 la nascita del Figlio è riportata alla volontà di Dio (*non a necessitate naturae sed voluntate magnitudinis patris*), ma il modo con cui è presentata (autodelimitazione del Padre, autogenerazione) ne scarica la connotazione subordinante.

<sup>139</sup> *Sophist.* 249a; si veda *HADOT*, pp. 724 e 934.

<sup>140</sup> Cfr. anche *intus motus, mota cessatio, cessans motus* di *AA* III 2.



In tal modo egli può applicare ugualmente al Padre e al Figlio ogni definizione e ogni appellativo, sempre con la fondamentale differenza che tutto ciò che è detto del Padre s'intende rivolto all'interno di Dio, ripiegato su se stesso, mentre ciò che è detto del Figlio s'intende rivolto all'esterno, cioè in funzione della creazione<sup>141</sup>: il Padre è movimento interiore (*internus, intus*) mentre il Figlio è movimento esteriore, manifesto (*foris, in manifesto*): AA I 42; IV 17. 29; il Padre è pensiero ripiegato su se stesso (*se ipsum intellegit*) che si esteriorizza diventando Figlio (*haec foris haec filius*): AA IV 27. 29; è vita occulta che si manifesta (*vita igitur et intus et foris est*): AA I 52. 53; è *actio* interiore, rivolta verso di sè (*in se*), che si rivolge all'esterno: AA III 2. Perfino l'appellativo di *logos*, tradizionalmente il più qualificante del Figlio, viene esteso anche al Padre, *logos* in potenza, in riposo, che si attualizza, si esteriorizza nel Figlio:

Ista potentia λόγος existens genuit λόγον, hoc est in manifestationem et operationem adduxit (AA I 31. 32; III 7; *Cand.* 17).

Il passaggio per cui il *motus* ripiegato su di sè (= Padre) si esteriorizza (= Figlio) va identificato con l'atto per mezzo del quale Dio infinito e indefinito si delimita e si circoscrive nel Figlio. In tal senso Mario Vittorino parla di un *logos infinitus*, così come di una *forma* interna, infinita, destinati a attualizzarsi e delimitarsi nel Figlio<sup>142</sup>; e così di ogni altra qualifica della divinità (AA IV, 8. 19. 20). Nel passaggio da infinito (indefinito) a finito *agere vivere potentia causa* diventano *actio vita operatio effectus*: AA IV 3<sup>143</sup>.

Da questo articolato ragionamento Mario Vittorino può ricavare, contro gli ariani, l'assoluta uguaglianza del Padre e del Figlio: *aequalis quidem patri* AA I 3. 9. 21. 22 su *Phil.* 2, 6<sup>144</sup>; non semplice somiglianza ma identità: *non enim similem sed eundem dicimus* AA I 1. Cristo è Dio, sommo Dio insieme col Padre (AA I 7; *hymn.* 1, 18 *namque Christus, in quiete motus, est summus deus*): *verum quia idem, unus deus*: AA IV 7:

<sup>141</sup> Questa distinzione ricorda la funzionalità *nous/logos* dei valentiniani.

<sup>142</sup> Il rapporto visto sopra sotto l'angolo visuale della sostanza (*substantia/ forma*), adesso è posto in modo più dinamico, sotto l'aspetto dell'agire, un agire indefinito, non distinto dalla forma interna, che poi si delimita nel Figlio *forma*: HADOT, p. 975 sgg.

<sup>143</sup> La predilezione per il motivo di Cristo *vita* è sottolineato dalla frequenza con cui Mario Vittorino adduce i passi giovannei in proposito (cfr. n. 166). E' probabile che egli abbia qui tratto ispirazione dai documenti omeousiani.

<sup>144</sup> In relazione a *Io* 14, 28 Mario Vittorino rileva la tensione Padre/Figlio mediante l'espressione paradossale (che ricorda Ilario) *aequalis patri. Sed maior pater ... Ergo et aequalis et inaequalis*: AA I 13.

... uterque tamen motus; item uterque actio et opera; uterque vita et uterque a se habens vitam; voluntas et voluntas eadem; virtus sapientia verbum, deus et deus, deus vivus et deus vivus, ex aeterno et ex aeterno, invisibilis et invisibilis... simul ambo. Et hoc enim significat *homousion*, praeter eandem *ousian* (AA IV 29).

L'unità e identità di sostanza (in quiete e in movimento) è continuamente richiamata dal nostro autore, con grande uso di *homousion*<sup>145</sup>: una sostanza una potenza una divinità: AA I 7-9.37.42; *ex una, eadem substantia*: AA I 1.2.7. Mario Vittorino preferisce questa seconda espressione, che indica la derivazione del Figlio dalla sostanza del Padre, piuttosto che *una substantia*<sup>146</sup>, che potrebbe far pensare ad una sostanza che si divide in due:

Non oportet igitur dicere: duae personae una substantia, sed: pater et filius ex una substantia, dante patre a sua substantia filio substantiam in hoc, in quo genuit filium, et ex hoc *homousioi* ambo (AA I 11).

Nel profilare l'unione del Padre e del Figlio per sostanza (non per numero = unità accidentale AA I 41)<sup>147</sup>, Mario Vittorino precisa che i due sono *unum* (Io. 10,30) *non cōnitione sed simplicitate* (AA I 32); *unalitas cōnitionis nulla cōnitione* (AA I 50), cioè Padre e Figlio non risultano dall'unione di due entità precedentemente divise, ma sono *unum* per semplicità, che è fondamento della loro unione. Ogni attribuzione e qualificazione essi hanno in comune (AA I 15), in un rapporto di compenetrazione e di reciprocità (I 11; II 11) su Io. 14,10: *uterque in utroque, unus uterque, uterque in singulis et idcirco unum*: AA I 15.32; II 3.

In tale identità completa del Padre e del Figlio, la loro distinzione, l'alterità è rilevata sulla base del concetto di predominanza, corrente nel platonismo dell'epoca, per cui nel mondo intellegibile le varie individualità, che sono una nell'altra, si differenziano fra loro « par la predominance d'un aspect, par le mode propre selon lequel elle est les autres » (Hadot, p. 79). Perciò posto che sia il Padre sia il Figlio sono *esse* e *motus*, *potentia* e *actio*, *substantia* e *vita*, il Padre è più (*magis*) *esse*, *potentia*, *substantia*; il Figlio più *motus*, *actio*, *vita*: AA I 20.33; II 3; III 11. Se ne ricava, contro le accuse di sabellianismo mosse all'*homousion*, che il Padre e il

<sup>145</sup> Mario Vittorino ricava l'*homousion* del Padre e del Figlio dai vari temi in cui articola la trattazione: il Figlio è consustanziale col Padre in quanto vita (AA I 42; IV 7), immagine (I 19.20), forma (I 22.53 su *Phil.* 2,7), atto (I 25 su *Col.* 2,9).

<sup>146</sup> Ma anche questa forma è molto usata.

<sup>147</sup> Si veda HADOT, p. 825.

Figlio sono *idem*, non *ipse* (ἰσοουσίος, non ταυτοουσίος)<sup>148</sup>, in quanto l'identità non esclude l'alterità: *unde et idem et alter AA IV 30; quia idem, unus deus; quia vero alterum, idcirco primum et secundum AA IV 7; in identitate altera esse et eadem (= consubstantialia) AA I 54*<sup>149</sup>.

Fra i teologi del suo tempo Mario Vittorino fu l'unico che, anche prima dell'insorgere della *querelle* intorno allo Spirito santo, abbia pienamente inserito la terza persona nell'articolazione dell'essere e della vita divini in concezione *stricto sensu* trinitaria di Dio<sup>150</sup>. Ciò è dipeso dal modo con cui egli ha articolato il concetto di *motus*, ancora una volta sotto l'influsso di idee platoniche. Posta la tensione Padre/Figlio = *esse/motus*, a sua volta il *motus* si articola in due dimensioni: Cristo = *vivere, vita*; Spirito santo = *intellegere, sapientia (beatitudo AA I 54)*:

existantiae duae, Christi et spiritus sancti, in uno motu qui filius est (AA III 8); duplici potentia in uno motu existente, vitae et intellegentiae (AA I 32); quod una motio, hoc est actio agens, Christus est et spiritus sanctus ... vivere quidem Christus, intellegere spiritus (AA I 13; III 8-9).

Sviluppandosi come la linea da un punto (AA I 60) nell'opera di creazione e illuminazione dell'universo, il *motus* (= Figlio) prima è vita, allorchè crea e vivifica il mondo, poi è intelligenza, sapienza, allorchè lo illumina e lo riconduce a Dio nella sua componente più nobile, cioè quella intellettuale (anima): AA I 26; IV 17. L'azione della vita (= Cristo) si è resa manifesta nell'incarnazione, invece la sapienza (= Spirito santo) opera nell'intimo dei cuori: perciò Mario Vittorino parla di *Christus in aperto, manifestus* e di *spiritus occultus*: AA I 13; III 14; IV 33<sup>151</sup>. Il Figlio (= *motus*) si esplica

<sup>148</sup> AA I 54, in contesto che tratta anche dello Spirito santo.

<sup>149</sup> L'operazione rileva l'alterità: *secundum potentiam et actionem solum apparente alteritate* AA I 59. Non c'è contraddizione con I 39 (ogni operazione è attribuita *indifferenter* al Padre e al Figlio), considerando la diversa modalità con cui il Padre e il Figlio operano la stessa azione: il Padre in potenza (*in occulto*), il Figlio in atto (*secundum vitam et secundum intellegentiam*). Per un riscontro porfiriano circa l'alterità derivante dall'agire si veda HADOT, p. 876.

<sup>150</sup> L'opera di Mario Vittorino cronologicamente coincide in parte con le lettere a Serapione di Atanasio ove la teologia dello Spirito santo è ampiamente e organicamente sviluppata: ma Mario Vittorino non era ancora al corrente delle difficoltà proposte in Oriente sull'argomento, che dettero inizio a questa nuova fase della controversia, riguardante specificamente lo Spirito santo, e provocarono la riflessione e la risposta di Atanasio.

<sup>151</sup> Una sola è la loro opera di salvezza (AA III 8), e la loro sostanziale identità è ben rilevata dalle espressioni *occultus Iesus* detta dello Spirito santo e *spiritus apertus* detta di Gesù a III 14. Sulla specifica attività dello Spirito santo, di testimoniare Cristo nell'intimo delle coscienze e sulla reciprocità della loro azione (*spiritus ergo per Christum et Christus per spiritum sanctum adfuit*): AA III 16. 17.

come Spirito soltanto dopo che Cristo ha terminato con l'ascensione la sua opera (*venit ergo posterior; id est fides posterior operari coepit* AA IV 18): perciò, mentre Cristo deriva dal Padre, lo Spirito santo deriva da Cristo (AA I 13 su Io. 16,13-14) con rapporto analogo, che Mario Vittorino definisce, sia pur occasionalmente, come di generazione: *ingenitus, unigenitus, genito genitus* (*hymn.* 3,61); cioè nel movimento che ha generato il Figlio è stato generato implicitamente anche lo Spirito santo, che ne è una delle due componenti. È dato il rapporto di reciprocità e compenetrazione che c'è fra Cristo e lo Spirito santo, anche lo Spirito santo vien fatto derivare dal Padre: AA I 13; III 8; lo stesso ordine fra i tre può cambiare: AA I 16<sup>152</sup>. V'è fra Cristo e lo Spirito santo quella stessa tensione identità/alterità che abbiamo ravvisato fra il Padre e il Figlio: *alter alter = idem* (AA IV 17):

*idem Iesus idem spiritus sanctus, actu scilicet agendi diversi, quod ille docet intellegentiam, iste dat vitam* (AA IV 18). *Iam vero spiritum sanctum, alio quodam modo, ipsum esse Iesum Christum, occultum interiorem, cum animis fabulantem* (AA IV 33)<sup>153</sup>.

Lo sdoppiamento del *motus in vita e intellegentia* è visto da Mario Vittorino come un allontanarsi dal Padre per creare il mondo e un ritornare al Padre insieme col mondo (= anime), cioè come un processo di discesa e ascesa (*descensio/ascensio*): *descensio enim vita, ascensio sapientia* (AA I 51); e, con formula neoplatonica, *status progressus regressus* (*hymn.* 1,75), in cui lo Spirito santo ha la funzione di ricongiungere al Padre il Figlio<sup>154</sup> che da lui si era allontanato: *patris et filii copula* (*hymn.* 1,4). È interessante rilevare che, applicando una categoria di tipo pitagorico molto vitale nello gnosticismo, il nostro autore vede il movimento di discesa (*vita*), in quanto atto fecondo per cui Dio si diffonde fuori di sé, come dimensione femminile (*quasi femineam sortita est potentiam*,

<sup>152</sup> Mario Vittorino fonde insieme i motivi tradizionali di spirito come sostanza divina e Spirito santo come persona (p. es., AA I 17).

<sup>153</sup> In tal modo Mario Vittorino può riportare anche a Cristo l'appellativo di sapienza (AA IV 18) che egli invece considera piuttosto peculiare dello Spirito santo. Ricordiamo a questo proposito che l'identificazione Cristo = sapienza del VT fu, sulle tracce di Paolo, largamente dominante in area ortodossa dal II secolo in poi, mentre l'identificazione sapienza = Spirito santo, sporadicamente attestata in area ortodossa (Teofilo, Ireneo), fu motivo fondamentale della gnosi valentiniana.

<sup>154</sup> Propriamente per Mario Vittorino Figlio è qualifica insieme di Cristo e dello Spirito santo; ma spesso egli identifica Cristo = Figlio per la forza della tradizione. Il motivo dello Spirito santo unione del Padre e del Figlio sarà ripreso da Agostino, anche se sotto forma un po' modificata rispetto a Mario Vittorino. Sulla circolarità (anzi sfericità) del movimento del Logos si veda AA I 60.

*hoc quod concupivit vivificare*), e il movimento di ascesa, in quanto ripiegamento di Dio su se stesso, come dimensione maschile di un Logos concepito androgenamente (*vita recurrens in patrem vir effecta est*): AA I 51<sup>155</sup>.

Risalendo dal *motus all'esse*, ecco la Trinità di Mario Vittorino: Padre = *esse, existentia*; Figlio (Cristo) = *vivere, vita*; Spirito santo = *intellegere, intellegentia* (Cand. 2; AA 19; III A)<sup>156</sup>. La Trinità ha qui la caratteristica di disporsi in forma di doppia diade: la prima diade è formata dal Padre e dal Figlio; il Figlio a sua volta si sdoppia nella diade Cristo/Spirito santo. L'unità, fortemente rilevata a livello di prima diade e di seconda diade, ovviamente compendia in *unum* tutta la Trinità: *ita tria esse ut unum* (AA III 4):

haec summa trinitas, haec summa unalitas (AA III 8). Triplex igitur in singulis singularitas et unalitas in trinitate (IV 21; III 18).

Per articolare all'interno la Trinità viene respinto, in seno anti-sabelliano, il termine *persona* (AA I 11.41)<sup>157</sup> e gli viene preferito il più generico *potentia*: Dio è *tripotens; tres potentias couniens; potentia istarum trium potentiarum; τριδύναμος id est tres potentias habens: esse vivere intellegere*: AA I 50. 52; III 17; IV 21.

La polivalenza del termine Figlio = Cristo e = Cristo + Spirito santo, fa sì che Mario Vittorino tratti del problema dell'unità di Dio in riferimento sia al Padre e al Figlio (come abbiamo visto sopra), sia in termini più specificamente trinitari: in tal senso egli

<sup>155</sup> Mario Vittorino non soltanto, anticipando ancora Agostino, scorge nell'anima, che è *esse vivere intellegere*, l'immagine della Trinità (su Gen. 1,26), ma anche nel corpo umano, che nella bisessualità richiama l'androginità del Logos (AA I 63.64). Con la concezione dello Spirito santo visto come dimensione maschile del Logos androgino contrasta quella dello Spirito visto come madre di Cristo (altro motivo vitalissimo in area gnostica con antecedenti nel giudeocristianesimo [cfr. il *frag. del Vangelo degli Ebrei* cit. in ORIG., *Ho. Ier.* 15,4]): in tale funzione lo Spirito santo è presentato da Mario Vittorino come l'atto di riflessione del Padre su se stesso (l'Ennoia dei valentiniani), che riflettendosi si delimita nel Figlio (logos) AA I 57.58. Parallelamente lo Spirito santo opera nella generazione del Cristo incarnato da Maria: AA I 58.

<sup>156</sup> In questa articolazione Mario Vittorino rileva la mediètà del Logos (= Gesù): AA III 15; *hymn.* 1, 63. Per paralleli in ambiente ellenistico si veda HADOT p. 868. Un'immagine della Trinità in senso dinamico Mario Vittorino ravvisa nell'atto di vedere compiuto dall'uomo: possibilità di vedere = *esse*, azione di vedere = *vivere*; riflessione sulla visione = *intellegere*: AA III 5.

<sup>157</sup> Alla latina Mario Vittorino chiama questa eresia *patripassiana*. E' superfluo rilevare l'isolamento di questa affermazione nella tradizione latina: infatti abbiamo visto che, invece, il termine era stato sentito a Roma dopo Novaziano come caratteristico di troppo accentuata distinzione fra il Padre e il Figlio e per questo evitato (cfr. cc. 1,3; 7,3). Forse Mario Vittorino rilevava la connessione *persona/prosopon* e trasferiva sul termine latino l'insufficienza di *prosopon* come termine caratterizzante delle persone della Trinità: cfr. c. 7,4.

è il primo teologo che abbia considerato lo Spirito santo *homoousios* col Padre e col Figlio<sup>158</sup>; e questo termine per la Trinità, come per il rapporto Padre/Figlio, è da lui inteso in senso di vera e propria identità, sì che i tre nomi sono sinonimi (συνώνυμα ἕρα τὰ τρία) AA I 54. In tale identità ognuno dei tre ha *potentiam suam*, per cui è altro rispetto agli altri grazie all'atto specifico inerente alla *potentia* (= concetto di predominanza): *secundum potentiam et actionem solum apparente alteritate*: AA I 59. Tutti e tre sono *vox*, ma il Padre *vox in silentio*, il Figlio *vox*, lo Spirito santo *vox vocis* (AA I 13)<sup>159</sup>. Presentando lo stesso concetto in termini diversi Mario Vittorino osserva che ogni nome divino è comune ai tre, ma è proprio, specifico di uno dei tre: spirito è nome che appartiene alle tre *potentiae* in quanto indicativo della sostanza divina (= consustanziali), ma in modo specifico designa il Padre in quanto principio della sostanza divina (I 55); *logos* è nome comune ai tre, ma in modo specifico designa il Figlio (= Cristo): I 56.

Abbiamo sin qui abbozzato le linee principali del discorso trinitario di Mario Vittorino presentandole nella loro dinamica interna, in relazione solo sporadica con la scrittura e invece più legate ai parametri della filosofia platonica. Ma ciò non deve far pensare ad un discorso astratto nella sua opposizione di fondo agli ariani: in realtà il nostro autore ha tenuto sempre ben presente la complessa situazione degli anni 357/59 e in funzione di essa ha sviluppato il discorso, sempre saldamente appoggiato alla sacra scrittura, anche se la sua conoscenza del VT sembra essere stata molto sommaria. Contro tutti gli avversari dell'*homoousion* egli difende il termine combattendone l'interpretazione sabelliana mediante la distinzione fra unità di sostanza e pluralità di *existentiae* (= persone) in conseguenza delle diverse *operationes* (AA I 18. 41). Sostiene inoltre che, pur essendo questo termine non scritturistico, nella scrittura si riscontrano espressioni di significato equivalente, p. es., *Io. 14, 9*; e di significato perfettamente equivalente è la formula *deum de deo, lumen de lumine* accettata anche dagli avversari (AA II 7. 11; *Homous. 3*)<sup>160</sup>. Quanto a *substantia*, adduce *Ier. 23, 22* ed altri passi

<sup>158</sup> Cfr. AA I 8. 12, ecc. Sulla sostanza della Trinità come spirito cfr. AA III 15.

<sup>159</sup> Il concetto di predominanza (alterità nell'unità) sulla base dell'agire è ben rilevato in AA III 17: *... tres istas potentias, et communi et proprio actu et substantia eadem unitatem deitatemque conficere, etc.*

<sup>160</sup> Mario Vittorino tratta l'argomento che abbiamo rilevato già in Gregorio di Elvira circa le formule *deum de (ex) deo, lumen de (ex) lumine* (cfr. n. 118), ma lo sviluppa in forma diversa, dando per scontato che anche gli avversari accettino l'espressione con *de*: li accusa però di intendere *de* come indicativo della creaturalità di Cristo e spiega che in tal senso si dovrebbe adoperare la preposizione *a*, perchè *de* indica derivazione dalla sostanza: *omnia a deo*,

in cui il termine era presente nelle traduzioni latine della scrittura (I 30. 59). Non sprovveduto come Febadio, Potamio e Gregorio di Elvira, egli si è accorto che il testo greco qui recava *hypostasis* e non *ousia*: tuttavia ha difeso l'argomento dimostrando l'equivalenza fra i due termini<sup>161</sup>: AA II 3. 4. 5; *Homous.* 1. In questo contesto (II 4) e poi a III 4, quasi di passaggio Mario Vittorino introduce la formula *ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς τὰς ὑποστάσεις*; *de una substantia tres subsistentias*, destinata ad un grande avvenire: ma disgraziatamente non accenna da quale fonte l'abbia dedotta<sup>162</sup>.

La difesa di *substantia* è diretta specificamente contro gli omei; contro gli omeousiani viene proposto l'argomento, già da noi rilevato, che la somiglianza si predica delle qualità e non delle sostanze (AA I 22. 23)<sup>163</sup>. Ma sia con gli uni sia con gli altri Mario Vittorino è pronto a discutere, perchè considerano il Figlio generato e non creato: invece esclude ogni apertura verso coloro che danno un inizio a Cristo, e qui insieme con gli ariani veri e propri comprende anche Marcello e Fotino: AA II 2<sup>164</sup>. La confutazione delle tesi ariane è sviluppata da Mario Vittorino lungo tutto l'arco delle sue opere, ma in senso piuttosto globale e senza dare molto rilievo a singoli argomenti soprattutto di carattere scritturistico: ricordiamo comunque che i passi in cui Cristo è definito *factus* (*Prov.* 8, 22; *Act.* 2, 36) sono riferiti non alla generazione divina ma all'opera di Cristo nel mondo: *factus est nobis dominus: Cand.* 29<sup>165</sup>.

*Christus autem de deo Homous.* 3 [ma a I 14 scrive genericamente che il Figlio e lo Spirito santo derivano a *patre*, e addirittura a I 8 oppone il Figlio e lo Spirito santo *ex deo* agli altri spiriti a *deo*].

<sup>161</sup> Pur non sfuggendogli che *ousia* ha maggiore estensione di significato rispetto a *hypostasis*, in quanto indicante l'essere puro e semplice, oltre che anche l'essere determinato da una forma, come ipostasi.

<sup>162</sup> La formula non può esser derivata dagli omeousiani che identificavano *ousia* e *ipostasi* nel senso di una sola *ousia* della Trinità, e neppure da anomei e omeousiani che anch'essi identificavano i due termini, parlando però di tre ipostasi e tre *ousie* della Trinità. Sappiamo che gli omei evitavano di parlare di *ousia*. Possiamo pensare che la formula, introdotta soltanto da *a Graecis dicitur*, derivi da un testo filosofico pagano (Porfirio): cfr. [D.W.] *Trin.* II 27 (PG XXXIX 760) e c. 15 n. 148.

<sup>163</sup> Cfr. n. 11. Ricordiamo che Mario Vittorino fu a conoscenza dei documenti omeousiani forse ad opera di Liberio, allorchè questi tornò a Roma nel 358. Egli accusa Basilio (AA I 45) di aver parlato di *conlisis* nella divinità a proposito della generazione del Figlio: Hadot (p. 832) ha spiegato questa strana accusa pensando che il retore africano abbia frainteso *παρέπλεξεν* di *Panar.* 73, 3 o addirittura abbia letto *παρέπληξεν*.

<sup>164</sup> I due sono spesso attaccati per la dottrina che fa cominciare il Figlio di Dio da Maria, introducendo quattro componenti nella Trinità: Dio, il logos, lo spirito, il Figlio (= l'uomo Gesù): AA I 45. 10. 21. 22. Invece Mario Vittorino dimostra poca sensibilità riguardo all'eresia sabelliana: cfr. comunque I 41 e n. 157.

<sup>165</sup> Le passioni di Cristo sono attribuite all'uomo assunto in AA I 22; IV 32, e le teofanie del VT sono considerate come anticipazioni e predizioni della incarnazione: IV 32.

Abbiamo accennato che Mario Vittorino non svolge mai il discorso su base meramente filosofica ma ha cura di ancorarlo sempre saldamente al dato scritturistico. Per forza di cose non possiamo dilungarci su questo punto: basterà rilevare che buona parte del I libro *Adversus Arium* (cc. 3-28) si presenta come lettura continua di Giovanni, sinottici e Paolo in senso antiariano. Più specificamente, oltre i passi ormai tradizionali nella polemica, Mario Vittorino ha spiccata predilezione per i passi giovannei su Cristo vita (5, 26; 6, 57, ecc.), dato il peso che il concetto di vita ha nella sua dimostrazione. Ma è tutto il Vangelo di Giovanni che egli predilige, con citazioni a volte molto ampie: più che mai nella pagina di questo autore risalta quanto questo testo sia stato il fondamento della teologia trinitaria antiariana<sup>166</sup>.

La posizione di Mario Vittorino nel contesto della polemica antiariana fu quella di un isolato: poco legato alla tradizione anteriore, non sembra che egli abbia avuto influsso negli anni immediatamente successivi. Bisognerà attendere Agostino per una intelligente valorizzazione della riflessione trinitaria del nostro autore. A spiegarne la scarsa fortuna possiamo addurre la difficile comprensibilità delle opere (*valde obscuros* Hier. *Vir. ill.* 101) in ambienti poco filosoficamente formati, come di norma quelli occidentali: faceva difficoltà non solo il contenuto ma anche la forma, così tecnica e poco tradizionale<sup>167</sup>. Eppure ben altra sorte avrebbe meritato la sua sintesi trinitaria, per certi aspetti la più organica e profonda che sia stata proposta durante la controversia, ricca di spunti che avrebbero potuto essere fecondi: basti pensare alla distinzione delle persone divine sulla base del concetto di predominanza.

#### e) *Ilario*.

Prima dell'esilio in Frigia (356) solo in forma generica Ilario aveva toccato i temi dottrinali della controversia ariana<sup>168</sup>: durante

<sup>166</sup> Per la citaz. di *Io.* 5, 26 si veda AA I 6. 41. 42. 51, ecc.; per *Io.* 6, 57 AA I 6. 7. 15. 52, ecc. Per qualche dettaglio sui passi scritturistici adottati da Mario Vittorino: *Ps.* 2, 7 *ego hodie genui te* è riferito all'incarnazione [Alessandro e Atanasio lo riferiscono alla generazione del Logos] AA I 10; *Ps.* 35, 10 è collegato con *Is.* 45, 14: AA II 12; I *Cor.* 15, 24-28, il passo della *subiectio*, è con complicato ragionamento collegato con la consustanzialità del Figlio col Padre: AA I 38; *Col.* 1, 15 è citato nella forma *primogenitus ante omnem creaturam*: AA I 24 [ma *primogenitus totius creaturae* AA I 35].

<sup>167</sup> E chi l'avesse comprese, poteva anche interpretare la complessa articolazione del pensiero vittoriniano come forma di sabellianismo.

<sup>168</sup> *Co. Mt.* 26, 5; 31, 2. 3 (e anche 4, 14; 16, 4, ecc.); *FH* 2, 24-32. Va respinta l'affermazione di Doignon (p. 360 sgg.) che nel *Commento a Matteo* Ilario aderisce soltanto alla problematica dell'*Adversus Praxean* e di altre opere di Tertulliano senza interessarsi della controversia ariana. L'arcaismo di questa opera



gli anni d'esilio, a contatto con la più progredita teologia orientale, soprattutto omeousiana, egli approfondì la sua riflessione maturando una sintesi originale e valida che, anche per le inusitate proporzioni dello scritto — i 12 libri *De trinitate* —, testimoniava la raggiunta maturità della teologia latina. Coevo degli scritti di Mario Vittorino, quello di Ilario si presenta radicalmente diverso, pur nella difesa della stessa impostazione trinitaria. Basti qui rilevare: lo scarso peso che in Ilario hanno i parametri di carattere filosofico di fronte alla totale aderenza al dato scritturistico; la tradizionale impostazione fondata sulla tensione *natura (substantia)/persona*, ripresa da Tertulliano e Novaziano; l'acuita sensibilità antisabelliana, derivata dal contatto con gli omeousiani, non inferiore a quella antiarianica<sup>169</sup>. L'opera d'Ilario è ricchissima di temi e spunti significativi: per poter almeno accennare ad alcuni in breve spazio l'esposizione sarà necessariamente schematica.

Ilario sfrutta ampiamente i temi tradizionali di Cristo logos sapienza potenza di Dio (*Trin.* VII 11. 27; IX 12; XII 52, ecc.), soprattutto quello di logos, ovviamente connesso con la creazione del mondo su *Io.* 1, 1-3 (p. es., II 18. 20; IV 16. 21); la sussistenza della parola divina è ben rilevata in senso antimonarchiano:

Verbum hoc res est, non sonus; natura, non sermo; deus, non inanitas est: *Trin.* II 15; VII 11; *Synod.* 46.

Molto rilevato è anche il tema dell'immagine (forma) (*Trin.* II 8; III 23; VIII 51), vera e viva (VII 37), non circoscritta, incorporea invisibile (VIII 48. 49)<sup>170</sup>: su *Col.* 1, 15 Cristo è immagine in quanto primogenito della creazione, cioè rivela il Padre operando la crea-

---

è caratterizzato bene da spunti di *Geistchristologie* con identificazione divinità di Cristo = Spirito santo (2, 5; 5, 15; 12, 17, ecc.) e di carattere materialista (corporeità dell'anima 5, 8), di cui Ilario è immune nelle opere scritte durante l'esilio.

<sup>169</sup> Occasionalmente Ilario polemizza anche con Marcello (*Trin.* VII 3; XI 21 [fine del regno di Cristo]) e più spesso con Fotino, identificato con l'eresia ebionita (= Cristo mero uomo divinamente ispirato) (VII 3. 7; X 20. 50 sgg.). Si colgono nel *De trinitate* vari spunti in comune con gli omeousiani (cfr. GUMMERUS, *op. cit.*, p. 170 sg. e *infra* nn. 171. 200 e *passim*). Esclusa la possibilità, formulata da qualche studioso, di un possibile influsso di Ilario sugli omeousiani, va rilevato che la concezione trinitaria di Ilario, pur avendo tratto ispirazione per più punti da quella fonte, la trascende di molto per ricchezza e profondità di motivi e per migliore articolazione complessiva. Ilario non presenta specifici apprezzabili punti di contatto con Atanasio, le cui vicissitudini ricorda a *FH* 2, 18. 33.

<sup>170</sup> Mentre Tertulliano e Novaziano ravvisavano nell'umanità di Cristo l'immagine di Dio: è qui evidente in Ilario l'influsso della spiritualità origeniana, con cui venne in contatto durante l'esilio. Il Figlio riflette la realtà del Padre non esteriormente, come uno specchio, sed *dum vivens natura naturae viventis indifferens est Trin.* IX 69.

zione: *creari utique omnia in eo per eum*, ecco il significato di Cristo immagine di Dio: VIII 49-51. Per Cristo vita si veda (*Io.* 5, 26; 6, 57) *Trin.* VII 27; II 7. 8. 11; IX 61. Raro è invece il tema della luce (VII 27), fondamentale in Atanasio. Del resto ripetutamente Ilario esprime la sua sfiducia per l'uso di immagini sensibili al fine di raffigurare in qualche modo il mistero della divinità (*Trin.* I 19; IV 2; VI 9; VII 28)<sup>171</sup>: le immagini tradizionali (e usate in parte da Atanasio) della radice e della pianta, della fonte e del rivo, del fuoco e del calore<sup>172</sup> sono da lui ritenute insufficienti ad esprimere l'unità del Padre e del Figlio perchè possono dare l'idea di una *extensio* del Padre nel Figlio (= Fotino): IX 37.

Ilario insiste particolarmente — come gli omeousiani — sui nomi di Padre e di Figlio; e alla nozione di Figlio riconduce quelle di logos sapienza, immagine, ecc.: *verbi enim appellatio in dei filio de sacramento nativitatibus est, etc.*: *Trin.* VII 11. 37; III 23. Egli è convinto che il nome di un oggetto ne indichi la natura (*nomen naturae significatio* VII 9; II 5; VI 44): perciò per lui i nomi di Padre e di Figlio bastano di per sè ad indicare la natura delle persone divine, sulla base della formula battesimale e della solenne rivelazione di *Mt.* 3, 17 *hic est filius meus* (II 3. 5. 6. 8; VI 23). Ma per approfondire l'articolazione del discorso di Ilario è opportuno soffermarci un momento sui 11. IV-VII del *De trinitate*, fulcro dell'opera: qui in polemica con l'interpretazione ariana di *Deut.* 6, 4 (solo il Padre è vero Dio) Ilario svolge un complesso discorso antiariano e antisabelliano sulla tensione unità(*natura*)/distinzione(*persona*), impostato su prospettiva scritturistica di inusitata ampiezza: dal VT ricava che Cristo è Dio, vero Dio ma non un secondo dio; dal NT ricava che Cristo è vero Figlio di Dio, *unum* col Padre (11. IV-V/VI-VII)<sup>173</sup>.

Nella creazione del mondo (*Gen.* 1, 1), sulla base di *Io.* 1, 3 e *I Cor.* 8, 6 Ilario vede il Logos cooperare col Padre, nel senso di tradurre ad effetto la volontà di quello. L'alternanza, nel corso del racconto biblico, *Dio disse/Dio fece* rivela la distinzione fra Dio e il Logos Figlio, e la natura divina di questo: *habes ergo deum ex quo (= Padre) et deum per quem (= Figlio)*: *Trin.* IV 16; mentre la distinzione *deus/deus* rileva la distinzione di persone, l'identità del

<sup>171</sup> Viene ammessa una parziale eccezione per l'analogia fra la nascita degli uomini e la nascita del Figlio di Dio, purchè essa venga depurata da ogni tratto animale e ristretta all'unità di natura del generante e del generato: *Trin.* VII 28. Analoga preoccupazione abbiamo rilevato negli omeousiani.

<sup>172</sup> Corrisponde alla formulazione più usuale di sole e luce, luce e splendore. Cfr. n. 181.

<sup>173</sup> Per comodità di trattazione raggruppiamo qui passi di altri libri di contenuto affine.

nome *deus* indica l'unità di *virtus* e *natura*: V 5<sup>174</sup>. Anche nell'episodio della creazione dell'uomo (*Gen.* 1, 26-27) la distinzione *Dio disse/Dio fece* rileva nella ripetizione la distinzione personale e nell'identità del nome l'unità di natura: *nomen non discrepat, natura non differt* (V 8); i plurali *faciamus, nostram* escludono che Dio possa essere considerato *solitarius* alla maniera di Sabellio, ma il fatto che una sola è l'immagine del Padre e del Figlio (*nostram imaginem dicit, non etiam imagines nostras*) indica *in utroque* la *proprietas unius naturae*: IV 17. 18. A *Gen.* 19, 24 (distruzione di Sodoma e Gomorra) la ripetizione *dominus pluit a domino* si presta bene a rilevare ancora l'identità del nome (= natura) e la ripetizione di esso (= persone): IV 29<sup>175</sup>.

Nello studio delle teofanie Ilario affronta sempre lo stesso problema ma da un angolo un po' diverso: egli accetta la tradizionale interpretazione che vedeva nel Logos il soggetto delle teofanie: perciò deve dimostrare, in polemica con gli ariani, che egli è Dio, nonostante sia apparso in forma d'angelo, e cercare così di eliminare la significazione subordinante implicita nel concetto stesso di teofania del Logos (in rappresentanza del Padre). In tal senso egli osserva che l'angelo che appare ad Agar (*Gen.* 16, 7 sgg.) e ad Abramo (*Gen.* 17, 1 sgg.) parla con troppa autorità perchè possa essere considerato solo un angelo, e infatti egli è chiamato, oltre che *angelus*, variamente *dominus* e *deus*, con varietà che ancora una volta serve a rilevare l'unità di natura (nel nome *deus*) e la distinzione di persone (Cristo è insieme *angelus* e *deus*): *Trin.* IV 23. 24<sup>176</sup>. In questo contesto Ilario distingue che Cristo è angelo per missione, non per

<sup>174</sup> Per tutta la trattazione su *Gen.* 1, 1. 26 e sulle teofanie Ilario dipende da NOVAI., *Trin.* 17-19 [si veda anche CYRILL., *catech.* 10, 8]: ma Novaziano si era preoccupato soltanto, contro gli adozionisti, di dimostrare il carattere divino e personale del Logos, mentre Ilario a questa preoccupazione ha dovuto aggiungere anche quella inerente all'unità di natura del Padre e del Figlio. A *Trin.* II 18 interpreta in modo originale (e arbitrario) *Io.* 1, 3 in maniera da far emergere anche di qui la cooperazione del Padre e del Figlio nella creazione: *per eum* viene riferito al Figlio e *sine eo* al Padre.

<sup>175</sup> Sia per *Gen.* 1, 26 sia per *Gen.* 19, 24 abbiamo in Ilario un adattamento di interpretazione tradizionale da Giustino in poi. Per *Gen.* 19, 24 si vedano anche, ma in senso nettamente subordinante, gli anat. 17 e 18 della sinodo sirriese del 351 (HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 198). Sempre in merito a questo passo, in polemica con Ario che nella professione di fede ad Alessandro aveva definito Dio Padre solo giudice di tutti (c. 2; OPIITZ, *Urkunden*, p. 12); Ilario sostiene che anche il Figlio è vero giudice (= vero Dio): *Trin.* V 16.

<sup>176</sup> Ovviamente Ilario in questo contesto ricorda la definizione di Isaia (9, 5) *magni consilii angelus*. Sottilmente egli osserva anche che Agar definisce il Logos che le era apparso prima angelo e poi Dio e signore; invece Abramo soltanto Dio: prima è necessario, con le parole di Agar, far risaltare la distinzione delle persone contro Sabellio, e poi nella unica definizione *deus* l'unità di natura: *Trin.* IV 24.

natura (*hic autem dispensationis est ordo, non generis*): e la *missio* distingue le persone di chi manda e di chi è mandato, ma non la natura, perciò non diminuisce il Figlio: V 11; IV 26; VI 31; III 14<sup>177</sup>. Nell'apparizione di Dio ad Abramo a Mambre (*Gen.* 18, 1 sgg.), il patriarca vede tre uomini ma adora e chiama signore solo quello di mezzo, distinguendolo, pur nella *species* uguale, per natura come Dio rispetto ai due angeli che lo accompagnavano: IV 25<sup>178</sup>. Nell'apparizione della scala a Giacobbe (*Gen.* 28, 12 sgg.) in connessione con la teofania di *Gen.* 35, 1, la duplice menzione del Dio che appare e parla e il Dio di cui egli parla sta ad indicare ancora una volta unità di natura e distinzione di persona: V 20; nella teofania del monte Horeb (*Ex.* 3, 1 sgg.), come nell'apparizione ad Agar, la pluralità di nomi (angelo, signore, Dio) per lo stesso soggetto indica insieme la distinzione del Logos dal Padre e la sua natura divina, rilevata soprattutto dalla definizione di 3, 14 *ego sum qui sum*: V 22. Ilario può perciò concludere che in tutti questi episodi

...neque in nominibus naturisque significatam diversitatem fuisse, ne non secundum nomen naturae et natura nominis posset intelligi, cum virtus dei, potestas dei, res dei, nomen dei in eo esset quem lex praedicabat, quae... ad personae significationem demonstraret, etc. (*Trin.* V 24).

Ne risulta che il *deus unus* di *Deut.* 6, 4 insieme col Padre comprende anche il Figlio: IV 33<sup>179</sup>. Una serie di passi profetici conforta l'argomentazione. *Bar.* 3, 36 e *Is.* 45, 14, già adottati in tal senso da Ippolito e Tertulliano (cfr. c. 1, n. 18), si prestavano per la distinzione fra *deus* (= il Padre) e *in deo* (= il Figlio) e per l'affermazione che non c'è altro Dio fuori di colui che è apparso in terra (cioè il Figlio considerato nell'unità di natura col Padre): *Trin.* IV 38-40. 42; V 39. In *Os.* 1, 7 Dio stesso (= il Padre) afferma che salverà Israele *in domino deo ipsorum* (= il Figlio): IV 37. La distinzione fra *deus* e *deus*, fra *deus* e *puer* (= Figlio) è rilevata anche in *Ps.* 44, 7-8

<sup>177</sup> Non può essere di natura angelica il Figlio che ha creato gli angeli: *Trin.* III 22. Nonostante sia chiamato angelo egli è Dio per natura perchè *nomen naturae, non nomini natura componitur* IV 26. Va rilevato che, nonostante la sua ampia argomentazione, Ilario nell'attribuire secondo la tradizione le teofanie solo al Logos non ne può eliminare del tutto la connotazione subordinante, insita nel concetto stesso che è il Logos e non il Padre che si rende visibile all'uomo.

<sup>178</sup> Invece Lot chiama *domini* al plurale i due che gli sono apparsi, segno che si trattava soltanto di due angeli: *Trin.* IV 28.

<sup>179</sup> Per un'interpretazione tipologica delle teofanie, che troviamo sviluppata anche in Gregorio di Elvira (*Fid.* 8) sulle tracce di Novaziano, cfr. *Trin.* IV 27: l'apparizione del Logos ad Abramo è prefigurazione della incarnazione.

e. *Is* 43, 10: dalla connessione dei due passi si ricava la natività del Figlio e la sua natura divina: IV 35<sup>180</sup>.

Nei 11. VI-VII Ilario tratta della unità e distinzione fra il Padre e il Figlio sulla base di testimonianze neotestamentarie: testimonianza di Dio stesso (*Mt.* 3, 17): *Trin.* VI 23; testimonianza delle parole e delle opere del Figlio: VI 25. 27; testimonianza degli apostoli che affermano l'origine di Cristo dalla natura del Padre e la sua figliolanza divina (*Mt.* 16, 16; *Io.* 1, 18; 16, 28; 20, 31; I *Io.* 5, 1; *Rom.* 5, 10, ecc.): VI, 32. 36. 39. 41. 42. 43. 44. 45. In questi libri, oltre che in vari altri punti dell'opera, Ilario tratta a fondo il tema fondamentale della generazione del Figlio: non dal nulla o da preesistente materia sì che la sua origine deriverebbe da un atto creativo (*Trin.* VI 13; VII 14; III 3; XII 36 sg.); non da natura diversa, ma proprio dal Padre, dalla sua natura: VII 27. 31. 39; III 4. Generazione ineffabile (II 10 [su *Is.* 53, 8]. 21; III 17), ma determinabile in maniera negativa respingendo ogni analogia con la generazione animale (III 17. 19; VII 14. 28): senza passione emissione scissione divisione in parti, ma da Dio secondo la pienezza della natura e la potenza della divinità:

Non est portio, non est desectio, non est deminutio, non derivatio, non protensio, non passio, sed ex vivente nativitas est (*Trin.* VI 35). Non enim per desectionem aut protensionem aut derivationem ex deo deus est, sed ex virtute naturae in naturam eandem nativitate subsistit (V 37). Non ex parte sed tota, neque portio est sed plentudo (VIII 56)<sup>181</sup>.

Il Padre ha dato tutto di sè al Figlio, senza però perder nulla del suo essere, perchè non c'è stata nè *protensio* nè *transfusio*, data l'unità di natura *in utroque: a vivente vivus, a vero verus, a perfecto perfectus*: VII 41. 39; II 20; IX 31. E' più che ovvio che Ilario distingue perfettamente fra noi, figli di Dio per adozione (*filii deo per spiritum adoptionis effecti et dici id meremur potius quam nascimur* XII 13) e l'unico<sup>182</sup> vero Figlio per natura, *origine non adoptione, veritate non nuncupatione, nativitate non creatione*: III 11. 22; IV 33; II 8. Ilario puntualizza questo concetto insistendo sui *pronomina hic e meus* in *Mt* 3, 17 e 17, 5 (*hic est filius meus dilectus*) e *proprio*

<sup>180</sup> Il tema della unzione di Cristo, richiamato da *Ps.* 44, 8, è svolto, in polemica con gli ariani, a *Trin.* XI 18 sgg. con grande ampiezza e suggestione, in riferimento al Cristo incarnato.

<sup>181</sup> Con *protensio* Ilario ha di mira soprattutto la dottrina di Fotino, che aveva parlato di un logos che si dilata dal Padre e poi si restringe in lui (cfr. c. 7, 6). Egli disapprova le immagini della fonte e del fiume, ecc. (cfr. *supra*) proprio perchè danno l'idea di una *extensio*, *protensio*, di un *fluxus* dal Padre.

<sup>182</sup> Per la formula spesso ripetuta *unigenitus ab ingenito*: *Trin.* II 8. 10. 11. 20, ecc.

in luogo di *suo* in *Rom.* 8, 32 (*filio proprio non pepercit*) come indicativi di questo rapporto che lega al Padre il suo unico vero Figlio: VI 23. 24. 45<sup>183</sup>.

Abbiamo già più volte osservato come gli ortodossi dovessero sostenere contro gli ariani che il concetto di generazione non implicava posteriorità del Figlio rispetto al Padre. Su questo punto Ilario è molto esplicito: l'essere del Figlio *ante tempus* non va inteso nella maniera ambigua degli ariani ma nel senso che il Figlio è eterno (*Trin.* III 3) ed è sempre Figlio (XII 15), perchè nato da generazione *intemporalis*, eccedente *omnem sensum humanae intellegentiae* (X 7). Infatti noi, immersi nel tempo, non abbiamo possibilità di concepire e definire se non con categorie necessariamente temporali ciò che è intemporale ed eterno: XII 26. 27. 37. 38. Respingendo l'accusa ariana di professare due ingenerati (II 11; VI 13. 14; XII 21), Ilario afferma che il Figlio è *natus*, non *coeptus*, cioè generato *ab aeterno*, sì che di lui non si possa dire nè che esisteva nè che non è esistito prima di esser nato<sup>184</sup>. A dimostrare la coeternità del Figlio col Padre anche Ilario adduce i tradizionali argomenti della reciprocità padre/figlio (XII 21. 23), dell'impensabilità di un Dio senza logos (VII 11), della intemporalità espressa da *erat* di *Io.* 1, 1, soprattutto in contrapposizione a *fecit* di *Gen.* 1, 1 (II 13. 14. 15). Soprattutto egli è convinto che l'eternità di Dio non ammette un prima e un poi:

Ab eo autem esse, id est ex patre esse, nativitas est. Esse autem semper ab eo qui est semper, aeternitas est, aeternitas vero non ex se sed ex aeterno: ex aeterno autem nihil aliud quam aeternum (*Trin.* XII 25).

La natura divina del Figlio *non degenerat per nativitatem* (*Trin.* VII 22. 39. 14); pertanto egli è vero Dio, *non adoptivus* (V 5)<sup>185</sup>; Dio *ex natura, ex nativitate, ex deo* (V 39), Dio *nomine nativitate*

<sup>183</sup> A VI 23 Ilario polemizza con l'interpretazione ariana di *Is.* 1, 2 *filios genui et exaltavi* tendente a conguagliare il Logos con gli uomini detti figli di Dio. Per la stessa problematica si veda anche XII 13 sgg. In quanto generato dal Padre, il Figlio è il solo che lo conosca: VI 28. A III 4 Ilario sembra presentare come volontaria la generazione del Figlio: *ut voluit qui potuit*: ma si veda in senso opposto III 22. Egli ha esaminato il dilemma posto dagli ariani: o per volontà o per necessità, a *Synod.* 59 e lì ha escluso ambedue le ipotesi, proponendo, come in III 22, la nascita dalla realtà della natura divina alla maniera di Atanasio, ma in modo da salvaguardare la sovrana libertà di Dio: *pater ex naturae suae essentia, impassibiliter volens, filio dedit naturalis divinitatis essentiam*.

<sup>184</sup> *Trin.* VII 14. Il Figlio, in quanto sempre generato, nè è esistito prima di esser nato (obiezione posta dagli ariani: vedi c. 9, 1) nè non è esistito prima di nascere: *Trin.* XII 31.

<sup>185</sup> A *Trin.* V 15 Ilario nega che la denominazione del Figlio come angelo in funzione delle teofanie debba definire una figliolanza adottiva e non reale.

*natura potestate professione* (VII 9. 16)<sup>186</sup>; possiede la divinità *corporealiter* (Col. 2, 9), *non ex parte sed tota, neque portio est sed plenitudo* (VIII 56. 54), perchè *dedit pater omnia et accepit filius omnia* (IX 31; VI 26 su *Io.* 16, 15 e *Mt.* 11, 27): *res potestas virtus nomen* (V 24)<sup>187</sup>. In quanto *forma et imago* del Padre, contiene in sè tutto del Padre: XII 24: è perfettamente uguale al Padre (VII 15. 26), non solo per natura, ma per *operatio, virtus, honor* (VII 20; VIII 12; IX 23 su *Io.* 5, 23), per *potestas* (IV 6; V 7 su *Gen.* 1, 26), per *gloria* (IX 39 su *Io.* 17, 5); per *vita* (II 11 su *Io.* 5, 26)<sup>188</sup>.

La tensione unità/distinzione del Padre e del Figlio è espressa da Ilario soprattutto con l'opposizione *natura/persona*. L'unità di natura divina, tradizionalmente definita come spirito su *Io.* 4, 24 (*Trin.* II 32; X 9)<sup>189</sup>, è fondata, come già vedemmo, sull'identità del nome *deus* attribuito dalla scrittura al Padre e al Figlio:

Non duos deos connumerat nomen unum: quia unius atque indifferentis naturae unum deus nomen est (VII 13; V 8.20).

Ilario parla variamente di *natura indifferens, indiscreta* (VII 8; VIII 51), *indissimilis* (*Synod.* 42); di *aequalitas naturae* (IX 53); di *unitas naturalis* (VII 5); di *natura non dividua* (IX 69). Parla anche di *una substantia, indifferens substantia, unitas substantiae* (IV 42; VI 10; VIII 10; *Synod.* 69); di *indifferens genus, non diversus ex genere* (VII 27; X 6); variamente di una *essentia* (*Synod.* 42. 69). I quattro termini sono sostanzialmente identificati a *Synod.* 12:

Dici autem essentia et natura et genus et substantia uniuscuiusque rei poterit<sup>190</sup>.

<sup>186</sup> Da *deus erat verbum* di *Io.* 1, 1 Ilario ricava che l'esser Dio è l'essenza stessa del Figlio: *esse enim non est accidens nomen, sed subsistens veritas Trin* VII 11.

<sup>187</sup> *Totus a toto, perfectus a perfecto, vivus a vivo, etc.* II 11.20; III 4; VIII 52, ecc.

<sup>188</sup> Purtuttavia un residuo subordinazionista è presente in Ilario, soprattutto — come sopra accennato — in connessione col motivo delle teofanie: il Figlio è il mediatore, *visibilis et contrectabilis deus*, fra il Padre invisibile e gli uomini: IV 42. Per l'interpretazione di *Io.* 14, 28 vedi la pagina finale di questa notizia su Ilario.

<sup>189</sup> Questa problematica è sviluppata soprattutto, ma non esclusivamente, nei 11. VII-VIII del *De trinitate*, in connessione con *Io.* 10, 30 interpretato in polemica con gli ariani. Sui vari significati di spirito in Ilario si veda n. 201 e contesto.

<sup>190</sup> A *FH* 2, 32 e *Synod.* 12 Ilario specifica che con *essentia* si indica l'essere intrinseco di un oggetto, ciò per cui esso è sempre ciò che è; con *substantia* il fatto che quell'oggetto sussiste in sè, ha in sè la propria ragione d'essere concretamente. In tal senso Ilario parla anche di *essentia substantiae*: *Synod.* 69.

Quanto alla corrispondenza semantica *hypostasis* = *substantia*, che tanto confondeva i latini, Ilario ha compreso che gli orientali adoperavano *ipostasi* nel significato che gli occidentali annettevano a *persona*: in riferimento alla formula antiochena del 341, dove si parla di tre ipostasi (in latino *substantiae*) del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, egli acutamente osserva:

tres substantias esse dixerunt, substentium personas per substantias edocentes, non substantiam patris et filii diversitate dissimilis essentiae separantes (*Synod.* 32)<sup>191</sup>.

Rifacendosi a Tertulliano e Novaziano Ilario non ravvisa in *persona* l'insufficienza che invece vi scorgeva Mario Vittorino, al fine di indicare la distinzione Padre/Figlio nell'ambito dell'unità di natura: egli parla di *discretio personarum* e contrappone appunto natura/persona per rilevare la tensione unità/distinzione: *Trin.* IV 24. 42; V 10; VII 40, ecc. Sente anzi l'opportunità di precisare, contro gli ariani, che la distinzione di persone non implica separazione fra il Padre e il Figlio: III 14; V 11; VIII 38. Il fondamento della distinzione viene ravvisato nel modo diverso con cui i due partecipano alla medesima opera (*ex quo/per quem; per quem/sine quo*): II 18; IV 16 su I *Cor.* 8, 6; *Io.* 1, 3; e nella *missio* che distingue il Padre che invia, dal Figlio che è inviato: III 14; V 11. Ma all'interno dell'articolazione stessa del mondo divino la distinzione è ravvisata soltanto nel rapporto d'origine, per cui uno genera e uno è generato (= Atanasio):

Neque aliter potuit aut debuit filius a patre distingui quam ut et natus esset, nec tamen differens doceretur (VII 20; *Synod.* 47).

Il rapporto di generazione che insieme unisce e distingue fra loro il Padre e il Figlio sta appunto ad indicare l'unità della natura divina e la distinzione delle due persone:

... non ut idem tu esses et inesses (cioè alla maniera di Sabellio), sed inesse te in eo qui ex te esset, perfectae nativitatis veritas edoceret (VI 19; VII 21. 27. 31; IX 27. 57. 36).

Confutando l'interpretazione ariana di *Io.* 10, 30, secondo cui l'unità del Figlio col Padre è *voluntatis, non naturae* (*Trin.* VIII 5 sgg.) e contrapponendo a questa unità (di natura) la nostra unità in Cristo (volontaria) (VIII 7-12), Ilario è molto attento a non pre-

<sup>191</sup> Per valutare l'intuito critico di Ilario basti pensare che alcuni decenni dopo in Occidente ancora si farà fatica ad interpretare ipostasi nel senso di persona: cfr. FAUST., *Confes.*, CC LXIX 357; Ps. ATHAN., *Trin.* X, CC IX 135.



stare il fianco al pericolo sabellianista e in questo senso riprende l'interpretazione del passo di Giovanni proposta da Tertulliano e Novaziano: il Padre e il Figlio sono *unum* (= una natura) e non *unus* (= una persona) *per nativitatem et generationem*, perchè 'summus' non patitur singularem (cioè una sola persona) e '*unum*' naturam non discernit in genere, sì che *neque unum diversitatis est* (contro gli ariani) *neque sumus unius est* (contro i sabelliani): VII 5. 31; VIII 4. In virtù dell'unità col Padre il Figlio, *verus deus*, non è un secondo dio e non sopprime la monarchia divina (*Trin.* II 11; III 4; IV 15. 33). Dio è uno solo perchè c'è un solo principio divino: *ob id unus deus quia ex se deus*, mentre il Figlio ha derivato la divinità dal Padre: IV 15<sup>192</sup>. Il Figlio è un solo Dio insieme col Padre in virtù dell'unità di *natura*, pur distinto nella *persona*: *pater et filius non persona sed natura unus et verus deus*: V 10; VII 32; *Synod.* 69<sup>193</sup>. Per sintetizzare il mistero dell'unità/distinzione in Dio Ilario moltiplica le formule, alla pari di Mario Vittorino: *ex deo deus, unus ex uno; ex uno in unum; alter ab altero et uterque unum* (III 4; V 37; VII 32; VIII 52); *unus deus uterque* (IV 33; V 10; VIII 36. 41; XI 1). A IV 33 la formula è *uterque unus et solus*; invece a VIII 36 si specifica: *unus*, non *solus*; e questa ultima è espressione preferita, in senso antisabelliano (una natura, ma non un'unica persona): II 18; VII 32. Ma in tal senso l'espressione di gran lunga più adoperata da Ilario è che Dio non è *solitarius* (= *nec ipse nec idem*) (IV 17)<sup>194</sup>:

non ad solitudinem singularis sed ad spiritus unitatem (VIII 36).  
Nec in solitudine (contro Sabellio) nec in diversitate (contro Ario)  
consistit (IX 36).

Altro modo di esprimersi prediletto da Ilario per distinguere il suo concetto di unità divina dalla eresia di Sabellio è la contrapposizione *unitas/unio*, dove *unio* indica appunto l'indistinta unità personale del Padre e del Figlio (*haeresis unionis Synod.* 26) (VII 8; VIII 38): Dio è uno solo non *per unionem* (V 2); l'unità divina è *unitas substantiae*, non *unio personae* (IV 42)<sup>195</sup>; all'unità di natura si contrappone la *solitudo unionis* (VIII 28); la nascita distingue l'*unitas* dalla *unio* (VII 5. 21). L'*aequalitas* fra il Figlio e il Padre, presupponendo la distinzione, non ci può essere dove c'è *unio*, e non ammette

<sup>192</sup> Cioè, si danno due dei soltanto se si ammettono due ingenerati.

<sup>193</sup> Cfr. anche *Synod.* 36 sulla differenza della pluralità fra uomini e angeli da una parte e Dio dall'altra (Padre e Figlio).

<sup>194</sup> *Trin.* III 1; IV 18. 20; VIII 52; *Synod.* 37. 70. *Unicus* = *solitarius*: *Trin.* VIII 38; *Synod.* 14. Ilario non fa distinzione fra *ipse* e *idem*, a differenza di Mario Vittorino.

<sup>195</sup> *Unio personalis Synod.* 23; vedi anche *Synod.* 81. Cfr. *unio* eccezionalmente in senso positivo (= *unitas*) a *Synod.* 36.

*nec solitudinem nec diversitatem* (VII 15). Dio è *unus uterque* nella *proprietas* delle persone, non nella *unio*, in rapporto di perfetta reciprocità (XI 1).

Da quanto abbiamo esposto sin qui risulta evidente l'impostazione omeousiana della teologia di Ilario, fondata sul tema dell'unità di natura (= sostanza) del Padre e del Figlio: d'altra parte è altrettanto evidente che egli, contrariamente a Mario Vittorino e a Gregorio d'Elvira, non ha simpatia per il termine, che non introduce quasi affatto nel *De trinitate*. L'apertura verso gli omeousiani e l'accentuata sensibilità antisabelliana lo mettevano in guardia nei confronti degli equivoci cui *homoousios* si prestava. Egli conosce le critiche che da più parti venivano mosse al termine<sup>196</sup> e nel *De synodis* ne chiarisce il valore in maniera da escludere l'interpretazione sabelliana (cc. 69.71): ma la sua difesa è meno rigida di quella di Atanasio o di Mario Vittorino, perchè egli è consapevole che effettivamente il termine si presta all'equivoco ed ha bisogno di essere ben chiarito (cc. 67.69.71). All'incirca analogo è l'atteggiamento di Ilario verso l'*homoiousion* nel *De synodis*: conosce la critica che al termine veniva rivolta sulla base della relazione somiglianza/qualità accidentale<sup>197</sup>, ma non ne tien gran conto, così come non insiste sull'origine non scritturistica anche di questo termine (cc. 67.81); più attento è invece circa l'equivocità del concetto di somiglianza: il latte di pecora è simile al latte di mucca ma non è identico, mentre invece la vera somiglianza non può derivare che dall'uguaglianza di natura, cioè dall'unità di natura (non di persona): solo l'oro può essere simile all'oro: 67.71.72 sgg. 76.89<sup>198</sup>.

Il concetto di *homoousios*, di per sè generico, prende pieno significato, in Ilario come in Atanasio, alla luce del rapporto di totale penetrazione che lega fra loro, nella distinzione personale, il Padre e il Figlio (*Io.* 10,30; 14,9-10)<sup>199</sup>:

Credendus est pater in filio et filius in patre per naturae unitatem, per virtutis potestatem, per honoris aequalitatem, per nativitatis generationem (*Trin.* IX 51; V 57.39; VII 31.32 [ex deo deus, in deo deus]; VIII 54.56).

<sup>196</sup> *Trin.* IV 4; *Synod.* 68. Quanto alla condanna di *homoousios* nella sinodo antiochena del 268 Ilario, che conosce solo la documentazione omeousiana, osserva che è necessario esaminare attentamente se ci sia effettiva contraddizione fra i deliberati del 268 e del 325: *Synod.* 81.86.

<sup>197</sup> Cfr. n. 11.

<sup>198</sup> Del concetto di somiglianza Ilario tratta anche a *Trin.* VII 37.38, in un contesto probabilmente composto nello stesso tempo del *De synodis*. Cfr. anche III 23: simile a Dio è solo ciò che deriva da lui. Contro la somiglianza del Figlio col Padre solo per volontà, propugnata, oltre che dagli anomei, anche dagli omei, si veda *Synod.* 19. Sulla difesa che Ilario fa del suo atteggiamento verso l'*homoiousion* a seguito delle critiche mossegli da Lucifero, si veda c. 8 n. 86.

<sup>199</sup> Sul *manere* del Padre nel Figlio (*Io.* 14,10) cfr. *Trin.* VII 40.

Trattandosi di esseri spirituali, essi possono coesistere l'uno nell'altro: in Dio *nihil differt esse et inesse*, sì che l'essere del Figlio consiste nell'essere-nel-Padre e viceversa (VII 41; III 23):

Una igitur fides est, patrem in filio et filium in patre per inseparabilis naturae unitatem confiteri non confusam sed indiscretam, neque permixtam sed indifferentem; neque cohaerentem sed existentem; neque inconsummatam sed perfectam. Nativitas est enim, non divisio; et filius est, non adoptio; et deus est, non creatio (VIII 41)<sup>200</sup>.

Più volte Ilario ha occasione di parlare dello Spirito santo, ma non lo inserisce mai nella problematica delle relazioni intertrinitarie. Egli, che sa bene distinguere fra spirito inteso come sostanza divina e Spirito santo<sup>201</sup>, definisce questo *usus, munus, donum* di Dio agli uomini in vista della loro santificazione<sup>202</sup>, che in *Christo est e omne omnibus patet unum*, dato ad *agnitionem eius quae indulta est veritatis* (*Trin.* II 32.35.1.29.31; VIII 34; X 5). Presentandolo lungamente, a *Trin.* VIII 21 sgg., come dono, *virtus* operativa insieme di Dio e Cristo al fine di rilevare anche in tal modo la loro unità, egli lo definisce *res* della natura del Padre e del Figlio, *virtus una* operante in Dio e in Cristo: VIII 23.25.26.31.39<sup>203</sup>. In tale contesto, su *Io.* 16,15 (lo Spirito santo riceve da Cristo) e 15,26 (lo Spirito santo procede dal Padre), Ilario sembra identificare *accipere* e *procedere*, l'origine dello Spirito santo e la sua *missio* da parte del Figlio, facendo perciò derivare la sua origine dalla unica natura del Padre e del Figlio e anticipando così la dottrina agostiniana della doppia processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio. Ma in Ilario bisogna tener conto che lo Spirito santo che *procedit* e *accipit* non è concepito come *persona* divina, ma solo come dono, *res* della natura divina: nè ha senso sostenere che, pur non adoperando il termine, Ilario implicitamente presenta lo Spirito santo come persona<sup>204</sup>. Teniamo presente, infatti, che già Tertulliano aveva

<sup>200</sup> In forza di tale compenetrazione, l'uno si conosce nell'altro: VII 5. Sulla compenetrazione del Padre nel Figlio sulla base del concetto di vita (*Io.* 5,26) e della identificazione *habere = haberi* in Dio (il Padre, in quanto vita, dà la vita al Figlio = si trasfonde nel Figlio): VIII 43 [tutta questa argomentazione è di stampo omeousiano]. Su unità senza confusione cfr. anche VI 19. Sulla connotazione platonica del concetto di compenetrazione reciproca degli esseri spirituali, si veda HADOT, p. 79.

<sup>201</sup> *Trin.* II 29-32 con molti passi scritturistici: *Io.* 4,24 (spirito = natura divina); *Gal.* 4,6; *Eph.* 4,30; I *Cor.* 2,12; *Rom.* 8,9.11 (spirito = Spirito santo).

<sup>202</sup> Sull'azione dello Spirito santo: *Trin.* II 32 sgg.; VIII 30 sgg.; XII 56.

<sup>203</sup> Ilario, per dimostrare che uno solo è lo spirito del Padre e del Figlio, si fonda, fra l'altro, su *Mt.* 12,28 (Gesù caccia i demoni in nome dello spirito di Dio) e I *Cor.* 12,4 sgg. (un solo spirito nonostante le divisioni di doni): VIII 23,29.

<sup>204</sup> Così Smulders nella sua ottima monografia *La doctrine trinitaire de S.*

definito persona lo Spirito santo, sì che il silenzio di Ilario in merito diventa significativo.

Alla fine dell'opera (XII 55-56) Ilario torna brevemente a parlare di questo argomento: un'appendice ispirata dall'opportunità di prendere posizione sulle affermazioni che allora (360 ca.) cominciavano a circolare sulla natura dello Spirito santo: neppure in questo contesto, in cui sostiene che lo Spirito santo non è da considerare né generato dal Padre come Cristo, né creato come le creature, Ilario lo definisce mai come persona, ma ancora come *res* del Padre, derivante da questo per tramite del Figlio<sup>205</sup>. Considerando che Febadio stesso non aveva avuto difficoltà a considerare lo Spirito santo *persona* come il Padre e il Figlio, il silenzio di Ilario non va considerato casuale: possiamo pensare che egli abbia connesso il concetto di persona divina con quello di generazione, sì da non poterlo estendere allo Spirito santo<sup>206</sup>. Le definizioni trinitarie di Ilario (p. es., *infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere* II 1.5 [Mt. 28, 19]. 30; XII 57) vanno intese tenendo presente questo non perfetto allineamento dello Spirito santo col Padre ed il Figlio nell'articolazione della realtà divina<sup>207</sup>.

Abbiamo osservato come il discorso di Ilario tragga consistenza da una base scritturistica di grande ampiezza, come non era stato e non sarebbe stato in nessun altro teologo impegnato nella polemica. Non possiamo scendere ai dettagli: rilevata ancora una volta la predilezione per i testi giovannei, richiama l'attenzione su alcune omissioni rispetto al *dossier* dei passi più o meno tradizionalmente adoperati in senso antiariano: Sap. 7, 25-26 (= Hebr. 1, 3) viene ommesso senza dubbio perchè Ilario non ha care le immagini (Cristo luce) e tanto meno accetta il concetto di Cristo sapienza emanazione di Dio (*ἀπόρροια*)<sup>208</sup>; per lo stesso motivo è stato evitato Ps. 44, 2 *eructavit cor meum*; Ps. 109, 3 è adoperato, pur con parsi-

---

*Hilaire de Poitiers*, Roma 1944, p. 275 sgg., dove pure non si nasconde le incertezze del suo autore in argomento.

<sup>205</sup> Ilario ha presente l'argomentazione avversaria in merito alla creaturalità dello Spirito santo ricavata da Io. 1, 3 (+ Col. 1, 16), che abbiamo riscontrato in Eunomio: cfr. n. 19. Qualche anno prima (a II 4) aveva parlato solo genericamente di errori sullo Spirito santo.

<sup>206</sup> Infatti sopra abbiamo visto come Ilario sfrutti il concetto della generazione del Figlio quale elemento di distinzione, oltre che di unione, rispetto al Padre. La reticenza di Ilario sulla personalità dello Spirito santo è tanto più significativa in quanto, commentando in *Synod.* 32 l'espressione sulle tre ipotesi contenuta nella formula antiochena del 341, egli aveva parlato di tre *subsistentes personae*: è chiaro che, parlando di suo, egli ha evitato proprio di parlare di *persona* in riferimento allo Spirito santo.

<sup>207</sup> *Trinitas* è adoperato da Ilario nel *De trinitate*, se non sbaglia, soltanto a I 22.

<sup>208</sup> Per i motivi esposti a n. 181.

monia (VI 16; IX 26), perchè *ex utero* permette di presentare la nascita del Figlio proprio dall'intimo della natura del Padre, ma Ilario sente la necessità di avvertire che il passo non va inteso in senso antropomorfo: XII 8 (= omeousiani); *primogenito* di Col. 1, 15 è interpretato non come sinonimo di unigenito ma in riferimento all'opera creatrice del Logos (= Atanasio): VIII 50.

Gran parte del *De trinitate* è destinata a controbattere l'interpretazione ariana dei passi scritturistici ormai diventati canonici nella controversia, e di cui Ilario dà ampio elenco a IV 8. Abbiamo già accennato che i passi del VT sulla unicità di Dio (*Deut.* 6, 4; *Is.* 43, 10) sono spiegati in modo da comprendere Cristo nella menzione di Dio insieme col Padre (IV 15 sgg.; IV 35 sgg.); e che *Io.* 10, 30 è chiarito sulla base dell'unità di natura, in polemica con l'interpretazione ariana della unità di volere del Padre e del Figlio (VIII 5 sgg.). Basterà solo accennare che i passi su Israele figlio di Dio (*Ex.* 4, 22) e simili sono interpretati distinguendo bene fra figli di adozione e Figlio per natura (XII 13 sgg.); e che i passi sulla inferiorità e passibilità di Cristo sono riferiti alla sua umanità (III 9 sgg.), ma in maniera meno generalizzata e superficiale che non in Atanasio: perciò l'ignoranza di Gesù è spiegata *per dispensationem*, come adattamento del Figlio alle limitazioni della natura umana assunta (IX 63. 66. 75); la sua passibilità è riferita, sì, all'umanità (X 9), ma specificando bene che Cristo pativa non solo col corpo ma anche con l'anima (X 14. 15. 19)<sup>209</sup>; la *subiectio* è riferita alla *exinanitio* del Figlio nell'assunzione della *forma servi*, in stretta connessione con la sua glorificazione e il suo regno eterno *qua homo*, in polemica non solo con Ario ma anche con Marcello (XI 21 sgg.); e la stessa spiegazione è data di *Io.* 20, 17 (XI 14). *Prov.* 8, 22 viene riferito non genericamente all'umanità assunta ma più specificamente all'azione providenziale del Logos nel mondo, iniziata *a saeculo* e di cui l'incarnazione ha rappresentato soltanto il momento conclusivo (XII 44. 45). Per concludere questa schematica e incompleta rassegna, *Io.* 14, 28 viene spiegato da Ilario nel senso che il Figlio è minore del Padre perchè da lui tutto riceve, oltre che a causa della incarnazione; la conclusione dell'argomento è volutamente paradossale, a sottolineare quel mistero della vita divina la cui sostanziale inaccessibilità il nostro autore così spesso ribadisce: se il Padre è più grande in forza del suo dare, il Figlio non è minore in forza della sua unità di natura con lui:

<sup>209</sup> Com'è noto, Ilario ha concepito il corpo umano di Cristo come corpo reale, ma celeste, privo di imperfezioni, capace di sentire la forza della passione ma non il dolore: *Trin.* X 18. 23.

Maior itaque pater, dum pater est; sed filius, dum filius est, minor non est (IX 56.54.55).

Pur con i suoi scompensi <sup>210</sup>, l'opera d'Ilario per l'imponenza dell'insieme, l'ampiezza della documentazione scritturistica, la profondità e la suggestione di tanti temi particolari, rappresentava un fatto nuovo nel mondo della teologia latina, soprattutto in considerazione della non facile accessibilità degli scritti di Mario Vittorino: ad essa avrebbero fatto ricorso ampiamente tutti i successivi polemisti antiariani.

---

<sup>210</sup> Soprattutto a causa della reticenza sulla personalità dello Spirito santo, che non permette una perfetta articolazione della Trinità, come quella di Mario Vittorino.

## CAPITOLO X

### CONCILI DI RIMINI (359), SELEUCIA (359) E COSTANTINOPOLI (360)

#### Fonti.

SOCRATE, *HE* II 37; 39-44; SOZOMENO, *HE* IV 17-19; 22-26; 28-29; TEODORETO, *HE* II 18-21; 23; 26-29; 31-32; RUFINO, *HE* I 21.24; FILOSTORGIO, *HE* IV 11-12; V 1-5; ATANASIO, *Synod.* 5-12; 29-31; 55; ILARIO, *FH* 7-10; *C. Const.* 12-14; *Ad Const.* II 2-3; SULPICIO, *Chron.* II 41-45.

*Concilio di Rimini.* Socrate (II 37) riferisce con precisione i fatti occorsi durante la prima parte del concilio, poi il suo racconto si fa confuso e inesatto. Se dipende da Sabino di Eraclea, o la sua fonte qui era manchevole oppure egli ne ha fatto cattivo uso per riuscire più conciso. Comunque è certo che per i documenti che adduce egli dipende da Atanasio. Sozomeno (IV 17-19) ha cercato di integrare per l'ultima parte il racconto di Socrate (fonte omea?: cfr. HAUSCHILD, *art. cit.*, p. 118 sg.), ma fa anch'egli parecchia confusione. Rufino (I 21) e Teodoreto (II 18-21) sono sommari; ma Teodoreto, oltre a riportare da Atanasio alcuni documenti, ci dà qualche ragguaglio sui colloqui di Nike, ed è la sola fonte che abbia tramandato quella formula di fede. I fatti del concilio si ricostruiscono abbastanza bene nel loro insieme dai documenti che ci sono pervenuti, da Sulpicio Severo (II 41.43-44), dai passi narrativi che collegano fra loro i documenti riportati da Ilario (*FH* 7-10) e, limitatamente all'ultima fase del concilio, da Girolamo, *Dialogus contra Luciferianos*, 17-19 (*PL* XXIII), la sola fonte in nostro possesso che riporti un passo degli atti ufficiali del concilio, da cui dovrebbe derivare la documentazione di Ilario. Da Ilario dipendono i dati del *Libellus precum* (cfr. c. 8 n. 24).

Ecco l'elenco dei documenti ufficiali del concilio di Rimini a noi pervenuti: 1) lettera di Costanzo in data 27 maggio 359: HIL., *FH* 7, 1-2; 2) documento sulla condanna di Valente Ursacio Germinio e Gaio in data 21 luglio 359, preceduto da una dichiarazione antiariana e seguito da una serie di anatematismi: HIL., *FH* 7, 3-4 [sulla serie di anatematismi cfr. n. 10]; ATHAN., *Synod.* 11 (riporta solo il documento di condanna); 3) lettera *Iubente deo* del concilio a Costanzo: HIL., *FH* 8, 1-3; ATHAN., *Synod.* 10; SOCR., *HE* II 37; SOZOM., *HE* IV 18; THEODOR., *HE* II 19 [la traduzione greca è un po' amplificata rispetto all'originale latino]; 4) lettera di Costanzo al concilio in merito alla delegazione a lui inviata e lettera di risposta del concilio: ATHAN., *Synod.* 55; SOCR., *HE* II 37; THEODOR., *HE* II 20 (quest'ultimo riporta soltanto la seconda lettera); 5) protocollo di Nike in data 10 ottobre 359: HIL., *FH* 8, 5-6; 6) formula di fede di Nike: THEODOR., *HE* II 21; 7) lettera *Illustrati* del concilio (o di parte di esso: cfr. n. 26) a Costanzo. HIL., *FH* 9, 1-3; 8) formula di fede di Rimini cor-

redata da una serie di anatematismi pronunciati da Valente: HIER, *Lucif.* 17-18; 9) lettera della delegazione del concilio di Seleucia alla seconda delegazione del concilio di Rimini: HIL., *FH* 10, 1.

*Concilio di Seleucia.* Di questo concilio ci è giunto un solo documento ufficiale, la dichiarazione presentata da Acacio e i suoi amici nella seduta del 29 settembre, che era stata redatta il giorno prima: ATHAN., *Synod.* 29; EPIPH., *Panar.* 73, 25; SOCR., *HE* II 40 [sulle sottoscrizioni riportate da Epifanio (73, 26) si veda n. 49]. Ma i resoconti di Socrate (II 39-41) e di Sozomeno (IV 22-23), dedotti da Sabino di Eraclea, che a sua volta aveva utilizzato gli atti ufficiali, sono molto precisi e ricchi di particolari. Sozomeno è più esauriente di Socrate soprattutto in merito ai fatti relativi alla delegazione omeousiana inviata a Costantinopoli; su questo argomento è ben ragguagliato Teodoreto (II 27). Altri dati si ricavano da Ilario, che fu presente al concilio: C. *Const.* 12-14. Atanasio (*Synod.* 12) è sommario e ancor più di lui Filostorgio (IV 11). Sulpicio riferisce soltanto alcuni dati relativi ad Ilario (II 42). Si veda anche EPIPH., *Panar.* 73, 27.

*Concilio di Costantinopoli.* La formula di fede del concilio è riportata da Atanasio (*Synod.* 30) e da Socrate (II 41), la lettera sinodale a Giorgio di Alessandria relativa alla condanna di Aczio e dei suoi partigiani è riportata da Teodoreto (II 28). Il resoconto complessivamente migliore è di Sozomeno (IV 24-25), che è più completo di Socrate (II 41-43). Filostorgio (IV 12; V 1-3), nonostante faccia confusione e riferisca qualche notizia chiaramente inventata, presenta particolari importanti. Molti dei nomi dei vescovi che presero parte al concilio sono riportati nel *Chronicon paschale* (PG XCII 736 sg.), che dipende da una fonte ufficiale.

Sui fatti di Melezio, più di Sozomeno (II 28) sono bene informati Teodoreto (II 31-32), e soprattutto Epifanio (*Panar.* 73, 29-32. 35).

Le formule di fede relative ai tre concili sono riportate in HAHN, *Bibliotek der Symbole*, p. 205 sgg. Per la valutazione delle fonti che ci ragguagliano su tutti questi fatti si veda, oltre HEFFELE-LECLERQ, *Histoire des conciles* I, p. 929 sgg., soprattutto il citato volume di GUMMERUS, p. 134 sgg. Sulla documentazione specificamente relativa al concilio di Rimini si veda Y. M. DUVAL, *La manoeuvre frauduleuse de Rimini*, in *Hilaire et son temps*, Paris 1969, p. 51 sgg.

### 1. Il concilio di Rimini.

Il concilio cominciò i lavori verso la fine di maggio del 359. Erano convenuti nella città adriatica più di 400 vescovi da tutte le parti dell'Occidente. E' probabile che presidente dell'assemblea sia stato nominato Restituto (o Restuto) di Cartagine, in quanto vescovo della sede episcopale più autorevole dell'Occidente dopo Roma<sup>1</sup>. Liberio non soltanto non si presentò — secondo il costume,

<sup>1</sup> ATHAN., *Synod.* 8; SULP., *Chron.* II 41; SOZOM., *HE* IV 17. La data d'inizio del concilio si ricava con buona approssimazione dalla datazione della lettera di Costanzo che menzioniamo qui appresso. Che Restituto abbia avuto funzione di primo piano durante tutta la prima fase del concilio di Rimini si può ricavare dal fatto che egli — come vedremo — sarà posto a capo della delegazione



ormai invalso, che il vescovo di Roma non partecipasse ai concili che si tenessero fuori di Roma —, ma, a quanto consta, non si fece neppure rappresentare, come invece usava fare. Data l'insistenza con cui Costanzo aveva ribadito che tutti dovessero essere presenti, l'assenza della legazione romana sorprende: possiamo soltanto pensare che, alla luce delle sue precedenti traversie, Liberio avesse compreso che c'era poco di buono da sperare dal concilio e perciò, nonostante le disposizioni di Costanzo, abbia considerato più prudente e salutare evitare ogni forma di partecipazione all'assemblea. Secondo il costume, spese di trasporto e di soggiorno erano a carico dello stato, ma da Sulpicio (II 41) apprendiamo che i vescovi di Gallia Aquitania e Britannia, ad eccezione di tre molto poveri, preferirono viaggiare e alloggiare a spese proprie<sup>2</sup>: il particolare ha la sua importanza, perchè testimonia la progressiva presa di coscienza, da parte dell'episcopato, dei pesanti svantaggi che comportava la troppo invadente ingerenza del potere politico nelle questioni interne della chiesa, e perciò dell'opportunità di mantenere di fronte ad esso la massima possibile indipendenza. I vescovi della Gallia, anche perchè ben sensibilizzati da Ilario, furono al concilio i più irriducibili avversari della parte filoarariana: essi erano capeggiati da Febadio di Agen e Servazio di Tongres. A sorvegliare l'andamento dei lavori Costanzo destinò vari funzionari imperiali con a capo il prefetto Tauro, cui era stato promesso il consolato se tutto si fosse svolto secondo regola, cioè secondo la volontà di Costanzo<sup>3</sup>.

In apertura fu letta una lettera di Costanzo in data 27 maggio 359: l'imperatore esortava a lavorare per la fede e la concordia della cristianità; vietava di prendere decisioni riguardanti i vescovi d'Oriente; ribadiva che il concilio, terminati con rapidità i lavori, avrebbe dovuto inviare a corte una commissione di 10 membri che avrebbe potuto discutere con la commissione degli orientali su questioni di comune interesse e su eventuali contrasti. Ogni decisione contro gli orientali sarà senza effetto, continua Costanzo: *non enim illa vires habere poterit definitio, cui nostra statuta testantur nunc robur et copiam denegari*<sup>4</sup>. Bastava questa dichiarazione a far com-

---

incaricata di riferire i risultati del concilio a Costanzo. Egli doveva essere persona gradita a Costanzo: cfr. p. 320-321.

<sup>2</sup> I tre vescovi rifiutarono che i colleghi si accollassero anche le loro spese, preferendo gravare sul fisco piuttosto che su di essi. Sulpicio riferisce di aver ascoltato il racconto dell'episodio dal vescovo Gavidio, che quasi certamente prese parte al concilio e perciò deve essere stato la fonte da cui dipende almeno in parte il racconto dei *Chronica*.

<sup>3</sup> Sulp., *Chron.* II 41. Effettivamente sappiamo che Tauro fu console nel 361.

<sup>4</sup> La lettera ci è stata tramandata da Hil., *FH* 7, 1-2. Il contenuto di essa ripete in sostanza quanto Costanzo aveva già stabilito allorchè aveva convocato il concilio a Nicea subito dopo il terremoto di Nicomedia: Sozom., *HE* IV 16.

prendere quale doveva essere l'orientamento dei lavori. In effetto i capi della parte filoarianiana, che contava non più di 80 vescovi, Valente Ursacio Germinio e Gaio, altro vescovo illirico (di Sabaria)<sup>5</sup>, cercarono di assumere subito l'iniziativa: dichiararono che non si doveva far più parola della questione di Atanasio, ormai definita, e invitarono i padri conciliari ad approvare la formula sirmiese del 22 maggio 359, che definiva il Figlio simile in tutto al Padre; lo stesso imperatore — essi ammonirono — l'ha approvata. Ribadirono in tal contesto l'opposizione all'*homoousion*, ignoto alle scritture e di difficile intelligenza, e ammonirono che bisognava attenersi al dato della formula di fede senza lasciarsi andare ad eccessive sottigliezze, che avrebbero fatto sorgere discordie<sup>6</sup>.

Era evidente il tentativo di bloccare quasi preliminarmente la discussione — *completis celeriter universis* era scritto nella lettera di Costanzo — su una posizione di genericità, direi di neutralità dottrinale, sì che ognuno avesse possibilità di interpretare il *simile in tutto* secondo le sue personali convinzioni, senza cercare d'imporre ad altri il suo modo di vedere e perciò rinunciando a dare all'espressione più puntuale consistenza: il niceno avrebbe in cuor suo identificato *simile* con *consustanziale*, mentre l'ariano avrebbe pensato soltanto ad esteriore somiglianza nel volere e nell'agire. Ma ormai il moltiplicarsi delle formule di fede in Oriente aveva reso sospettosi e diffidenti gli occidentali, convincendoli sempre più che era opportuno attenersi alla fede nicena. Perciò la mossa di Valente incontrò recisa opposizione, che si concretò nella proposta di condannare, insieme con altre eresie, anche quella di Ario. La risposta negativa dei filoariani valse a definire la loro posizione agli occhi dei vescovi presenti e rese palese il loro obiettivo di liquidare definitivamente la fede di Nicea: perciò la maggioranza dei vescovi presenti rilevò l'incongruenza di voler presentare solo ora una formula di fede come veritiera, quasi che fino allora essi avessero professato una fede erronea. Era invece necessario attenersi alla fede dei padri contro ogni innovazione: proprio per questo essi si erano lì riuniti. Valente ed i suoi, in quanto avevano solo allora — per loro ammissione — cominciato a professare la retta fede (cioè la formula sirmiese del

<sup>5</sup> Il numero di 80 risulta da Sulp., *Chron.* II 41. Quanto ai nomi dei capi parte filoariani, essi ricorrono più volte nei documenti del concilio giunti a noi tramandati da Ilario. I documenti riportati da Ilario a FH 8, 1-3 e 7, 4, nella versione greca riportata da Athan., *Synod.* 10-11 presentano, oltre i nomi suddetti, anche quello di Ausenzio, il vescovo filoariano di Milano; e parlando in proprio del concilio Atanasio vi aggiunge anche Demofilo di Beroea (*Synod.* 9; *ep. ad Afros.* 3). Con Atanasio concordano Socr., *HE* II 37; Sozom., *HE* IV 17; Theodor., *HE* II 19. In quanto in lingua originale, si fa forse preferire la documentazione ilariana. Su Gaio cfr. Meslin, *op. cit.*, p. 64 sgg.

<sup>6</sup> Sozom., *HE* IV 17; Theodor., *HE* II 18.

359), avevano essi stessi bisogno di essere indottrinati e perciò non erano degni di rivestire dignità sacerdotale<sup>7</sup>. In conformità a questa presa di posizione, fu riaffermata la piena validità della formula di Nicea del 325 nella sua integrità, in quanto perfettamente conforme alla tradizione apostolica, fu vietata ogni innovazione in materia di fede e fu difeso l'uso del termine *substantia* in contesti dottrinali. Ecco la dichiarazione:

Sic credimus placere omnibus posse catholicis a symbolo accepto nos recedere non oportere, quod in collatione apud omnes integrum recognovimus; nec a fide recessuros quam per prophetas a deo patre per Christum dominum nostrum, docente spiritu sancto, et in evangelis et in apostolis omnibus suscepimus, ut per traditionem patrum secundum successionem apostolorum usque ad tractatum apud Nicaeam habitum contra haeresim quae tunc temporis exsurrexerat, positum nunc usque permanet. Quibus omnibus nec addendum aliquid credimus, nec minui posse manifestum est. Placet ergo nihil novum fieri; substantiae quoque nomen et rem, a multis sanctis scripturis insinuatam mentibus nostris, obtinere debere sui firmitatem. Quam rem cum suo nomine ecclesia catholica cum doctrina deifica semper confiteri et profiteri consuevit. Huic definitioni omnes in unum catholici conspirantes subscripserunt<sup>8</sup>.

Parecchio tempo trascorse prima che, fra discussioni che dobbiamo immaginare non solo pubbliche ma anche private, si giunse a questa conclusione, e in conseguenza dei contrasti il gruppo dei filoariani si ritirò dalla chiesa dove si facevano le riunioni e prese dimora in un oratorio: (Sulpicio II 41). Soltanto il 21 luglio 359, su proposta di Greciano di Cagliari il concilio condannò Ursacio Valente Germinio e Gaio, che non si erano voluti uniformare alla decisione della maggioranza: si faceva loro carico di aver turbato le chiese con i loro voltafaccia, di essersi adoperati per eliminare la fede di Nicea, stabilita contro l'eresia ariana e tutte le altre; di aver proposto un'altra professione di fede e perciò di essere stati convinti di eresia. Il concilio ritenne opportuno ribadire queste conclusioni reiterando la condanna dell'eresia ariana, che pur condannata, *occulta tamen latebat* e lì a Rimini di nuovo aveva cercato di affermarsi, e insieme con essa tutte le altre eresie già precedentemente condannate<sup>9</sup>. Segue una serie di anatematismi in cui vengono condannate le fondamentali proposizioni ariane, insieme con pro-

<sup>7</sup> ATHAN., *Synod.* 9. SOZOM., *HE* IV 17.

<sup>8</sup> Il testo è tramandato da HIL., *FH* 7, 3.

<sup>9</sup> Per il testo cfr. HIL., *FH* 7, 4, e in traduz. greca ATHAN., *Synod.* 11. Si noti l'affermata convinzione che il credo niceno fosse stato stabilito non soltanto contro l'eresia ariana ma anche contro tutte le altre (*ceteras*). Questa sopravvalutazione del testo niceno ricorre anche in altri testi latini di questo periodo: cfr., p. es., GREG. ILLIB., *Fid.* 1; CC LXIX 224.

posizioni sabelliane e fotiniane. L'esigenza di mantenere la giusta via di mezzo fra la Trinità unipersonale di Sabellio e quella di Ario che vi distingueva *divisas substantias* è ribadita là dove si condanna colui che *patris et filii et spiritus sancti unam personam aut tres substantias divisas dixerit et non perfectae trinitatis unam deitatem profiteatur*. Ancora una volta gli occidentali condannano la dottrina orientale che assumendo *ousia* = *hypostasis* nel significato di essenza, sostanza individuale, afferma tre *ousie* e tre ipostasi nella Trinità: è superfluo rilevare ancora che gli occidentali condannano come ariana una dottrina ormai predominante in Oriente e recentemente ribadita ancora — come abbiamo visto — dagli omeousiani<sup>10</sup>.

Fin qui l'andamento del concilio era stato tutt'altro che conforme ai desideri e alle aspettative di Valente e dei suoi amici, e anche di Costanzo stesso. Anche a prescindere dalle sue personali convinzioni religiose, che certamente lo portavano più vicino alla posizione di Valente che non a quella ora riaffermata a Rimini, ben difficilmente egli avrebbe potuto sanzionare la ribadita validità della formula nicena, cioè dell'*homoousion*; infatti questa impostazione trinitaria non sembrava avere più se non scarsi aderenti in Oriente ed era respinta sia dagli omeousiani sia dagli omei, per non parlare degli anomei, sì che su quella base non sarebbe stato possibile trovare l'accordo fra occidentali ed orientali. Ma Costanzo, proprio in previsione di difficoltà che avrebbero potuto verificarsi durante lo svolgimento dei due concili, si era assicurato la più ampia possibilità di intervento subordinando la validità delle deliberazioni conciliari alla sua approvazione. Inoltre, la disposizione che fosse inviata a lui una commissione di 10 membri per raggiungerlo sui lavori e sulle conclusioni del concilio poteva offrire ancora una possibilità per cercar di modificare quelle conclusioni. Fu proprio in questa sede che si decisero le sorti del concilio.

<sup>10</sup> La condanna di chi afferma *substantias divisas* del Padre, del Figlio e dello Spirito santo ricorda analoga espressione nella lettera di Dionigi di Roma a Dionigi di Alessandria: cfr. c. 1,3. Si tenga presente che questa serie di anatematismi non è stata tramandata insieme con gli altri documenti compresi nei *Fragmenta historica* di Ilario (ms. Arsenal 483), ma in ms. diverso (Paris lat. 2076). La sua collocazione in appendice al *FH 7* è stata operata dall'editore maurino Dom Coustant: perciò questo testo compare in *PL IX*, ma non nell'ediz. di Feder che programmaticamente si attiene alla tradizione manoscritta dei *FH*. Comunque gli anatematismi sono presentati esplicitamente nell'intitolazione del ms. che li tramanda come opera del concilio di Rimini, e certamente essi si collocano in questa prima parte dei lavori, anche se non possiamo essere sicuri che essi abbiano immediatamente fatto seguito al documento di condanna di Valente e soci: cfr. in proposito Y. M. DUVAL, *La manoeuvre frauduleuse de Rimini*, in *Hilaire et son temps*, Paris 1969, p. 69.

Il concilio di Rimini inviò a Costanzo una delegazione di 20 membri<sup>11</sup>, che recava con sè la documentazione relativa ai lavori svolti ed una lettera (*Iubente deo*), che ricapitolava brevemente fatti e conclusioni: decisione di non innovare in materia di fede, riconfermando la validità del simbolo niceno; accusa a Valente e Ursacio di essere prima incorsi in sospetto di eresia, di aver poi ritrattato a Milano<sup>12</sup>, per poi voltar gabbana ancora una volta, proponendo al concilio una nuova formula di fede, con la collaborazione di Germinio e Gaio e arrecando così motivo di turbamento nelle chiese; invito all'imperatore a sanzionare e approvare le deliberazioni del concilio. La lettera terminava sollecitando il permesso per i padri conciliari di poter lasciare presto Rimini, per non lasciare vacanti le loro sedi per tanto tempo e per por fine ai disagi di una prolungata permanenza lontano da casa, e ribadiva ancora una volta che in materia di fede *nihil innovetur, nihil minuatur*<sup>13</sup>. Ma Valente ed i suoi amici furono più solleciti a raggiungere l'imperatore a Costantinopoli<sup>14</sup> ed a ragguagliarlo sul rifiuto, da parte della maggioranza del concilio, di sottoscrivere la formula del 22 maggio 359 alla quale si era dato il massimo di ufficialità e che quindi doveva rispecchiare anche la volontà del sovrano; e sul modo con cui erano continuati e si erano conclusi i lavori. Ovviamente Costanzo non poteva accettare questa conclusione, per cui prese subito le parti del gruppo filoariano: la delegazione nicena del concilio non fu neppure ricevuta e, dopo aver atteso invano per qualche tempo, fu fatta trasferire ad Adrianopoli per attendere lì il beneplacito dell'imperatore. Questi, senza entrare in contatto neppure allora con i delegati, scrisse ai vescovi che attendevano a Rimini, comunicando

<sup>11</sup> Che i delegati fossero 20 è detto esplicitamente nella lettera di Costanzo al concilio, che ricordiamo qui appresso (ATHAN., *Synod.* 55) e questa cifra è anche in SOZOM., *HE* IV 18. Invece HIL., *FH* 8,4 parla di delegazione di 10 membri e con lui concorda SULP., *Chron.* II 41, che forse qui dipende da Ilario. D'altra parte, nel protocollo del 10 ottobre 359 (*FH* 8,5) sono nominati 14 componenti della delegazione. Il loro capo fu Restituto di Cartagine. Dice Sulpicio (*loc. cit.*) che i membri della delegazione erano *adulescentes, parum docti et parum cauti*: era stato loro ordinato di non entrare in comunione con i filoariani e di non innovare rispetto alle deliberazioni del concilio. Teodoro (II 18) dice in generale degli occidentali che essi erano un po' sempliciotti. Va rilevato che non fecero parte della delegazione i vescovi che più si distinsero in complesso contro i filoariani: Febadio Servazio Greciano.

<sup>12</sup> Su questo concilio (347) e i problemi che suscita nel contesto della lotta contro Fotino cfr. c. 77 n. 108.

<sup>13</sup> Il testo originale della lettera è tramandato da HIL., *FH* 8,1-3; una traduzione greca molto libera con varie amplificazioni è in ATHAN., *Synod.* 10. Si vedano anche SOCR., *HE* II 37; SOZOM., *HE* IV 18; THEODOR., *HE* II 19.

<sup>14</sup> Ilario (*FH* 8,4) e Sulpicio (II 41) parlano di una delegazione di 10 membri parallela a quella dei filonicensi: Sulpicio definisce questi delegati *senes callidi et ingenio valentes*.

loro che le esigenze della guerra contro i barbari (cioè, i Persiani) gli impedivano di ricevere la delegazione, la quale perciò avrebbe atteso ad Adrianopoli che egli fosse un po' più libero dalle cure per lo stato. Intanto essi dovevano trattenersi a Rimini, per aspettare il ritorno della delegazione che avrebbe loro comunicato le sue decisioni. Questa lettera fece comprendere ai padri conciliari che l'imperatore era ostile a quanto essi avevano deliberato e che perciò avrebbe cercato di stancarli per costringerli a cedere: risposero nondimeno con una dignitosa e misurata lettera, in cui accusavano ricevuta delle disposizioni dell'imperatore ma ribadivano che in nessun caso avrebbero receduto dalle loro convinzioni: in tal senso avevano dato disposizioni ai delegati. Chiedevano infine comprensione per la loro condizione ed esprimevano la speranza di poter tornare alle loro case prima dell'inverno<sup>15</sup>.

Costretti all'inazione i vescovi riuniti a Rimini, Valente e i suoi amici cominciarono ad operare forte pressione sulla delegazione occidentale che, per motivi non del tutto chiari, era stata trasferita a Nike, una piccola stazione postale della Tracia: sottili disquisizioni sugli equivoci che il termine *ousia* provocava in contesti trinitari si alternarono a minacce in nome dell'imperatore; fu falsamente affermato che gli orientali riuniti a Seleucia avevano proscritto l'uso di *ousia*, sì che alla fine quei vescovi, abbandonati a se stessi in un luogo desolato e circondati dalla più palese ostilità, cederono tutti e sottoscrissero una formula di fede che fu loro presentata (la cosiddetta formula di Nike), Restituito in testa<sup>16</sup>. Qui va osser-

<sup>15</sup> Le due lettere sono riportate da ATHAN., *Synod.* 55; SOCR., *HE* II 37. Teodoro (II 20) riporta soltanto la seconda. Sui fatti in generale cfr. HIL., *FH* 8, 4 e SOZOM., *HE* IV 19, che fa riferimento in breve alle due lettere.

<sup>16</sup> HIL., *FH* 8, 5; SULP., *Chron.* II 43; SOCR., *HE* II 37; SOZOM., *HE* IV 19. Socrate (= Sozomeno) giustifica la scelta di Nike sulla base dell'affinità di pronuncia con Nicea, di cui si sarebbero valse Valente e i suoi amici per far passare la loro formula come quella di Nicea del 325 per ingannare i semplici. D'altra parte il racconto dei due storici, a partire dalla fine della prima parte del concilio di Rimini, è molto confuso e, specie in Socrate, inesatto. Questi infatti dice che, dopo lo scambio epistolare, i padri conciliari di Rimini attesero per un po' altre notizie di Costanzo e poi se ne tornarono alle loro case. Costanzo adirato avrebbe approvato l'operato del gruppo filoariano e la loro formula (di Rimini) dando disposizioni perchè fosse sottoscritta nelle chiese d'Italia. [E qui Socrate introduce l'esilio e il richiamo di Liberio]. Valente e i suoi, passati in Oriente, avrebbero riunito un altro concilio a Nike, trasferendo in greco il testo latino di Rimini. Sozomeno prima ripete il racconto di Socrate, poi dà un'altra versione dell'accaduto, ma invertendo l'ordine fra i fatti delle delegazioni a Nike e quelli della seconda parte del concilio. Infatti egli presenta i filoariani che, mentre la delegazione è in Tracia, convincono i padri conciliari rimasti a Rimini a firmare la formula riminese filoariana. Poi passano in Tracia e convincono la delegazione, che era stata lì trattenuta per non turbare i colloqui riminesi, a sottoscrivere la traduzione greca della formula rimi-

vato che la scelta di Restituto a capo della delegazione, fatta forse soltanto in considerazione dell'importanza della sede episcopale da lui occupata, si rivelò un grosso errore, perchè meno di ogni altro egli era in condizioni di resistere a pressioni che, anche se indirettamente, provenivano dall'imperatore. Infatti Restituto era la massima autorità di quella chiesa d'Africa che, lacerata dallo scisma donatista, vedeva allora la parte cattolica messa alle strette e ridotta ad una difficoltosa difensiva dalla vigorosa opposizione dei donatisti. La resistenza dei cattolici si fondava in buona parte sull'appoggio dell'autorità politica che da Costantino in poi non era mai mancato, estrinsecandosi in misure anche violente a danno dei donatisti e in copiose sovvenzioni di danaro. In tale condizione è facile comprendere come Restituto, con l'occhio volto a ciò che accadeva nella sua patria, dovesse essere particolarmente sensibile alle pressioni dei filoariani che, in nome di Costanzo, potevano minacciare e promettere molto in relazione alla situazione africana<sup>17</sup>.

La resa della delegazione occidentale fu sanzionata, in data 10 ottobre 359, da un protocollo dettato da Restituto e approvato e sottoscritto dagli altri membri: ricordata la scomunica che a Rimini era stata comminata a carico di Valente Ursacio Germinio e Gaio, Restituto affermava che successivamente, a seguito di nuovi incontri, egli e i suoi colleghi avevano rilevato che la professione di fede da quelli presentata era ortodossa; perciò l'avevano sottoscritta ed erano entrati in comunione con loro, dato che non erano più risultati essere eretici, rendendo così *irritum* ciò che si era stabilito a Rimini<sup>18</sup>. Quanto alla formula di Nike, la cui approvazione è qui ricordata, basterà rilevare che essa in massima parte ripete fedelmente la formula del 22 maggio 359, senza però quella indicazione di data che tanto si prestava all'ironia, e modificata in due punti importanti: 1) invece che *simile in tutto* secondo le scritture, il Figlio è definito semplicemente *simile* al Padre secondo le scritture, cioè in maniera ancora più generica di prima; 2) in risposta all'anatematismo degli occidentali che condannava chi parlasse di tre *substantiae* della Trinità, sulla base della rispondenza *substantia* = *hypostasis* si vieta di parlare di una sola ipostasi in relazione ai *prosopa* del Padre, del Figlio e dello Spirito santo (Μήτε μὲν δεῖν ἐπὶ προσώπου πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μίαν ὑπόστασιν ὀνομάζεσθαι), con riaffermazione implicita della dottrina delle tre ipostasi<sup>19</sup>.

nese che sarebbe stata poi inviata ai vescovi d'Oriente. Il reale andamento dei fatti si ricava da Ilario e da Sulpicio Severo.

<sup>17</sup> Cfr. PINCHERLE, *art. cit.*, p. 179.

<sup>18</sup> Il protocollo è riportato in HIL., *FH* 8, 5-6.

<sup>19</sup> La professione di Nike non ci è giunta nell'originale latino ma soltanto nella traduzione greca in THEODOR., *HE* II 21, dove viene inquadrata con suffi-

Piegata la resistenza della delegazione, il gruppo di vescovi filariani spostò di nuovo a Rimini il teatro delle operazioni, potendo ormai contare su una situazione ben diversa da quella che si era determinata durante la prima fase dei lavori; e il turbamento provocato nella maggioranza filonicena dei padri conciliari dalla notizia della capitolazione dei delegati fu accresciuto allorchè si venne a conoscenza che Costanzo aveva ordinato a Tauro di non permettere lo scioglimento del concilio prima che tutti avessero firmato, aggiungendo anche che, se il numero di quelli che rifiutavano era inferiore a 15, costoro dovevano senz'altro essere inviati in esilio<sup>20</sup>. Ci fu comunque un tentativo di resistenza, e inizialmente i vescovi che erano rimasti a Rimini negarono la loro comunione ai membri della delegazione, i quali dal canto loro cercavano di giustificare il loro cedimento *vim regiam deprecantes*. Ma a questo punto si rinnovarono a Rimini le scene che si erano svolte a Nike: fu fatto presente agli occidentali che a causa di una parola, *ousia*, essi erano responsabili del mancato accordo con gli orientali, perchè questi non avrebbero mai accettato quella parola, mentre invece tutti potevano essere concordi nell'affermare il Figlio simile al Padre. Chiedevano loro se venerassero Cristo ovvero l'*homoousion*, di cui ignoravano il significato<sup>21</sup>. Lo scoraggiamento cominciò a serpeggiare nelle file dei filoniceni, e a poco a poco s'ingrossarono le file di quanti cedevano alle pressioni e alle lusinghe di Valente e dei suoi amici, fino a diventare maggioranza nella chiesa che era stata loro restituita all'inizio di questa seconda fase dei lavori. La formula che essi sottoscrissero ripete sostanzialmente la redazione greca della formula di Nike, ma in forma abbreviata e semplificata<sup>22</sup>:

ciente esattezza, anche se il racconto complessivo del concilio di Rimini è molto succinto e generico. Come vedremo qui sotto, la formula riminese, come ci è stata tramandata da Girolamo, pur concordando nella sostanza con questa di Nike, è priva dell'espressione sull'una ipostasi e in complesso abbastanza più breve. Non risulta perciò chiaro se la formula in lingua latina sottoscritta a Nike dai delegati occidentali sia stata uguale alla formula riminese di Girolamo, e il testo greco di Teodoro ne sia una versione ampliata; ovvero se i delegati abbiano sottoscritto un testo latino corrispondente a quello greco di Nike, che poi a Rimini sarebbe stato ulteriormente modificato. Orienta forse nel secondo senso la presenza nel testo greco di *prosopon*, un termine che non compare mai nelle professioni di fede orientali e che corrisponde esattamente al latino *persona*: vedremo che il termine scomparirà nella formula di Costantinopoli del 360, tanto vicina a quella di Nike.

<sup>20</sup> Sulp., *Chron.* II 43: Dalla lettera *Illustrati* (HIL., *FH* 9,1), di cui diremo fra breve, sembrerebbe risultare che Costanzo aveva anche scritto che non si doveva più parlare né di *ousia* né di *homoousion*.

<sup>21</sup> Questo ultimo cenno è in Ruf., *HE* II 21. Concorda con esso l'osservazione ariana riportata in Greg. ILLIB., *Fid.* 3; *CC* LXIX 228. Per il racconto in generale si vedano Sulp., *Chron.* II 43; Sozom., *HE* IV 19.

<sup>22</sup> Il testo ci è stato tramandato soltanto da Hier., *Lucif.* 17. Il racconto di Girolamo qui e per quel che segue dipende dagli Atti stessi del concilio.



Credimus in unum verum deum patrem omnipotentem. Credimus in unigenitum dei filium, qui ante omnia saecula et ante omne principium natus est ex deo. Natum autem unigenitum solum ex solo patre, deum ex deo, similem genitori suo patri secundum scripturas; cuius nativitatem nullus novit nisi qui solus eum genuit pater. Qui de caelo descendit, conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine, crucifixus a Pontio Pilato, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelum, sedet ad dexteram dei patris, venturum iudicare vivos et mortuos... (Usiae vero nomen), quia in scripturis non invenitur et multos simpliciores novitate sua scandalizat, placuit auferri.

A questo punto resisteva però ancora tenacemente un gruppo di una ventina di vescovi, capeggiati dai vescovi della Gallia Febadio di Agen e Servazio di Tongres: resistevano irremovibili alle minacce, alle preghiere, non curandosi neppure dello scontento degli altri vescovi, che per la loro ostinazione non potevano lasciare Rimini ove si trovavano già da sette mesi. Infine Valente e Ursacio riuscirono a trovare un compromesso che, in quel disperato frangente, sembrò accettabile a Febadio: purchè sottoscrivesse, gli si dette facoltà di aggiungere a titolo personale i chiarimenti che desiderasse, che sarebbero stati sottoposti all'approvazione dell'assemblea. Febadio aggiunse una serie di anatematismi, in cui condannava la dottrina ariana e sottoscrisse insieme con i suoi compagni<sup>23</sup>. Non sappiamo bene in che relazione siano gli anatematismi di Febadio con una serie di anatematismi che Valente ebbe a pronunciare durante le battute conclusive del concilio, per dissipare il sospetto di una *fraus* che allora circolava<sup>24</sup>: non bastò infatti a Valente assicurare il prefetto Tauro che egli non era di fede ariana. Riunitisi i padri conciliari nella chiesa, alla presenza anche del popolo, Muzonio, vescovo della Bizacena, che presiedeva allora in forza della sua anzianità, fece leggere a Claudio, vescovo del Piceno, una serie di proposizioni eretiche che circolavano allora sotto il nome di Valente: questi allora, negando di esserne autore, pronunciò una serie di anatematismi contro la dottrina ariana:

Si quis negat Christum dominum, dei filium, ante saecula ex patre genitum, anathema sit. Si quis negat filium similem patri secundum scripturas, a. s. Si quis filium dei non dixerit aeternum cum patre, a. s. Si quis dixerit creaturam filium dei ut sunt ceterae creaturae, a. s. Si quis dixerit de nullis exstantibus filium, et non de deo patre, a. s. Si quis dixerit: Erat tempus quando non erat filius, a. s.

<sup>23</sup> Il testo di Sulpicio (II 44) è troppo generico: *in quis primum damnatus Arrius totaque eius perfidia, ceterum etiam patri aequalis et sine initio sine tempore dei filius pronuntiat.* [Nell'unico ms. dei *Chronica*, il Vat. Palat. 824, manca *aequalis*, che è stato supplito nell'ediz. *princeps* del 1556 (Basilea)].

<sup>24</sup> A partire da questo punto il racconto è di Girolamo (*Lucif.* 18).

Grandi applausi e lodi accolsero le parole di Valente; e Claudio, per togliere ogni residuo dubbio sulla buona fede dell'incriminato, aggiunse un altro anatematismo:

Si quis dixerit filium dei esse quidem ante omnia saecula, sed non ante omne omnino tempus, ut ei aliquid anteferat, a. s.

Fa spicco in questa serie di anatematismi la condanna di chi non professa il Figlio eterno come il Padre: abbiamo visto come la corrente affermazione di parte antinicensiana che il Figlio è stato generato *ante saecula* e *ante omne tempus* non significasse affermarne senz'altro la coeternità col Padre; qui cogliamo per la prima e unica volta in un testo di tendenza ariana un'affermazione del genere. Evidentemente Valente, per poter respingere più facilmente le accuse che gli venivano mosse, fece ai suoi avversari questa concessione che in nessun caso poteva quadrare con il subordinazionismo che contraddistinse sempre la sua posizione trinitaria. Ma gli antichi scrittori antiariani preferirono fermare l'attenzione sull'anatematismo che condanna chi professa Cristo creatura come le altre creature: la condanna era stata già proposta nella formula antiochena del 341, ma in effetto essa si accorda proprio con Ario, che aveva definito Cristo creatura ma non come le altre creature. Perciò, nel momento in cui condannava l'arianesimo, Valente ripeteva una caratteristica proposizione ariana. Qui si vede l'inganno di Valente, che Sulpicio (II 44) puntualizza proprio ai danni di Febadio, cui sarebbe sfuggita la perfidia dell'aggiunta *come sono le altre creature*<sup>25</sup>. Con queste scene si chiusero finalmente i lavori del concilio, *bono initio foedo exitu consummatum* chiosa Sulpicio (II 44).

<sup>25</sup> Sulpicio così continua dopo il passo da noi sopra addotto a n. 23: *Tum Valens tamquam nostros adiuvans subiecit sententiam cui inerat occultus dolus, filium dei non esse creaturam sicut ceteras creaturas: fefellitque audientes fraus professionis. Etenim his verbis, quibus similis esse ceteris creaturis filius negabatur, creatura tamen, potior tantum ceteris, pronuntiabatur.* Come si vede, la stessa proposizione è introdotta da Sulpicio in relazione al colloquio Febadio/Valente, mentre da Girolamo è introdotta in relazione al solo Valente dinanzi al concilio, senza che qui Febadio sia nominato. Nell'esposizione che sopra abbiamo presentato abbiamo preferito considerare i racconti, molto diversi fra loro, indipendenti, perché Sulpicio parla solo della resistenza di Febadio e del suo gruppo, e della loro sottoscrizione in seguito alla concessione di Valente, che l'avrebbe resa più onerosa col suo inganno; invece Girolamo parla soltanto della messa sotto accusa di Valente al concilio e della sua vittoriosa difesa. Molti studiosi moderni, invece, danno sostanzialmente ragione a Sulpicio, unificando i racconti e ammettendo che Valente avrebbe alterato insidiosamente il tenore di un anatematismo proposto da Febadio: qualcuno tende a scorgere la primitiva serie di anatematismi proposti da Febadio nella serie posta in appendice a HIL., *FH* 7 (cfr. n. 10), che invece noi preferiamo considerare pertinente alla prima parte del concilio. Io sono invece d'accordo con Duval (p. 77 sg.) che Febadio, abbastanza scaltrito nella problematica della controversia

Non restava che comunicare all'imperatore il definitivo esito del concilio. Ne fu incaricata una nuova delegazione, questa volta capeggiata dagli onnipresenti Valente e Ursacio. Forse già qualche giorno prima era stata inviata una lettera a Costanzo (*Illustrati pietatis*) a nome del concilio, di tono adulatorio e supplichevole al massimo grado, in cui il ringraziamento al sovrano per aver imposto che non si usasse più il termine *homoousios* indegno di Dio <sup>26</sup>, si unisce alla preghiera di permettere ai padri conciliari di ritornare alle loro sedi. A Costantinopoli la delegazione occidentale s'incontrò con quelle degli omeousiani e degli omei reduci dal non meno tempestoso concilio di Seleucia: Valente e Ursacio e gli altri occidentali ovviamente fecero lega con gli omei, nonostante che gli omeousiani avessero loro inviato una lettera, in cui li mettevano in guardia contro il ricorrente pericolo dell'anomeismo: si prepara — essi affermavano — la condanna di Aezio, ma non della sua dottrina <sup>27</sup>. Ma proprio qui a Costantinopoli, a dire di Ilario (*FH* 10, 3), Valente avrebbe delucidato i documenti del concilio di Rimini, interpretando in senso scopertamente filoariano gli anatematismi che aveva dovuto pronunciare: Cristo non era creatura come le altre creature, ma pur sempre creatura; non dal nulla ma da Dio, nel senso che era venuto all'esistenza per volontà di Dio <sup>28</sup>; eterno come gli angeli, cioè non quanto al passato ma quanto al futuro (= senza fine) <sup>29</sup>.

---

ariana, mai sarebbe caduto in un tranello così scoperto come quello che Valente gli avrebbe teso: invece l'anatematismo, introdotto nella scena descritta da Girolamo, poté passare senza difficoltà data l'atmosfera di *débauche* che ormai gravava sull'assemblea. L'inganno di Rimini, come risulta da Girolamo stesso (c. 19) e da Ilario (*FH* 10, 2-3), è da ravvisare nell'interpretazione in senso arianizzante che Valente dette dei suoi anatematismi a Costantinopoli (cfr. *infra*). Se si considerano indipendenti fra loro, come abbiamo fatto noi, i racconti di Sulpicio e di Girolamo, si deve ammettere un'inesattezza alla fine del racconto del primo, in merito alla pretesa aggiunta di Valente. Su questa complicata questione si veda in generale lo studio cit. di DUVAL, p. 51 sgg.

<sup>26</sup> Cfr. n. 20. La lettera è tramandata da HIL., *FH* 9, 1-3. Essa presuppone che i padri conciliari siano ancora trattenuti a Rimini, mentre da Sulpicio e Girolamo risulta che il concilio si sciolse, com'era naturale, dopo le ultime segnature. Perciò è preferibile, con Duval (p. 64 sgg.), pensare che essa sia stata inviata a Costanzo allorchè la maggioranza dei vescovi aveva ormai sottoscritto, per ottenere il permesso di lasciare Rimini, mentre ancora continuava la resistenza dei più tenaci.

<sup>27</sup> Si veda il testo della lettera e l'insieme della narrazione in HIL., *FH* 10, 1-2.

<sup>28</sup> Cfr. la ripresa di questo motivo in un testo ariano più tardo (Massimino) in *PL* XLII 730.

<sup>29</sup> HIL., *FH* 10, 2-3; HIER., *Lucif.* 19. Da Ilario, che nomina un *liber Valentis et Ursacii*, si potrebbe ricavare che in quei giorni circolava un testo in cui erano esposte tesi ariane, probabilmente in relazione col concilio di Rimini, sotto il nome dei due vescovi, i quali però non ne volevano riconoscere la paternità. Forse di lì erano state tratte le proposizioni ariane, la cui paternità Valente aveva rinnegato nella scena descritta da Girolamo. Va ancora aggiunto che una notizia di fonte pelagiana riportata da Agostino (*Opus imp. c. Iul.* I 75),

## 2. Il concilio di Seleucia.

Per il concilio degli orientali, che si tenne — a differenza di quello di Rimini — dopo l'estate, cominciarono ad affluire in settembre i vescovi a Seleucia detta l'Aspra (τραχέϊα), in Isauria, regione dell'Asia Minore; la prima seduta si ebbe il 27 settembre<sup>30</sup>. Costanzo come suo rappresentante, incaricato di sorvegliare l'andamento del concilio, aveva nominato Leona, personaggio ragguardevole della corte, mentre il *dux* Lauricio avrebbe assicurato l'ordine se ce ne fosse stato bisogno. Convennero circa 160 vescovi, ben pochi se rapportati ai 400 di Rimini, e questa scarsità di numero risulta ancora più sorprendente se si considera l'asprezza che la controversia teologica aveva assunto negli ultimi tempi in Oriente e la massima sensibilizzazione che qui si aveva per contrasti di natura dottrinale: dobbiamo perciò pensare che molti vescovi, nonostante l'ordine di convocazione inviato da Costanzo, abbiano preferito restarsene a casa loro per motivi prudenziali, temendo di compromettersi troppo apertamente con una parte o con l'altra<sup>31</sup>. Ben pochi fra i convenuti professavano la dottrina omeusiana, provenienti dall'Egitto ci informa Ilario (*C. Const.* 12), che parla anche di 19 vescovi anomei. Questi gruppi minoritari fecero blocco, gli omeusiani con gli omeousiani e gli anomei con gli acaciani (= omei), sì che — come a Rimini — il concilio sin dalle battute iniziali si trovò diviso in due tronconi fieramente avversi l'un l'altro: gli omeousiani risultarono largamente superiori di numero: Ilario (*ibid.*) fa ascendere il loro numero a 105, mentre gli acaciani risultarono circa 35-40.<sup>32</sup> Al concilio prese parte anche Ilario, che, in quanto

---

parla di 7 vescovi che non avrebbero sottoscritto la formula riminese: ma nessun altro testimone conforta questa isolata notizia.

<sup>30</sup> La data è in SOCR., *HE* II 39. ATHAN., *Synod.* 12 sembra meno esatto nell'indicare il 14 settembre: cfr. anche n. 44. Il racconto che segue è fondato essenzialmente su SOCR., *HE* II 39-40; SOZOM., *HE* IV 22. Di qui derivano tutti i particolari per i quali non si adduce fonte specifica.

<sup>31</sup> Da Socrate (*II* 39) apprendiamo che alcuni vescovi assenti si erano fatti rappresentare, con facoltà anche di sottoscrivere le decisioni conciliari, da diaconi e lettori: sembra un comodo espediente per cercare di evitare responsabilità troppo dirette. Quanto al numero dei presenti, Atanasio (*Synod.* 12) e Sozomeno danno circa 160; Socrate invece 150.

<sup>32</sup> L'alto numero degli omeousiani si spiega, oltre che per il valore decisivo che essi annettevano al concilio, anche per la loro relativa vicinanza a Seleucia, in quanto essi erano quasi tutti vescovi di sedi in Asia Minore. Socrate (*II* 39) parla di circa 30 vescovi schierati insieme con i capiparte acaciani; Epifanio, adducendo le sottoscrizioni al documento di Acacio presentato nella terza seduta (cfr. *infra*), parla di 43 firme ma ne elenca 39 (*Panar.* 73, 26. Cfr. n. 49). In altro luogo (73, 27) Epifanio distingue tre gruppi: ariani veri e propri con Eudossio, Giorgio (di Alessandria), Euzoio [ma questo vecchio amico di Ario non era ancora vescovo: cfr. *infra*, c. 10, 3]; omeousiani con Basilio, Eustazio,

deposto ed esiliato in Frigia, non avrebbe avuto diritto a partecipare: ma egli sembra aver avuto qui in Asia libertà di movimento ben superiore a quella di altri esiliati, come Eusebio e Lucifero. Chiarita in senso antisabelliano la posizione dottrinale, egli entrò a far parte del gruppo omeousiano<sup>33</sup>.

In apertura fu rilevata l'assenza di personaggi di grande rilievo, Basilio di Ancira, Macedonio di Costantinopoli, Patrofilo di Scitopoli: gli ultimi due avevano giustificato il loro ritardo per motivi di salute; ma forse il vero motivo e loro e di altri era il timore di essere oggetto di specifiche accuse al concilio<sup>34</sup>. Allorché Leona fece cadere la proposta di rinviare l'inizio dei lavori in attesa dei ritardatari, sorse subito un'altra questione preliminare: alcuni sostenevano che prima di parlare di questioni dottrinali, si dovessero trattare alcuni casi personali, riguardanti soprattutto Cirillo di Gerusalemme ed Eustazio di Sebaste<sup>35</sup>, ambedue esponenti del gruppo omeousiano. Ma molte altre questioni di carattere personale potevano essere suscitate proprio in sede di concilio, a danno di Macedonio e Basilio del gruppo omeousiano ma anche a carico di Acacio e vari dei suoi amici ed alleati<sup>36</sup>. Altri invece insistevano che si cominciasse subito con l'esame della questione dottrinale: in tal senso dovettero insistere soprattutto gli omeousiani, che correvano il rischio di vedersi privati di elementi fra loro di primo piano; e il loro maggior numero fece prevalere questa ultima tesi.

La disputa s'incentrò subito sul termine *homoousion*: tutta l'assemblea era concorde nel respingerlo, ma diversi erano i modi con cui lo respingevano. Infatti gli omeousiani, capeggiati da Eleu-

---

Giorgio (di Laodicea), Silvano di Tarso ecc.; acaciani con Acacio, Melezio, Eutichio di Eleuteropoli. La difficoltà di indicare raggruppamenti precisi distinguendo fra ariani veri e propri (anomei) e acaciani sta nel fatto che ben presto i due gruppi confluirono insieme: in tal senso è molto indicativa per il loro numero complessivo la lista di sottoscrizioni al documento acaciano: ma qualche nome potrebbe essere caduto nella tradizione manoscritta del testo. Indichiamo col nome di Acaciani quelli che sono indicati nelle fonti come οἱ περὶ Ἀκάκιον: corrispondono all'incirca a quelli che per comodità abbiamo finora definito omei in ragione della loro dottrina: ma per i motivi sopra esposti nel gruppo confluirono anche gli anomei. Acacio di Cesarea, che fino a questo momento non aveva ancora avuto ruolo di protagonista, al concilio di Seleucia e dopo appare il personaggio più influente del suo gruppo, anche più di Eudossio.

<sup>33</sup> SULP., *Chron.* II 42; HIL., *C. Const.* 12. Narra Sulpicio che i funzionari incaricati da Costanzo di convocare tutti i vescovi della regione, in mancanza di una disposizione specifica su Ilario, lo fecero rientrare nella convocazione generale.

<sup>34</sup> Basilio e Macedonio si presentarono alla terza seduta: cfr. *infra*.

<sup>35</sup> Cirillo era stato deposto da Acacio e aveva interposto appello: cfr. c. 8, n. 60. Sulla tumultuosa carriera ecclesiastica di Eustazio, punteggiata da varie deposizioni, cfr. *infra* n. 69.

<sup>36</sup> ATHAN., *Synod.* 12 adduce questo motivo per spiegare l'alleanza degli acaciani con gli ariani veri e propri.

sio di Cizico, Giorgio di Laodicea e Sofronio di Pompeiopoli, respingevano il termine che — come sappiamo — essi consideravano di per sè equivoco; mantenevano sostanzialmente la dottrina, sostenendo che il Figlio derivava da Dio nel senso che derivava dalla sua sostanza ed era rispetto al Padre coeterno<sup>37</sup>. Fra gli avversari invece si misero in luce alcuni di tendenza scopertamente anomea, negando non soltanto l'*homoousion* ma anche l'*homoiousion*, nel senso che nulla si poteva predicare simile alla sostanza di Dio, e infirmando anche il concetto di generazione reale<sup>38</sup>. Fece scalpore, a tal proposito, la citazione di una predica di Eudossio ad Antiochia, in cui egli aveva negato la generazione reale del Figlio presentando la generazione divina secondo i caratteri della generazione animale e accentuando l'analogia fino al grottesco. Quanto ai veri e propri omei riuniti intorno ad Acacio di Cesarea, essi programmaticamente sostenevano che si accettasse come formula nuova di fede la formula sirmiese del 22 maggio 359, ma in complesso mantenevano atteggiamento incerto perchè in una lettera a Macedonio sembra che si fossero troppo esposti nell'accentuare la somiglianza del Figlio col Padre κατὰ πάντα e perciò temevano che fosse loro rinfacciata questa concessione che ora essi invece non erano più disposti a fare<sup>39</sup>. Alla loro linea aderirono anche Eudossio e Giorgio di Alessandria, dobbiamo pensare soprattutto per far fronte comune contro gli omeousiani: Socrate (II 40) e Sozomeno (IV 22) ne fanno perciò menzione insieme con Acacio e Uranio di Tiro<sup>40</sup>. Dopo aspra disputa, l'omeousiano Silvano di Tarso affermò che non doveva essere proposta altra formula di fede all'infuori di quella antiochena del 341: quella sola bisognava ritenere valida. A questo punto tutto il gruppo che aveva fatto blocco intorno ad Acacio si ritirò dalla sede del

<sup>37</sup> Oltre Socrate (II 39) e Sozomeno (IV 22), qui un po' generici, si veda soprattutto HIL., *C. Const.* 12. ATHAN., *Synod.* 45 afferma che gli omeousiani, nella perduta lettera sull'*homoousion* e l'*homoiousion*, affermavano la derivazione del Figlio dalla *ousia* del padre: cfr. c. 9, 2.

<sup>38</sup> Si veda ancora HIL., *loc. cit.*, ove è raccontato (c. 13) anche l'episodio di Eudossio, sul quale egli insiste pure in *Trin.* III 8. Da questo episodio e da un altro che riferiremo appresso Eudossio si presenta come oratore che amava i paradossi e i colpi a sensazione, fornendo così armi ai suoi avversari.

<sup>39</sup> Probabilmente questa lettera conteneva l'invito a sottoscrivere la formula del 22 maggio: per convincere Macedonio gli estensori della lettera avevano cercato di andare incontro alla dichiarata tendenza omeousiana di Macedonio: secondo Sozomeno (IV 22) avrebbero addirittura affermato che il Figlio rispetto al Padre è della stessa sostanza (τῆς αὐτῆς οὐσίας): ma è difficile credere che si siano espressi proprio in questo modo.

<sup>40</sup> Sozomeno affianca a costoro anche Patrofilo, che pure poco più su risultava assente perchè malato agli occhi. Socrate comunque afferma che Patrofilo si era fermato in prossimità di Seleucia. Da nessuna fonte risulta a Seleucia la presenza di Marco di Aretusa, che pure aveva steso la formula del 22 maggio e condivideva gli stessi orientamenti di Acacio.

concilio e — si era fatta ormai sera — il resto dei padri conciliari recitò pubblicamente la formula di Antiochia.

Il giorno dopo gli omeousiani si riunirono nella chiesa dove era stata tenuta la prima seduta e, a porte chiuse, sottoscrissero la formula antiochena del 341<sup>41</sup>; in luogo di alcuni assenti sottoscrissero diaconi e lettori che a ciò da quelli erano stati debitamente autorizzati. Non era certo regolare questo modo di procedere: possiamo pensare che ad agire in tal modo i capiparte degli omeousiani siano stati spinti dal desiderio di concludere rapidamente, nel timore che la presenza degli avversari avrebbe potuto provocare impedimenti e anche incidenti, del tipo di quello verificatosi a Milano nel 355, con conseguente intervento di Leona, che conformandosi alle idee di Costanzo era piuttosto favorevole agli acaciani. Costoro ovviamente protestarono per l'esclusione, e Acacio presentò privatamente a Leona e a Lauricio una formula di fede alla quale egli stesso era favorevole. Il giorno successivo, 29 settembre, Leona fece riunire nuovamente tutti insieme i padri conciliari. Si presentarono anche, giunti in ritardo, Basilio di Ancira e Macedonio di Costantinopoli: il fatto che essi si presentarono proprio subito dopo che, almeno nell'intenzione degli omeousiani, era stata risolta la questione di natura dottrinale, fa pensare che essi si siano volutamente astenuti dal prender parte alla precedente discussione perchè si erano compromessi sottoscrivendo la formula sirmiese del 22 maggio<sup>42</sup> e per tal motivo con la loro presenza non avrebbero fatto altro che mettere in imbarazzo i loro amici: infatti Acacio si sarebbe potuto far forte anche delle loro sottoscrizioni per cercar d'imporre quella formula. Vedremo che il prosieguo degli avvenimenti confermerà questa interpretazione della loro assenza.

Ma gli acaciani, appresa la presenza dei due, protestarono e minacciarono che non si sarebbero presentati se fosse stata tollerata la presenza di vescovi che o fossero stati deposti o fossero stati posti sotto accusa. Gli omeousiani, temendo che un loro rifiuto avrebbe potuto fornire agli avversari l'occasione per cercare di invalidare e far sciogliere il concilio, lasciando così in sospeso sia la condanna dell'arianesimo sia la questione delle accuse portate anche contro loro stessi, acconsentirono e fecero allontanare i due vescovi contestati<sup>43</sup>. Riuniti tutti insieme, Leona disse di avere un

<sup>41</sup> Cfr. c. 8 n. 65 sulle incertezze circa l'esatta identificazione di questa formula e sui motivi che spingono ad identificarla con la seconda formula di Antiochia del 341: cfr. anche n. 46.

<sup>42</sup> Per Macedonio lo si può supporre in relazione al particolare riportato a n. 39. Comunque, a carico dei due c'era anche un ampio *dossier* di accuse di carattere disciplinare: cfr. n. 69.

<sup>43</sup> Teodoreto (II 26) racconta qualcosa di simile a proposito di Cirillo, il

documento consegnatogli da Acacio: tacque che si trattava di un documento dottrinale e nessuno lo sospettò, perchè sulla dottrina la discussione sembrava ormai essere stata chiusa. Perciò Leona potè far dare lettura del testo. Gli estensori della formula cominciavano con un preambolo polemico in cui affermavano di essersi presentati a Seleucia per ordine dell'imperatore e di essersi adoperati nella seduta del 27 settembre perchè si trattasse della fede solo sulla base delle scritture e nulla venisse introdotto che in esse non fosse contenuto<sup>44</sup>. Ma il concilio fino allora si era svolto fra tumulti e confusione tali che aveva loro tolto la libertà di parlare, e questo a causa della presenza di vescovi che, o perchè deposti o perchè non legittimamente ordinati, non avrebbero dovuto esser presenti<sup>45</sup>: di tutto erano testimoni Leona e Lauricio. Per tal motivo essi facevano la dichiarazione che seguiva, e tale dichiarazione era una nuova formula di fede. La vera e propria formula, *crediamo in un solo Dio, ecc.*, ricalcava pur se non fedelmente la formula del 22 maggio, con eliminazione però dell'espressione *simile al Padre che lo ha generato, secondo le scritture*<sup>46</sup>. Il punto fondamentale era invece costituito da una parte introduttiva in cui gli estensori affermavano che neppure essi intendevano respingere la formula di Antiochia del 341, allorchè i padri che l'avevano composta si erano riuniti per la consacrazione di una

---

cui allontanamento sarebbe stato preteso da Acacio, pena l'astensione sua e dei suoi dalla riunione. E' difficile collocare questo episodio, se è realmente avvenuto [si vedano comunque i fatti presentati a p. 335], perchè lo storico è brevissimo e inesatto su Seleucia: a suo dire, Acacio non avrebbe mai preso parte alle riunioni, ma indispettito dal fatto di Cirillo, avrebbe fatto lega con Eudossio, e i due, senza partecipare ai lavori del concilio, si sarebbero recati direttamente a Costantinopoli.

<sup>44</sup> Quindi un cenno contro l'*homoousion* e l'*homoiousion*, in armonia con la formula del 22 maggio. Il documento acaciano ci è stato tramandato da ATHAN., *Synod.* 29; EPIPH., *Panar.* 73, 25 [in forma più completa rispetto agli altri testimoni]; SOCR., *HE* II 40. In esso si fa riferimento alla seduta del 27 settembre come tenuta il giorno prima: perciò la datazione del documento va fissata il 28 settembre, giorno in cui Acacio l'aveva consegnato a Leona.

<sup>45</sup> L'allusione era ad Eustazio di Sebaste (cfr. n. 69) e a Macedonio ed ai vescovi da lui ordinati: cfr. c. 8 n. 62.

<sup>46</sup> Questa espressione fu eliminata nel corpo della vera e propria formula di fede, perchè lo stesso concetto è chiaramente espresso nella parte introduttiva: cfr. *infra*. Nella formula di fede, dopo l'espressione canonica *Dio da Dio, unigenito*, il testo continua in riferimento a Cristo: *luce vita verità sapienza potenza*. Questa elencazione di appellativi cristologici ricorre quasi uguale nella formula antiochena del 342 che abbiamo visto ripresa più volte fino al 351 e che era sentita come equivalente alla formula antiochena vera e propria del 341, dove l'elenco degli appellativi cristologici è ancora più nutrito. Manca invece nella formula del 22 maggio. Possiamo ritenere che effettivamente con questa espressione gli acaciani intendessero rifarsi in qualche modo alla formula del 341, che essi professavano di non rinnegare.



chiesa <sup>47</sup>. Ma successivamente l'uso dei termini *homoousion* e *homoiousion* aveva turbato molti, e per di più alcuni da poco avevano introdotto l'*anomoion*, cioè che il Figlio è dissimile rispetto al Padre: per tal motivo essi respingevano (ἐκβάλλομεν) l'*homoousion* e l'*homoiousion* in quanto estranei alla scrittura e condannavano (ἀναθεματίζομεν) l'*anomoion* e consideravano fuori della chiesa quanti ne facessero uso <sup>48</sup>. Proclamavano invece il Figlio simile al Padre sulla base del passo dell'apostolo che definisce Cristo immagine di Dio invisibile (Col. 1, 15). In chiusura di tutto il documento, dopo la vera e propria formula di fede, gli estensori affermavano la sostanziale conformità della loro dichiarazione alla formula del 22 maggio, pubblicata per volere dell'imperatore. Questa dichiarazione era sottoscritta da 39 vescovi <sup>49</sup>.

Il tentativo di compromesso rappresentato da questa dichiarazione non era inabile. Il rifarsi alla formula antiochena del 341 la presentava come vera e propria interpretazione di essa in opposizione all'interpretazione che della stessa avevano fornito gli omeousiani; e la condanna formale dell'*anomoion* doveva compensare il rifiuto di *homoousios* e *homoiousios*, affermando una via di mezzo fra le estreme: un tentativo, insomma, di riprendere la vecchia politica di Eusebio di Nicomedia, che aveva ispirato proprio la formula del 341, ma relegando questa volta all'estrema, insieme con gli omousiani, anche gli omeousiani, che invece facevano parte tradizionalmente proprio del partito di centro. Rispetto alla formula del 22 maggio 359, si cercava di compensare la condanna dell'*anomoion* con la riduzione di *simile in tutto* al solo *simile*. Abbiamo già visto come una simile soppressione sarebbe fra breve comparsa nella formula di Nike e in quella di Rimini: la concordanza, su questo punto, di Acacio con Valente fa pensare che già precedentemente

<sup>47</sup> Con questa osservazione di passaggio gli acaciani forse cercavano di delimitare e ridurre il significato della formula antiochena, considerandola legata ad una specifica circostanza, mentre gli omeousiani le annettevano valore di definitiva formula di fede.

<sup>48</sup> Va rilevata la differenza dei verbi: *homoousios* e *homoiousios* non sono accettati, invece l'*anomoion* è condannato. Era un modo di presentare la cosa al fine di non indisporre troppo gli omeousiani, ma in definitiva la sorte di tutti e tre i termini risultava la stessa.

<sup>49</sup> Nel riportare questo documento Epifanio (73, 26) lo correda di 39 firme, pur affermando che i firmatari furono in tutto 43. [Il computo va fatto tenendo presente che per errore Epifanio ha fatto precedere alle firme degli acaciani quelle dei firmatari della formula del 22 maggio 359]. Fra i firmatari compaiono ovviamente tutti gli esponenti più in vista del gruppo acaciano e di quello più specificamente filoariano, Giorgio di Alessandria, Eudossio, Acacio, Uranio, Eutichio. Sorprende l'assenza della sottoscrizione di Patrofilo. I firmatari erano in gran numero di area siropalestinese, una decina erano egiziani e libici (di osservanza ariana), pochi di Asia Minore. Per dettagli cfr. GUMMERUS, *op. cit.* p. 143.

i gruppi più decisamente filoariani avessero stabilito di fare marcia indietro rispetto a quel *κατὰ πάντα*, che sembrava loro concessione eccessiva agli avversari.

Il tentativo di Acacio di riaprire la questione dottrinale che gli omeosiani consideravano già chiusa non sortì effetto favorevole ed ebbe solo il risultato di provocare lunghe accese e disordinate discussioni quel giorno e il giorno successivo. La prima replica fu di Sofronio di Pompeiopoli: se fosse permesso ad ognuno di presentare ogni giorno la sua brava formula, non ci sarebbe più norma di fede; e continuò rilevando amaramente che non sarebbero sorti contrasti e disordini nella chiesa se il credo niceno fosse stato interpretato allo stesso modo al tempo della sua composizione e in quello successivo, riferendosi forse all'interpretazione minimizzante che dell'*homoousion* aveva dato Eusebio di Cesarea nella lettera alla sua Comunità. Il giorno dopo Acacio tornò alla carica rilevando, non a torto, che più volte erano state presentate formule di fede diverse da quella nicena, sì che ora nulla vietava di approvarne un'altra; ma Eleusio di Cizico ribadì che il concilio si era radunato nè per apprendere ciò che prima non sapeva nè per accogliere una fede che prima non possedeva, sì che in nessun caso avrebbe abbandonato la fede dei padri, cioè il testo del 341. Poi la disputa si spostò sul modo in cui dovesse essere intesa la somiglianza del Figlio col Padre: gli acaciani chiarirono che si doveva intendere somiglianza soltanto secondo la volontà, mentre i loro avversari insistevano sulla somiglianza secondo la sostanza. Essi, ben documentati in materia, rinfacciarono ad Acacio suoi scritti anteriori in cui egli parlava di somiglianza in tutto e perciò secondo la sostanza<sup>50</sup>. Acacio cercò di parare il colpo alla men peggio, sostenendo che nessuno doveva essere giudicato in base a ciò che aveva scritto e implicitamente richiedendo di essere giudicato solo in base a quanto egli affermava allora al concilio: argomento quanto mai *ad hominem*, ma il solo che potesse addurre uno che sistematicamente si era schierato dalla parte del più forte, cioè dell'imperatore, e avrebbe continuato a comportarsi nello stesso modo.

Nel contesto di queste discussioni sull'interpretazione da dare al *simile* s'inserisce la testimonianza personale di Ilario (*C. Const.* 14) che ci racconta il dialogo fra lui e un acaciano di tendenza radicale: questi sosteneva che Cristo era dissimile da Dio, perchè non generato dalla sua sostanza, ma era simile al Padre, in quanto Dio

<sup>50</sup> Nel pochissimo che conosciamo degli scritti di Acacio, i concetti che gli furono qui rinfacciati compaiono nel libro contro Marcello di cui Epifanio ci ha lasciato qualche passo: cfr. c. 6,4.

aveva voluto creare una creatura che gli fosse simile e in tal senso egli era figlio della volontà (cioè della paternità di Dio) piuttosto che della divinità<sup>51</sup>. Qualcuno degli acaciani in questo frangente cercò di puntellare la sua posizione adducendo la sottoscrizione di Basilio alla formula del 22 maggio 359: lo ricaviamo dalla replica di Eleusio, il quale affermò che Basilio e Marco avevano sottoscritto la formula a titolo personale e che i contrasti fra quelli e gli acaciani non interessavano il concilio, così come non l'interessava l'interpretazione da dare a quella formula: esso infatti rimaneva fermo sulla validità della sola formula antiochena e considerava fuori della chiesa chi volesse introdurne un'altra. Fra grandi acclamazioni la seduta fu tolta.

Il giorno successivo nè Leona nè gli acaciani si presentarono alla sede del concilio, e coloro che furono inviati a chiamare il funzionario trovarono presso di lui il gruppo di Acacio: Leona rifiutò di assistere al prosieguo dei lavori, affermando che l'imperatore gli aveva dato disposizione di prestare la sua opera ad un concilio unito e concorde, mentre ormai questo di Seleucia si era diviso in due parti. Vistisi appoggiati in tal modo, anche gli acaciani rifiutarono di presentarsi: dovevano essere loro a giudicare gli altri, per comando dell'imperatore. La maggioranza dei padri conciliari decise nondimeno di continuare i lavori, esaminando i vari casi di vescovi sotto accusa: per decidere di Cirillo di Gerusalemme furono ancora invitati gli acaciani, che ancora una volta rifiutarono, affermando che Cirillo era stato regolarmente deposto. Di fronte a tali reiterati rifiuti il concilio si ritenne autorizzato a procedere anche senza la presenza di Acacio e dei suoi: i capiparte del gruppo avversario furono dichiarati deposti: Acacio Uranio Giorgio (di Alessandria) Eudossio Patrofilo [quest'ultimo perchè accusato dal prete Doroteo non si era presentato] e altri ancora. Altri vescovi furono dichiarati momentaneamente scomunicati finchè non si fossero giustificati riguardo alle accuse che loro erano state mosse<sup>52</sup>. In luogo

<sup>51</sup> *Ipsè ego quendam eorum, qui forte ad me pertempandum accesserat, quasi ignorans rerum gestarum percontatus sum quid sibi vellet istud, ut qui unam substantiam filii esse cum patre damnassent vel esse similes substantiae denegassent, dissimilitudinem damnarent. Tunc mihi ait Christum deo similem non esse sed similem patri esse. Rursus hoc obscurius mihi adhuc videbatur. De quo cum iterum interrogarem, tunc haec ita locutus est: Dico eum dissimilem deo esse, similem patri posse intellegi, quia pater voluisset creaturam istiusmodi creare quae similia sui vellet: et idcirco similem patri esse, quia voluntatis esset potius filius quam divinitatis; dissimilem autem deo esse, quia neque deus esset, neque ex deo, id est, de substantia dei natus esset. L'espressione figlio della volontà ricorre, ma in contesto diverso e con ben altro significato, in ORIG., Princ. IV 1, 1.*

<sup>52</sup> ATHAN., Synod. 12 fa il nome di questi vescovi: Asterio, Eutichio, Abgar, e altri, e da lui li ha ripresi Socr. HE II 40. Sozomeno non fa nomi.

di Eudossio fu ordinato vescovo di Antiochia Anniano, prete di quella città: ma Leona e Lauricio, informati, lo fecero arrestare e inviare in esilio, provocando una protesta scritta del concilio<sup>53</sup>. Con questo gesto si chiuse il concilio.

La maggior parte dei padri conciliari se ne tornò alle proprie case<sup>54</sup>, e una delegazione si recò a Costantinopoli per informare l'imperatore delle decisioni del concilio, sulla base di quanto Costanzo aveva a suo tempo stabilito: la capeggiavano Basilio Eustazio Eleusio e Silvano<sup>55</sup>. Erano stati preceduti da Acacio con buon numero dei suoi amici e alleati, che, forte anche di influenze e appoggi a corte, aveva cominciato a predisporre l'imperatore in senso sfavorevole alle decisioni della maggioranza del concilio. Sozomeno (IV 23) e Filostorgio (IV 12) sono concordi nel valutare le non comuni doti di eloquenza, di sottigliezza e di preparazione di Acacio per spiegare il suo successo presso Costanzo: dobbiamo per altro considerare anche che il compito di Acacio veniva facilitato dal fatto che programmaticamente Costanzo era favorevole ad una conclusione del concilio che si fosse uniformata alla formula del 22 maggio 359 e perciò non poteva valutare con grande favore lo svolgimento e le decisioni del concilio di Seleucia, a ciò spinto anche dalle insistenze di influenti cortigiani, guadagnati alla causa di Acacio. D'altra parte, è fuor di dubbio che nei confronti degli orientali la posizione di Costanzo non era così netta come nei confronti degli occidentali: infatti a proposito di questi ultimi, la sua ostilità per l'*homoousion* era netta e inequivocabile in armonia con la

<sup>53</sup> L'assenza degli acaciani fece sì che il concilio potesse trascurare le accuse portate contro Basilio e altri omeousiani. Le fonti non fanno parola della soluzione del caso di Cirillo: ma si può arguire che il concilio lo riabilitò. La notizia di PHILOST., HE IV 11, che Eudossio e Aezio avrebbero confermato per iscritto e propagandato per lettera l'*anomoion*, è difficilmente credibile, almeno per quanto concerne Eudossio. La notizia di Filostorgio su Seleucia è estremamente sommaria.

<sup>54</sup> Da SOCR., HE II 43 sembra risultare che anche Patrofilo tornò nella sua sede, senza perciò tener conto della sentenza di deposizione.

<sup>55</sup> Sui fatti di Costantinopoli ci informa, oltre SOZOM., HE IV 23, THEODOR., HE II 27. SOCR., HE II 41 è molto sommario; PHILOST., HE IV 12 confonde questi fatti con quelli della successiva sinodo costantinopolitana del 360. Sia Sozomeno che Teodoreto concordano nel determinare in 10 i delegati, in armonia con le disposizioni a suo tempo impartite da Costanzo; ma Ilario, riportando la lettera di questi delegati ai delegati occidentali giunti nelle stesse circostanze a Costantinopoli (FH 10, 1), presenta 18 nomi, fra cui Silvano e Sofronio, ma non Basilio Eustazio ed Eleusio, che, insieme con Silvano, sono nominati da Teodoreto. Possiamo pensare che altri vescovi si siano aggiunti, di loro iniziativa, ai 10 delegati. Teodoreto, dal canto suo, dice che la delegazione fu espressamente convocata da Costanzo già subornato dagli acaciani: egli avrebbe addirittura pensato di riunire presso di sé l'intero concilio, ma ne sarebbe stato dissuaso dagli acaciani, che temevano il numero dei partecipanti, e convinto a convocare solo una delegazione.

convinzione dominante in Oriente; invece nei confronti degli orientali lo abbiamo visto oscillare parecchio fra il 357 e il 359 alla ricerca di una formula la più adatta possibile a servire come base per un accordo generale; e se a questo punto egli era più orientato a favore del semplice *ἁμοιος* (κατὰ πάντα) piuttosto che dell' *ἁμοιος κατ' ὁμοίαν* era però patente la sua ostilità nei confronti degli anomei, la cui collusione col gruppo acaciano era stata evidente a Seleucia. In tale situazione non ancora ben definita, Acacio cercò di guadagnar credito alla propria causa non limitandosi a presentarla sotto l'aspetto dottrinale, ma insistendo anche su questioni personali: fu fatto soprattutto il nome di Cirillo come autore di un gesto che non poteva non indisporre profondamente l'imperatore<sup>56</sup>.

Giunta a Costantinopoli, verosimilmente nella prima metà di ottobre, la delegazione omeousiana cercò subito di mettere in difficoltà gli avversari presentandoli come collegati con gli anomei di Aezio. Inizialmente fu suo portavoce Basilio, che sperava di aver conservato qualcosa dell'ascendente di pochi mesi prima sull'imperatore: ma Costanzo, che ormai non aveva in gran simpatia Basilio, fu irritato dal suo parlare troppo libero e gli ordinò di tacere, accusandolo di essere il responsabile del disordine che allora travagliava la chiesa<sup>57</sup>. Da questo momento non sembra che Basilio abbia avuto parte di rilievo nelle accanite discussioni di Costantinopoli. Il suo posto fu preso da Eustazio che portò l'accusa sul punto debole del fronte avversario, accusando Eudossio di anomeismo, e addusse un testo nel quale quello aveva definito il Figlio dissimile rispetto al Padre secondo la sostanza<sup>58</sup>. Messa alle strette, Eudossio non trovò di meglio che scaricare la responsabilità di questa dottrina su Aezio, che fu allora sottoposto ad un vero e proprio giudizio. Gli acaciani avrebbero cercato di salvaguardare

<sup>56</sup> Cirillo aveva venduto, per ovviare alle strettezze di una carestia, fra altri oggetti preziosi, una veste che Costanzo aveva donato alla chiesa di Gerusalemme perchè fosse usata per la cerimonia del battesimo. Questa veste era stata dal compratore rivenduta ad una ballerina. Acacio già si era valso di questo incidente per deporre Cirillo. Il fatto è raccontato con qualche divergenza nei particolari in THEODOR., HE II 27 e SOZOM., HE IV 25.

<sup>57</sup> Costanzo in sostanza fa carico a Basilio di aver iniziato nel 358 quella azione antiariana, che egli stesso in primo tempo aveva approvato, ma che in definitiva urtava contro le sue più radicate convinzioni in materia religiosa e politica.

<sup>58</sup> Eudossio si era fondato su I Cor. 8, 6 « Un solo Dio Padre da cui (ἐξ οὗ) tutte le cose ... e un solo signore Gesù Cristo, per mezzo del quale (δι' οὗ) tutte le cose » e dalla differenza fra ἐκ e διὰ aveva inferito la diversità fra il Padre e il Figlio. Lo stesso concetto ricorre in EUNOM., Apol. 25. BAS., Spir. 2, 4 c'informa che questo argomento era stato proposto da Aezio, il quale aveva affermato che sostanze dissimili vengono denominate in maniera dissimile, sì che, vice versa, denominazioni dissimili sono indizio di sostanze dissimili.

in qualche modo l'anomeo, invitando l'imperatore a giudicare egli stesso la cosa: avevano infatti gran fiducia nell'abilità dialettica di Aezio. Ma l'inchiesta non fu favorevole all'anomeo che fu senz'altro esiliato in un luogo della Frigia<sup>59</sup>.

Eustazio tentò di sfruttare il successo anche ai danni di Eudossio, affermando che Aezio, intimo di quello, ne rispecchiava *in toto* le convinzioni. All'obiezione di Costanzo che non si poteva giudicare soltanto in base a sospetti e congetture, Eustazio propose che Eudossio condannasse lo scritto che ora veniva considerato come del solo Aezio. Eudossio cercò in ogni modo di sottrarsi all'ingrato compito, ma l'imperatore cominciò ad indignarsi minacciandogli la stessa sorte di Aezio, sì che egli si piegò e condannò la dottrina anomea. Riassettata in qualche modo la sua posizione, Eudossio cercò subito la rivincita, replicando che a questo punto era necessario condannare anche l'*homoiousion* in quanto estraneo alla scrittura. Silvano di Tarso cercò abilmente di parare la mossa: egli fece reiterare la condanna sulle fondamentali proposizioni ariane, assolutamente prive di appoggio scritturistico: che il Figlio deriva dal nulla, che è creatura, che è di sostanza dissimile rispetto al Padre. Stabilita tale premessa, egli argomentò che, se il Figlio non è creatura dal nulla nè di sostanza dissimile, necessariamente ne discendeva che egli, Dio da Dio e luce da luce, era Figlio reale di Dio e perciò di sostanza simile a quella del Padre<sup>60</sup>. Ma l'abile ragionamento non fu apprezzato dagli acaciani presenti che l'accosero con alte grida, e l'imperatore stesso non ne fu convinto, considerandolo solo una manovra dilatoria.

Mentre fervevano queste discussioni e gli omeousiani cercavano in ogni modo di mantenere le loro posizioni, dichiarandosi disposti a tutto subire per non tradire la fede dei padri, giunse la delegazione occidentale che recava a Costantinopoli la notizia della capitolazione del concilio di Rimini e l'approvazione della formula che affermava soltanto il Figlio simile al Padre secondo le scritture. La delegazione, come già dicemmo, entrò subito in comunione con

<sup>59</sup> La notizia dell'interrogatorio cui fu sottoposto Aezio, appena accennata in Teodoreto, è più sviluppata in Sozomeno: egli dà notizia che l'inchiesta fu presieduta prima dal prefetto Onorato (= Socr., *HE* II 41) e poi avvocata a sè dallo stesso Costanzo. E' ancora lui che riferisce come sentito dire l'operato degli acaciani che, negando di condividere l'eresia di Aezio, avrebbero però fatto pressione perchè l'imperatore stesso giudicasse la questione. Invece Sozomeno (= Socrate) tace il contrasto Eustazio/Eudossio. I due racconti s'integrano agevolmente fra loro. Filostorgio presenta a sua volta un racconto fantasioso imperniato su un contraddittorio fra Basilio e Aezio che avrebbe visto la completa vittoria del secondo, per altro poi mandato in esilio da Costanzo.

<sup>60</sup> Per errore Teodoreto in questo passaggio sistematicamente sostituisce *homoiousios* a *homoiousios*, presentando Silvano come perfetto niceno.

gli acaciani, nonostante l'estremo tentativo degli omeousiani di metterla in guardia, per mezzo della lettera tramandata da Ilario (FH 10, 1), dal prestarsi alla manovra che, sacrificando il solo Aezio, ne preservava effettivamente la dottrina. A questo punto la posizione degli omeousiani diventò insostenibile: infatti gli acaciani non ebbero difficoltà a sottoscrivere la formula riminese, rilevando che in essa gli occidentali avevano implicitamente accettato di non parlare dell'*homoousion* che pure avevano in gran conto per riguardo al concilio di Nicea<sup>61</sup>. La notizia che a Rimini il concilio si era concluso secondo i suoi *desiderata* confermò vieppiù Costanzo in favore degli acaciani, la cui posizione si trovava ora ad essere rafforzata dalla decisione di tanti vescovi occidentali: e l'esigenza stessa della concordia fra le due parti dell'impero imponeva che anche in Oriente venisse approvata la formula riminese. A giustificare la sua decisione l'imperatore cercò di minimizzare le differenze fra *homoios* e *homoousios*: il primo termine, che aveva il vantaggio di non essere stato oggetto di tante controversie, poteva anche essere inteso nel senso del secondo<sup>62</sup>. Dette perciò ordine che anche i membri della delegazione omeousiana sottoscrivessero la formula riminese.

Ilario, che si era recato anch'egli da Seleucia a Costantinopoli ed era stato colpito in maniera oltremodo dolorosa dalla notizia della catastrofe riminese<sup>63</sup>, presentò a Costanzo richiesta di poter avere un dibattito alla sua presenza con Saturnino di Arles, che allora si trovava a Costantinopoli<sup>64</sup>, ma la sua richiesta rimase senza seguito. Non consta comunque che gli sia stato chiesto di sottoscrivere la formula riminese: lo proteggeva, in certo senso, la condizione di esule, per cui la sua presenza irregolare in tutta la vicenda poteva essere ignorata dalle autorità e dagli acaciani, che non avevano alcun interesse ad infierire ancora contro di lui. Si insistette invece a fondo presso i membri della delegazione omeousiana, e in fine anche la loro resistenza fu piegata: le ultime sottoscrizioni si ebbero nella notte del 31 dicembre, sì che Costanzo

<sup>61</sup> SOZOM., HE IV 23; Sulp., Chron. II 45.

<sup>62</sup> Cogliamo ancora qui l'atteggiamento di base cui Costanzo rimase sempre fondamentalmente fedele: evitare i contrasti troppo accentuati e preferire formule generiche.

<sup>63</sup> FH 10, 2-3; Sulp., Chron. II 45.

<sup>64</sup> La petizione di Ilario è appunto rappresentata da quello che poi è stato etichettato come I. II *Ad Constantium*. Si vedano su questo punto in particolare cc. 2-3. Saturnino si trovava a Costantinopoli verosimilmente perchè membro della delegazione occidentale, anche se il suo nome non compare fra quelli dei delegati nominati nella lettera loro inviata dagli omeousiani e riportata in HIL., FH 10, 1 (qui comunque si fanno soltanto 8 nomi compresi quelli di Ursacio e Valente).

potesse gloriarsi di cominciare il nuovo anno, con cui iniziava il suo decimo consolato, aggiungendo alla usuale pompa la notizia che la pace religiosa era stata ripristinata nell'impero<sup>65</sup>.

### 3. Conseguenze dei concili di Rimini e Seleucia.

Gli acaciani ritennero opportuna la convocazione di un altro concilio: era infatti necessario regolare tante questioni di persone che fino allora erano rimaste irrisolte e in questa sede essi speravano di potersi liberare definitivamente dei loro avversari, pur dopo che questi erano stati costretti a sottoscrivere la formula riminese. E a tal proposito, dato il modo in cui si erano svolti i fatti a Seleucia e a Costantinopoli, per cui quella formula era stata sottoscritta soltanto dalla delegazione omeousiana ma non dalla maggioranza dei partecipanti al concilio di Seleucia, si avvertiva la necessità di una sua solenne riaffermazione conciliare per l'Oriente. Perciò solo poco tempo dopo la drammatica conclusione costantinopolitana del concilio di Seleucia fu convocato un nuovo concilio a Costantinopoli: vi furono invitati vescovi soprattutto della vicina Bitinia, fra cui si presentò il vecchio Maride di Calcedonia, superstite della vecchia guardia filoariana. Era anche presente, oltre alcuni maggiori del partito acaciano, il vescovo Ulfila, un goto che Eusebio di Nicomedia aveva consacrato vescovo a Costantinopoli e che si adoperava allora attivamente a cristianizzare il suo popolo secondo la fede ariana<sup>66</sup>.

Il concilio pubblicò una sua formula di fede, fedelmente ricalcata su quella di Nike (= Rimini), salvo per qualche dettaglio. Il più importante concerne l'espressione di Nike in cui si diceva che non si deve predicare *una sola ipostasi* a proposito del *prosofon* del Padre, del Figlio e dello Spirito santo: nella formula di Costantinopoli è scomparso *una sola* (*μὲν*) ed è scritto soltanto che non si deve nominare il termine *ipostasi* riguardo al Padre, al Figlio e

<sup>65</sup> SOZOM., *HE* IV 23. Anche Basilio di Cesarea ricorda il cedimento di Eustazio (*ep.* 263, 3).

<sup>66</sup> SOCR., *HE* II 41; SOZOM., *HE* IV 24, che parlano di 50 presenti. Ma il *Chronicon paschale* (PG XCII 736 sg.), che sembra derivare da fonte ufficiale, accennando a questo concilio come radunato al fine di deporre Macedonio, parla di 72 membri e ne elenca più di 50. Vi manca il nome di Ulfila. Su questo personaggio torneremo: cfr. comunque per dettagli ZEILLER, *op. cit.*, p. 440 sgg. Dalle notizie in nostro possesso risulta che il concilio di Costantinopoli fu di ristrette proporzioni, comprendente vescovi in massima parte di regioni non lontane dalla capitale. Non sarebbe stato opportuno convocare un altro concilio generale a pochissimo tempo da quello di Seleucia; e d'altra parte il concilio doveva giudicare soprattutto i capiparte omeousiani che erano quasi tutti di quelle regioni.



allo Spirito santo (καὶ γὰρ οὐκ ὀφείλει ὑπόστασις περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὀνομάζεσθαι). La leggera alterazione ha notevole significato: nel testo di Nike l'espressione aveva significato antisabelliano contro la prima serie di anatematismi del concilio di Rimini; invece nel testo di Costantinopoli in definitiva si proscrive, insieme con l'uso di *ousia*, anche quello di *ipostasi* in definizioni trinitarie. Si trattava di un colpo vibrato al prestigio della formula antiochena del 341 cara agli omeousiani, la sola in cui fosse stato introdotto *ipostasi*, sì che, come unica espressione di fede, rimaneva sanzionata quella che voleva il Figlio simile al Padre secondo le scritture<sup>67</sup>.

Ma il concilio si occupò soprattutto di questioni di persone. Costanzo presentava la linea imposta a Rimini come linea mediana fra gli estremi dell'anomeismo da una parte e dell'omousianismo e omeousianismo dall'altra: bisognava perciò sacrificare qualcuno da quella parte per giustificare i colpi assestati a questa. Sacrificato fu il solito Aezio: una sinodale indirizzata a Giorgio di Alessandria, suo antico protettore, lo presentava autore di scandali divisioni e turbamento nella chiesa e in tutto il mondo, e notificava che egli era stato deposto dal diaconato e scomunicato, mentre era interdetta la lettura dei suoi scritti. La sinodale si dilungava soprattutto sul fatto che alcuni vescovi non avevano voluto associarsi alla condanna e avevano resistito a tutte le amichevoli insistenze del concilio: per tal motivo tutti costoro erano stati allontanati dalla comunione ecclesiastica per un periodo di sei mesi, alla fine dei quali, in base al loro definitivo atteggiamento, sarebbero stati riammessi nella comunione, se avessero sottoscritto la condanna, ovvero sarebbero stati deposti e sostituiti, se avessero persistito nella negativa. Aezio fu nuovamente condannato all'esilio<sup>68</sup>.

Con la benevolenza di cui il concilio dette prova nei confronti dei partigiani di Aezio contrasta la durezza con cui inferì contro

<sup>67</sup> Questo testo è tramandato in ATHAN., *Synod.* 30; SOCR., *HE* II 41.

<sup>68</sup> Questa lettera sinodale è riportata da THEODOR., *HE* II 28. Cfr. anche PHILOST., *HE* V 1. Per errore Sozomeno (IV 25) motiva i provvedimenti a carico dei vescovi scomunicati *ad interim* con il rifiuto di sottoscrivere la conferma della deposizione di Cirillo. Di questi vescovi di tendenza anomea la sinodale ne nomina 4: Sera di Paretonio, Stefano di Tolemaide, Eliodoro di Sozousa e Teofilo l'indiano, che aveva fama di grande taumaturgo. I primi 3 sono libici (cfr. ATHAN., *Synod.* 12): erano stati ordinati, almeno i primi due, da Secondo di Tolemaide, il vecchio amico di Ario. A Seleucia avevano sottoscritto il documento acaciano. Su Teofilo si veda PHILOST., *HE* IV 1.7; III 4.5. Ancora Filostorgio dà altri nomi di vescovi che non vollero condannare Aezio (VII 6) e ci informa dell'esilio di Aezio prima a Mopsuestia in Cilicia e poi ad Amblada (V 2). Aezio sarebbe stato trasferito perchè il vescovo di Mopsuestia lo trattava troppo benevolmente.

gli omeousiani, soprattutto contro i capiparte. Non sarebbe stato prudente proporre contro di loro accuse di carattere dottrinale, che avrebbero potuto far riaprire una discussione che si voleva per sempre messa a tacere, tanto più che proprio quei capiparte avevano infine sottoscritto la formula riminese. Si preferì perciò agire contro di loro sulla base di accuse di carattere disciplinare e morale: furono così messi sotto accusa e deposti Basilio Eustazio Silvano Eleusio Macedonio Sofronio, che già conosciamo, e vari altri (Eortasio di Sardi, Draconzio di Pergamo, Elpidio di Satale, Neona di Seleucia di Isatria). I *dossier* di accusa furono importanti per molti, soprattutto a carico di Basilio e di Eustazio: si va da ordinazioni irregolari ad abusi di autorità d'ogni genere, da condotta moralmente riprovevole a maltrattamenti ed azioni di violenza. Ovviamente non fu risparmiato Cirillo di Gerusalemme: alle vecchie accuse si aggiunse pure la comunione con Basilio e Giorgio di Laodicea<sup>69</sup>. I vescovi deposti, secondo la prassi, furono anche esiliati<sup>70</sup>. Il testo riminese, così come era stato perfezionato a Costantinopoli, fu inviato in tutte le parti dell'impero perchè ogni

<sup>69</sup> SOZOM., *HE* IV 25. Di Giorgio di Laodicea le fonti non fanno parola nel contesto dei provvedimenti a carico dei capiparte omeousiani: vedremo appresso che Acacio ordinò un nuovo vescovo a Laodicea, il che fa pensare che Giorgio o sia stato depresso o sia morto nel frattempo, perchè di lui non si hanno più notizie. *Hist. Aceph.* 13, in un breve e non preciso cenno a questi fatti, enumera anche Ipaziano di Eraclea, uno dei firmatari della formula del 22 maggio 359, fra i vescovi deposti insieme con Macedonio ed Eleusio e altri 15 vescovi. Per esemplificare rapidamente sui capi d'accusa a carico degli omeousiani: Basilio fu accusato di aver fatto maltrattare alcuni preti (verosimilmente filariani), di aver cercato di intralciare disposizioni di Costanzo riguardo ad Aezio, di aver a Sirmio eccitato il popolo contro Germinio, di aver turbato con le sue lettere l'Illiria l'Italia e l'Africa, di aver spergiurato, di aver conservato nella comunione ecclesiastica e (in un caso) aver eletto al diaconato persone indegne. Macedonio fu accusato delle violenze riportate da SOCR., II 38 e SOZOM., IV 21 con dovizia di particolari. Eustazio fu accusato di essere stato ripetutamente scomunicato e depresso, la prima volta, quando era ancora prete, addirittura ad opera di suo padre Eulalio, vescovo di Cesarea di Cappadocia. Queste condanne e deposizioni di Eustazio furono motivate, almeno in parte, da eccessi nell'esercizio e nella propaganda della vita monastica e ascetica. Le accuse a carico degli altri vescovi furono di minor conto: Eleusio aveva fatto alcune ordinazioni irregolari, Eortasio era stato eletto in modo non del tutto regolare, ecc. Contro Draconzio non si trovò altro capo d'accusa che il trasferimento, come vescovo, da una sede della Galazia a Pergamo, con applicazione di una norma che in Oriente era stata sempre sistematicamente trasgredita: cfr. anche n. 73. Per maggiori dettagli si vedano SOCR., *HE* II 42-43; SOZOM., *HE* IV 24. A prima vista i capi d'accusa sembrano molto gravi; ma a ben guardare, fatta qualche eccezione, si tratta di abusi o di carattere opinabile o favoriti da una prassi disciplinare ancora molto imperfetta e male applicata: accuse di tal genere potevano essere sollevate a carico di pressochè tutti i vescovi dell'epoca.

<sup>70</sup> PHILOST., *HE* V 1, da cui apprendiamo che Basilio fu esiliato nell'Illiria e anche che i vescovi esiliati ritrattarono la loro adesione alla formula riminese del 359.

vescovo lo sottoscrivesse, pena l'esilio: sappiamo di adesioni di vescovi di grande prestigio, quali Gregorio, padre di Gregorio Nazianzeno, e Dianio di Cesarea di Cappadocia<sup>71</sup>. Si ricava l'impressione che ormai alcuni vescovi avessero preso l'abitudine di sottoscrivere tutto ciò che venisse loro presentato, per convenienza, ma anche perchè la lunga disputa aveva cominciato a stancare e dava l'impressione di essere scesa ad eccessive sottigliezze.

Eliminati i capi omeousiani, si procedette alle sostituzioni, con un criterio di moderazione, caro ad Acacio sempre rifuggente da ogni estremismo: furono eletti a Nicomedia Ancira Tarso e Laodicea quattro vescovi, Onesimo Atanasio Acacio Pelagio, che Filostorgio (V 1) definisce addirittura di tendenza omousiana. La notizia di Filostorgio in questa forma è esagerata; ma è evidente che si trattava di aderenti al partito di centro che dovevano essere più vicini agli omeousiani che ai loro avversari e che prudentemente fino allora, in quanto semplici preti o diaconi, non si erano apertamente compromessi con nessuna delle correnti in contrasto (d'altra parte abbiamo notizia che vescovo di Cizico fu eletto Eunomio, il discepolo di Aezio)<sup>72</sup>. Non si trattava certo di casi isolati, come ci insegna il caso di Melezio, di cui ci occupiamo qui appresso.

<sup>71</sup> SOCR., *HE* II 43; SOZOM., *HE* IV 26; BAS., *ep.* 51, 2; GREG. NAZ., *orat.* 18, 18; HIER., *Chron.* s. a. 359. Sull'esilio di Massimo di Napoli e l'attività filoarianza di Epitteto di Civitavecchia, si veda *Lib. prec.* 25-26; CC LXIX 366.

<sup>72</sup> Oltre PHILOST., *HE* V 1, si veda SOZOM., *HE* IV 25. Si tenga presente, per valutare le notizie di Filostorgio, che egli qui non sembra distinguere bene fra omousiani e omeousiani mentre altrove è più preciso: IV 9; VIII 17. Ancora Filostorgio (V 3) dà notizia che Eudossio e Maride ordinarono allora vescovo di Cizico Eunomio, il discepolo di Aezio, che avrebbe accettato l'ordinazione solo a patto che Aezio fosse richiamato dall'esilio e riabilitato entro tre mesi, ma non risulta che la richiesta sia stata accettata. La notizia di questa elezione è confermata da Teodoreto (II 27) e da Sozomeno (IV 25). Ma questi riparla (VI 8 = SOCR., *HE* IV 7) con maggiori dettagli della elezione di Eunomio a Cizico più in là, al tempo di Valente, allorchè Eleusio fu di nuovo mandato via dalla sua sede. Parallelamente Sozomeno (VI 26 = SOCR., *HE* IV 13) colloca in questo tempo un dissidio fra Eunomio ed Eudossio, presso il quale l'anomeo era stato accusato di professare dottrine eretiche a Cizico, che invece Teodoreto (II 29) colloca, con la stessa motivazione, già al tempo di Costanzo. Filostorgio, pur adducendo diversa motivazione (Eunomio avrebbe rifiutato di sottoscrivere la condanna di Aezio e la formula riminese), concorda con Teodoreto quanto al tempo dell'incidente e all'abbandono di Cizico da parte di Eunomio in tale occasione (VI 3). Questo incidente sarebbe stato seguito da un altro qualche anno dopo, corrispondente a quello narrato da Sozomeno (IX 4). Considerato che, nonostante parecchi tratti fantasiosi, Filostorgio è bene informato su Aezio ed Eunomio, suoi venerati capiparte, conviene prestar fede fondamentalmente al suo racconto, integrandolo forse con la motivazione addotta da Teodoreto e ammettendo l'elezione al tempo di Costanzo e due successivi dissidi fra Eudossio ed Eunomio, i cui rapporti furono sempre piuttosto tesi. Sempre Filostorgio ci informa (VI 4), pur con particolari inaccettabili, che Acacio non aveva approvato l'elezione episcopale di Eunomio. Su Eunomio a Cizico cfr. anche c. 12 n. 35.

Di tutto ciò che aveva operato, il concilio dette notizia con lettera sinodale indirizzata alle varie chiese d'Oriente: Socrate (II 43) ricorda specificamente quella indirizzata a Patrofilo, che dopo la conclusione del concilio di Seleucia sembra essere tornato a Scitopoli senza preoccuparsi della deposizione che ai suoi danni aveva decretato il concilio di Seleucia.

Fra le sedi lasciate vacanti di gran lunga la più importante era Costantinopoli: Eudossio, uomo abile e buon parlatore, riuscì a rientrare rapidamente nelle grazie del volubile Costanzo e si fece ordinare vescovo della città imperiale<sup>73</sup>. Appena insediato, amante com'era del paradosso e del colpo a sensazione, trovò modo di scandalizzare la gran folla accorsa alla dedicazione della nuova grande chiesa dedicata alla Sapienza (Santa Sophia) parlando del Padre come empio (ἀσεβής) e del Figlio come pio (εὐσεβής), spiegando poi, fra la meraviglia dei presenti, che il Padre era ἀσεβής in quanto non venerava (σέβει) nessuno, mentre il Figlio era εὐσεβής in quanto venerava il Padre<sup>74</sup>. Il suo trasferimento lasciava vacante l'importante sede di Antiochia, e qui molti vescovi si radunarono per l'elezione del successore. Dal poco che sappiamo risulta che l'elezione dovette essere abbastanza contrastata, e ciò non stupisce data l'importanza della sede: gli elementi più spinti in senso ariano avrebbero cercato di assicurare la successione ad uno dei loro; ma prevalse l'autorità di Acacio che fece designare e ordinare un suo amico, Melezio, che aveva già rimpiazzato Eustazio a Sebaste, ma, male accolto dal popolo, si era ritirato a Beroea<sup>75</sup>. Tutte le fonti sono concordi nell'attribuirgli specchiata purezza di costumi e affabilità di carattere, alieno da ogni estremismo: forse ha qualche fondamento la notizia di Sozomeno (IV 28) che gli acaciani speravano, mediante l'elezione di un uomo tanto autorevole, di trarre a

<sup>73</sup> Socrate (II 43) fa notare come gli stessi vescovi che avevano deposto Draconzio di Pergamo perchè trasferito da altra sede, approvarono il trasferimento di Eudossio.

<sup>74</sup> Socr., HE II 43; Sozom., HE IV 26. εὐσεβής detto del Figlio ricorre in una professione di fede attribuita ad Eudossio: si veda HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 216 sg.

<sup>75</sup> Così mettiamo d'accordo la notizia di Teodoro (II 31), bene informato su Melezio, secondo cui questi, male accolto nella città dell'Armenia (= Sebaste) di cui era stato eletto vescovo, si era ritirato in altro luogo (= Beroea in Siria), e Socrate (II 44), che parla di trasferimento episcopale di Melezio da Sebaste a Beroea prima del trasferimento ad Antiochia. Sozom., HE IV 28; Ruf., HE I 24 parlano solo di passaggio da Sebaste ad Antiochia, e Rufino ne rileva l'irregolarità. Da Sozom., HE IV 25 Melezio sarebbe stato eletto a Sebaste in seguito all'ultima deposizione di Eustazio nel 360, sì che le sue due elezioni si sarebbero succedute a pochi mesi d'intervallo. Ma si può pensare anche che Melezio avesse sostituito Eustazio allorchè questi era stato deposto al concilio di Melitene (358ca.): cfr. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 94 sg., e c. 13 n. 40.

lui anche quella parte del popolo di osservanza rigorosamente nicena, che dal tempo della deposizione di Eustazio si era staccata dalla comunità e faceva parte per se stessa. Quanto alla sua posizione dottrinale, il fatto stesso che la sua elezione fosse stata patrocinata da Acacio lascia intendere che egli faceva parte del gruppo acaciano: ma dagli avvenimenti che si susseguirono subito dopo si può ricavare che egli prima della elezione ad Antiochia non si doveva essere compromesso in maniera perentoria neppure con questo gruppo <sup>76</sup>.

All'inizio del suo episcopato Melezio cercò di evitare precisa presa di posizione in senso dottrinale, insistette nella sua predicazione su argomenti di carattere morale e cercò di porre un po' d'ordine nella turbolenta comunità, richiamando anche preti che Eudossio aveva depresso <sup>77</sup>. Ma non era passato gran tempo dalla sua elezione che Costanzo, che si trovava ad Antiochia, indisse una specie di tornata oratoria, avente per tema *Prov.* 8, 22, il passo che tanta parte aveva avuto all'inizio della controversia ariana. Primo a parlare fu Giorgio di Alessandria che dette del passo un'interpretazione arianizzante; lo seguì Acacio, che tenne una via di mezzo fra l'interpretazione ariana e quella ortodossa; infine prese la parola Melezio e tenne l'omelia che Epifanio ci ha tramandato (*Panar.* 73, 29-33) <sup>78</sup>.

Per quanto concerne specificamente l'interpretazione del passo scritturistico Melezio rifiuta categoricamente l'interpretazione ariana che di qui voleva dedurre la condizione creaturale del Figlio, e articola la sua interpretazione su due concetti: 1) la scrittura non può essere contraddittoria e perciò non vi può essere contraddizione fra *creò* del v. 22 e *genera* del v. 25; 2) non è possibile al linguaggio umano rappresentare la natura divina dell'Unigenito, sì che in tali contesti la scrittura cerca di farci comprendere i misteri divini in qualche modo presentandoci immagini familiari. Pun-

<sup>76</sup> Poichè Melezio gradatamente avrebbe assunto il ruolo di *leader* degli ortodossi d'Oriente, i suoi inizi in chiave acaciana sono sottaciuti o quasi da molte fonti. Comunque Teodoreto (II 31) dice che gli ariani lo ritenevano d'accordo con loro; Filostorgio (V 5) lo considera un traditore; Socr., *HE* II 44 dice che egli a Selucia aveva sottoscritto il documento d'Acacio, e con lui concorda sostanzialmente EPIPH., *Panar.* 73, 23, 27. L'assenza del nome di Melezio nelle 39 sottoscrizioni al documento riportate da EPIPH., *Panar.* 73, 26 forse si può spiegare se si ammette che allora Melezio era ancora solo prete: cfr. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 95 sgg., che però minimizza troppo i trascorsi acaciani di Melezio.

<sup>77</sup> Socr., *HE* II 44; HIER., *Chron.* s. a. 360; IOAN. CHRYS., *Melet.*, PG L 516. Teodoreto (II 31) e Sozomeno (IV 28) rilevano il grande entusiasmo del popolo all'ingresso di Melezio ad Antiochia.

<sup>78</sup> TEODOR., *HE* II 31, nel cui quadro s'inserisce bene l'omelia riportata da Epifanio: per errore Teodoreto introduce come primo oratore Giorgio di Laodicea invece di Giorgio di Alessandria. Socrate (II 44) è sommario e generico; su Sozomeno cfr. n. 81.

tualizzando questo concetto<sup>79</sup>, Melezio osserva che per presentarci in qualche modo il mistero della generazione divina, la scrittura ha fatto uso di due termini *creare* e *generare*, che non si escludono bensì s'integrano l'uno con l'altro: con *creare* la scrittura ha indicato la sussistenza (τὸ ἐνυπόστατον) e la stabilità (τὸ μόνιμον) di una generazione priva dei caratteri di passibilità della generazione animale; con *generare* ha indicato l'eccellenza (τὸ ἐξάριστον) e la singolarità (ἰδιόζον) di questa generazione. Come si vede, Melezio ripete fedelmente l'interpretazione che del passo avevano dato qualche anno prima gli omeousiani; e chiari influssi omeousiani si colgono altrove nel corpo dell'omelia. Essa, se qualche volta introduce il termine distintivo della teologia omea, definendo il Figlio simile al Padre, forza al massimo il concetto di somiglianza, fino a farlo coincidere con quello di generazione reale: contro Marcello Melezio rileva la sussistenza del Logos e della Sapienza divina (73, 30-31); contro l'obiezione ariana al concetto stesso di generazione divina, rileva che tale generazione è priva di passione, divisione e ogni altra analogia con la generazione animale (73, 30); e presentando il Figlio come γέννημα τέλειον ἐκ τελείου, afferma che egli resta ἐν ταυτότητι, cioè in condizione di identità rispetto al Padre, una espressione che sarebbe forse sembrata troppo forte anche a Basilio d'Ancira<sup>80</sup>.

Un'omelia di tal genere non poteva riuscir gradita non soltanto agli ariani ma neppure agli acaciani<sup>81</sup>, così come non riuscivano graditi certi provvedimenti presi da Melezio a proposito del clero locale. Si riunì in fretta un concilio che, *favente* Costanzo, depose Melezio sulla base anche questa volta di accuse di carattere disci-

<sup>79</sup> Panar. 73, 31. Melezio parla qui della definizione di Cristo come immagine di Dio, specificando la differenza della immagine divina rispetto alle immagini corporee.

<sup>80</sup> Panar. 73, 30. Va ancora rilevato che, a sottolineare la condizione di Cristo quale Figlio reale di Dio Melezio fa grande uso di *gémnema*, termine che sappiamo adattabile in senso ariano, ma da Melezio puntigliosamente ribadito. Cavallera (p. 83) misconosce del tutto il carattere omeousiano dell'omelia di Melezio, per non compromettere il suo beniamino con un partito che egli considera, secondo l'opinione vulgata al suo tempo, di non perfetta ortodossia.

<sup>81</sup> E ciò anche se non sappiamo quale credito prestare alla notizia di Teodoreto che alla fine dell'omelia Melezio, per sintetizzarne il significato, avrebbe disteso prima tre dita della mano per poi piegarne due e lasciarne disteso uno solo a significare l'unità della Trinità: nell'omelia non si tocca mai la questione dello Spirito santo e l'unica espressione di tono trinitario è la dossologia finale, del tutto tradizionale. Il particolare delle tre dita è sviluppato in senso del tutto leggendario da SOZOM., HE IV 28, che però non inserisce l'omelia di Melezio, di cui tace anche l'argomento, nella tornata oratoria su cui ci informa Teodoreto.

plinare<sup>82</sup>, e lo rimpiazzò con Euzoio, il vecchio amico di Ario, cui di lì a qualche mese sarebbe toccato l'onore di battezzare il morante imperatore<sup>83</sup>. Melezio fu mandato in esilio in Armenia<sup>84</sup>. Fu probabilmente in questa occasione che gli elementi più spinti di quello che era stato il gruppo acaciano, approfittando della protezione di Euzoio, ripresero di nuovo a propagandare ad Antiochia la dottrina ariana radicale, respingendo anche l'*homoion* a beneficio dell'*anomoion*<sup>85</sup>. Ne risultò un'ulteriore divisione nella cristianità antiochena, perchè gran parte della comunità meleziana rifiutò di riconoscere come vescovo un elemento così compromesso con l'arianesimo e restò fedele all'esiliato Melezio<sup>86</sup>.

Mentre si svolgevano fra il 357 e il 361 tutti questi drammatici avvenimenti che impressero alla lunga controversia una svolta decisiva, Atanasio era costretto ad un ozio forzato nel sicuro rifugio fra i monaci del deserto e si vedeva relegato ai margini della grande

<sup>82</sup> Schwartz (*Gesammelte Schriften* III, p. 35) considera invenzione posteriore la motivazione reale dell'esilio di Melezio in funzione della posizione dottrinale da lui assunta in seguito, e considera uniche fonti attendibili in materia *Hist. aceph.* 7 e *EPIPH., Panar.* 73,35: infatti egli non ravvisa nella predica di Melezio nulla che contrastasse con la formula di fede del 360. Questa affermazione è inaccettabile in base a quanto sopra abbiamo esposto. D'altra parte l'*Historia acephala* dice brevemente che Melezio fu deposto dagli ariani poiché non voleva *eorum malae menti consentire*: e certo la fonte egiziana non è favorevole a Melezio. Perciò i disordini provocati nel clero antiocheno da sue disposizioni, cui allude, senza molto crederci, Epifanio, sono da considerare solo come il solito pretesto per operare la deposizione senza suscitare questioni di dottrina. La deposizione di Melezio va fissata all'inizio del 361, a circa un mese dalla sua elezione che dovette avvenire alla fine del 360 (IOAN. CHRYS., *Melet.*, PG L 516 ragguaglia sugli incidenti e il magnanimo comportamento di Melezio dopo la deposizione). Teodoreto (II 32) riferisce che a Costanzo fu consigliato di far togliere al vescovo Eusebio di Samosata la dichiarazione relativa all'elezione di Melezio, che era stata sottoscritta dai vescovi che avevano preso parte all'elezione. Ma il vescovo si sarebbe rifiutato, resistendo ad ogni minaccia.

<sup>83</sup> THEODOR., *HE* II 31; SOCR., *HE* II 44; SOZOM., *HE* IV 28; PHILOST., *HE* V 5. Sul battesimo di Costanzo da parte di Euzoio si veda PHILOST., *HE* VI 5; ATHAN., *Synod.* 31.

<sup>84</sup> THEODOR., *HE* II 31; SOZOM., *HE* IV 28. Melezio era appunto originario dell'Armenia.

<sup>85</sup> ATHAN., *Synod.* 31. SOCR., *HE* II 45 (= SOZOM., *HE* IV 29) parla di affermazioni in senso ariano fatte in un concilio ad Antiochia nel 361 quando era lì presente anche l'imperatore: il Figlio era dissimile rispetto al Padre non solo per sostanza ma anche per volontà, ed era stato creato dal nulla. Ma qui Socrate sembra dipendere dalla molto più generica notizia di Atanasio, che non parla specificamente di concilio, così come da *Synod.* 17, relativo ai primi tempi della controversia ariana, egli ha ricavato l'affermazione ariana che il Figlio deriva dal Padre così come tutte le cose derivano da Dio (I *Cor.* 8,6).

<sup>86</sup> Mentre dal canto loro gli eustaziani non avevano voluto riconoscere Melezio come vescovo in quanto ordinato da vescovi filoariani: SOCR., *HE* II 44; SOZOM., *HE* IV 28. Sulla divisione della cristianità di Antiochia in tre parti: gli eustaziani (= niceni), i meleziani e i veri e propri ariani, torneremo a lungo nel c. 11.

contesa: dopo il 356 non consta che di lui si sia discusso con un certo impegno in Occidente e tanto meno in Oriente. Egli comunque dal rifugio ritenne opportuno far sentire la sua voce e presentare la sua interpretazione dei fatti testè svolti per mezzo di uno scritto pubblicato immediatamente dopo i concili di Rimini e di Seleucia<sup>87</sup>, il *De synodis*, coincidente con lo scritto di poco anteriore di Ilario non soltanto nel titolo ma anche in buona parte del contenuto. Nella prima parte (cc. 1-13) Atanasio fa la storia dei fatti del 359, dalla convocazione del concilio fino alla conclusione del concilio di Seleucia; nella seconda parte (cc. 14-32) risale alle origini dell'eresia ariana e ne adduce via via i documenti più importanti elencando poi le varie formule di fede pubblicate dal 341 (formule antiochene) al 360 (formula di Costantinopoli); nella terza parte (cc. 33-40) difende l'uso dei termini *ousia* e *homoousios* contro gli attacchi degli omei e degli anomei; nella quarta parte (cc. 41-54) discute con gli omeousiani, sostenendo anche contro di essi l'*homoousion* e criticando variamente l'*homoiousion*.

Se l'argomento dell'opera coincide in buona parte con quello dell'omonima opera di Ilario, notevolmente diverso è lo spirito informatore: Ilario aveva dato un giudizio sostanzialmente benevolo delle formule orientali pubblicate fra il 341 e il 358 eccettuando la formula sirmiese del 357, la sola chiaramente di spiriti ariani; invece Atanasio considera tutte quelle formule di fede come continuazione e mascheramento dell'eresia ariana: in tal senso è quanto mai sintomatico il fatto che egli le ha introdotte di seguito alle fondamentali affermazioni dei capiparte ariani della prima ora. Ilario aveva attenuato al massimo il contrasto fra *homoousios* e *homoiousios*, cercando di dimostrare che i due termini erano sostanzialmente equivalenti; invece Atanasio critica l'*homoiousion* a beneficio dell'*homoousion*. Almeno in parte, la differenza di spiriti è spiegabile in base alla diversa situazione in cui le due opere furono scritte: quella di Ilario in preparazione alla lotta, allorchè si doveva mettere l'accento su tutto ciò che univa fra loro gli antiariani d'Oriente e d'Occidente, minimizzando le pur notevoli differenze d'impostazione trinitaria. Invece Atanasio scrive nell'amarezza della sconfitta, che lo porta ad esasperare i contrasti. Ma fondamentalmente la differenza d'impostazione riflette il diverso apprezzamento della situa-

<sup>87</sup> La cronologia del *De synodis* non è molto sicura: da vari tratti (p. es., il c. 55) si ricava che Atanasio scrisse subito dopo il concilio di Rimini, ancora nel 359, ma il c. 31 conosce la morte di Costanzo e il battesimo da parte di Euzoio, il che ci porta verso la fine del 361: cfr. le osservazioni riportate in PG XXVI 677. Evidentemente l'opera fu dall'autore ritoccata in qualche punto, non sappiamo se già prima della pubblicazione o subito dopo.



zione orientale da parte dei due autori: Ilario, nuovo dell'ambiente, ne ha apprezzato soprattutto il sincero spirito antiariano, anche se non favorevole al credo niceno; invece Atanasio, cresciuto — per così dire — in mezzo alla lotta, fieramente avverso da quasi tutti gli antinicensi d'Oriente, anche da quelli di sentimenti antiariani, non ne ha apprezzato tanto l'antiarianesimo, solo una finta per lui, quanto la comune base antinicena, e perciò li ha in blocco considerati tutti ariani: visione analoga a quella degli occidentali, del resto in ciò largamente influenzati da lui.

Ma proprio in considerazione di questo stato d'animo esasperato, tanto più dobbiamo considerare l'ultima sezione dell'opera, dedicata alla polemica con gli omeousiani. Infatti, anche se Atanasio ne combatte il fondamento dottrinale, riconosce tuttavia il significato del loro recente tentativo di chiarificazione e di approfondimento, non li considera più nemici quali erano fino a poco tempo prima, ma fratelli con i quali è doveroso discutere (c. 41), perchè anch'essi sono animati da zelo antiariano e da desiderio non di corrompere ma di affermare la verità (c. 54)<sup>88</sup>. Nell'auspicare, alla pari di Ilario, l'incontro fra omousiani e omeousiani Atanasio intravedeva la via che avrebbe portato alla risoluzione vittoriosa della controversia.

\* \* \*

Terminava così con successo a prima vista clamoroso e completo la seconda fase della grande operazione intrapresa da Costanzo, rimasto unico imperatore, per unificare anche sul piano religioso le due parti del suo impero: prima l'unificazione era avvenuta sulla base della condanna di Atanasio, ora sulla base di un comune formulario di fede. Pur fra oscillazioni e qualche eccessiva apertura in senso filoariano (formula del 357), l'idea direttrice perseguita da Costanzo, coadiuvato in questo più da Acacio che non da Valente, fu di fondare la nuova *fides* su due capisaldi: via mediana fra gli estremi dell'anomeismo da una parte e dell'omousianismo e omeousianismo dall'altra; sufficiente genericità di formulazione per lasciare margine ad ognuno di interpretare privatamente la formula secondo le sue personali convinzioni. Era linea ispirata ad ovvi principi di carattere politico, e da parte dell'imperatore era la linea in quel momento più naturale da seguire, stante la divisione fra Oriente

<sup>88</sup> L'atteggiamento di Atanasio va tanto più apprezzato in quanto Basilio e Giorgio di Laodicea erano suoi nemici personali e come tali ancora sono ricordati nella enciclica ai vescovi di Egitto e di Libia di pochi anni anteriore (c. 7; PG XXV 553).

e Occidente e la varietà di correnti all'interno dello schieramento orientale. In tale situazione voler forzare la mano nel senso di questa o quella impostazione chiaramente definita, cioè voler cercare una soluzione religiosa della crisi, poteva sembrare troppo avventuroso e aleatorio.

Ma il punto debole dell'azione così tenacemente perseguita da Costanzo stava proprio nel ricercare soluzione soltanto politica di una crisi che ormai non ammetteva soluzione reale se non sul piano religioso. Infatti abbiamo visto come, a partire dal 355 circa, le varie fazioni in contrasto avessero approfondito notevolmente i termini dottrinali della controversia, a tal punto che ormai una soluzione di compromesso impostata su termini troppo generici scontentava tutti (o quasi) piuttosto che accontentarli. Costanzo per far trionfare la sua politica si affidò soprattutto agli omei, e ben a ragione perchè, fra tutti i gruppi in contrasto, essi erano i soli che ricercavano una soluzione politica e non religiosa della controversia, proprio per adeguarsi alla volontà del sovrano. Ma proprio perchè la loro azione era ispirata soltanto da questo intendimento, gli omei non potevano fornire una base ideologica consistente per puntellare quella politica sul piano religioso; e in definitiva l'efficacia della soluzione da loro propugnata e imposta e la sua continuità dipendevano esclusivamente dalla volontà e dall'autorità del sovrano: in tal modo la soluzione politica non poteva concretarsi in soluzione religiosa.

Dal punto di vista religioso, i concili di Rimini e Costantinopoli furono sentiti come grande reale vittoria dell'arianesimo: *Ingeniuit totus orbis et Arianum se esse miratus est* avrebbe detto enfaticamente Girolamo di lì a vent'anni (*Lucif.* 19), e d'allora in poi gli ariani più o meno radicali si sarebbero sempre rifatti al concilio di Rimini, per pretendere libertà di professare la loro dottrina. I grandi sconfitti furono gli omeusiani in Occidente e gli omeousiani in Oriente. Ma per esatta valutazione di ciò che avvenne fra il 357 e il 360 non bisogna fermare la nostra attenzione soltanto sui concili di Rimini e Costantinopoli, ma considerare anche, e soprattutto, i fatti del 358: come abbiamo già accennato, la reazione omeousiana ebbe il risultato di mandare in pezzi il fronte antinicensino e antioccidentale operante in Oriente fin dal 338 ca., col risultato di isolare i veri e propri ariani rispetto al grosso dell'episcopato e della cristianità orientali, in cui antinicensino non voleva significare filo-arianesimo. A partire da questo momento tale fronte non si ricostituirà più, e la quasi plebiscitaria adesione alla formula riminese, in quanto ottenuta con la forza, ne costituì soltanto insufficiente surrogato. A lungo andare i risultati del 358 (divisione fra gli orien-

tali e isolamento degli ariani) si sarebbero rivelati più decisivi, ai fini della risoluzione della crisi, che non i risultati del 359/60 (adesione coatta alla formula di Nike-Rimini-Costantinopoli).

In tal senso il contributo portato dagli omeousiani, i protagonisti dei fatti del 358, alla risoluzione della controversia va considerato fondamentale, perciò molto maggiore di quanto non lo valutino alcuni studiosi anche dei nostri giorni, tuttora legati alla interpretazione che della controversia ariana dettero gli antichi. Costoro interpretarono i fatti sulla base della continuità fra Nicea (325) e Costantinopoli (381) nell'affermazione dell'*homoousion* come espressione della fede ortodossa. Sulla base di questo schema, l'intervento degli omeousiani nella controversia non fu rettamente valutato, soprattutto perchè gli omeousiani respingevano l'*homoousion*, e anche per altri motivi: anch'essi perciò furono considerati eretici, pur se non valutati alla stessa stregua degli ariani radicali; il nome stesso di Semiariani con cui furono etichettati è sintomatico. E troppo a lungo in età moderna è stata seguita questa linea interpretativa che ha portato a considerare talvolta anche benevolmente gli omeousiani ma a considerarli pur sempre fundamentalmente non aderenti alla linea ortodossa che, affermata a Nicea, avrebbe definitivamente trionfato nel 381 a Costantinopoli. Ma tale visione dei fatti è del tutto antistorica, perchè l'impostazione dottrinale sottesa dal simbolo del 381 è ben altrimenti articolata approfondita e per certi rispetti anche difforme rispetto alla teologia del simbolo niceno del 325, ed è troppo semplicistico considerare nel IV secolo l'*homoousion* come norma assoluta di ortodossia, escludendo ogni altra formulazione trinitaria. Nel faticoso processo di approfondimento dottrinale gli omeousiani ebbero parte decisiva, così come l'ebbero — lo abbiamo visto or ora — nella risoluzione politica della crisi, grazie all'isolamento cui essi costrinsero gli ariani.

Messi così in chiaro i criteri della politica di Costanzo e i reali limiti dei successi da essa conseguiti, è però lecito supporre che questi si sarebbero consolidati in misura non facilmente prevedibile se la stessa forza politica che li aveva determinati ne avesse potuto assicurare anche la continuità. Invece, di lì a pochi mesi, all'inizio della campagna contro il cugino Giuliano, acclamato imperatore dalle truppe della Gallia, Costanzo morì dopo breve malattia il 3 novembre 361, dopo essere stato battezzato da Euzoio, il vescovo fioriano di Antiochia. In punto di morte aveva nominato Giuliano suo erede.



## TERZA PARTE



## CAPITOLO XI

### ALL'INIZIO DI UNA NUOVA FASE DELLA CONTROVERSIA (361-363)

#### Fonti.

SOCRATE, *HE* II 45.46; III 2-7; 9-11; 14.24.25; SOZOMENO, *HE* IV 27; V 5-7.12-15; VI 4-5; TEODORETO, *HE* II 24; III 4.5.9; IV 2-3; RUFINO, *HE* I 27-30.34; FILOSTORGIO, *HE* VI 7; VII 2.5.6; VIII 2.4-7.

Per i pochi dati sulla controversia in Occidente dal 361 al 363 la fonte principale è ancora Ilario *FH* 11,1-4 (unica fonte sul concilio di Parigi del 361) e *FH* 12,1-2. Si veda anche SULP., *Chron.* II 45 e *infra*, n. 12. Per l'interferenza dell'azione di Giuliano in campo religioso con la controversia ariana sono importanti alcune lettere dell'imperatore: 46.60.90.110.112 (ediz. Bidez). Fra le fonti pagane si veda Ammiano Marcellino XXII 11. I dati sulla organizzazione degli anomei si ricavano quasi esclusivamente dai passi surriferiti di Filostorgio, che ci ragguaglia anche su un piccolo concilio di tendenza ariana tenuto ad Antiochia nel 362 (VII 6). Per l'origine della questione sullo Spirito santo, oltre Socrate II 45 e Sozomeno IV 27, sono importanti ATHAN., *Serap.* 1,1 e HIL., *Trin.* XII 55.56; per l'origine della questione apollinarista si veda Socrate II 46 e *infra* nn. 46.49.

Il concilio di Alessandria del 362 è conosciuto soprattutto dalla lettera sinodale, il cosiddetto *Tomus ad Antiochenos*, PG XXVI 796 sgg. Rufino ha sfruttato anche qualche notizia derivata a lui probabilmente da fonte occidentale, ed è abbastanza informato sui fatti di Antiochia di quell'anno (Lucifero Eusebio Paolino); Socrate e Sozomeno lo seguono, ma integrando con qualche altra notizia; indipendente da Rufino appare Teodoreto per i fatti di Antiochia; egli fornisce anche buone notizie sullo scisma locale prima dell'elezione di Melezio. Per i fatti di Egitto in generale è preziosa l'*Historia acephala* 8-12 e 15, che rende pressochè inutili i più scarsi dati del *Chronicon festale*, PG XXVI 1357 sg. Per una ricostruzione in parte arbitraria del concilio di Alessandria e dei fatti di Antiochia, con esame approfondito del materiale superstite, si veda C. B. ARMSTRONG, *The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in a. d. 362*; JTS 1921, p. 206 sgg.; p. 347 sgg. Per ampia valutazione del materiale relativo allo scisma d'Antiochia, si veda la già citata opera di Cavallera sull'argomento, p. 43 sgg.

Sul concilio tenuto da Atanasio nel 363 la fonte principale è la lettera sinodale a Gioviano (PG XXVI 816 sgg.), riportata anche con qualche notizia supplementare da Teodoreto (IV 2-3); il testo di PG XXVI è corredato anche del resoconto verbale delle discussioni fra Gioviano e ariani e pagani che impedivano il ritorno di Atanasio da Antiochia

ad Alessandria. Per i problemi sollevati dalla *Historia acephala* in merito al luogo ove Atanasio presiedette questo concilio, si veda *infra* n. 62. Il concilio di Antiochia presieduto da Melezio nel 363 è conosciuto dalla lettera sinodale inviata dal concilio a Gioviano, tramandata da Socrate e Sozomeno: essa era riportata nella raccolta di Sabino di Eraclea. Per i pochi dati sul mancato incontro ad Antiochia fra Atanasio e Melezio si veda n. 67.69. Per una replica alla sinodale del concilio antiocheno del 363 da parte degli ortodossi di Antiochia avversari di Melezio, falsamente attribuita ad Atanasio, si veda PG XXVIII 85 sgg.

### 1. Ripresa della controversia sotto Giuliano e Gioviano.

Il trionfo degli omei e degli ariani moderati a Rimini e a Costantinopoli non era dipeso da effettiva condizione di forza intrinseca di questi gruppi ma esclusivamente dall'appoggio energetico di Costanzo, che per convinzione e per opportunità aveva ritenuto giovevoli ai fini della sua politica religiosa ristabilirne le sorti già vacillanti. Era perciò evidente che soltanto la continuità di tale politica sarebbe stata in grado di mantenere lo stato di cose determinato da quei concili e di permettere così ai gruppi che li avevano prevalso di consolidare la loro posizione: invece la morte di Costanzo soltanto dopo meno di due anni e l'avvento di Giuliano determinarono una svolta radicale nella politica religiosa, che si ripercosse immediatamente anche nell'ambito della grande controversia ariana, favorendo la ripresa dei contrasti.

Giuliano, che tendeva a risollevarne le sorti ormai declinanti del paganesimo e perciò ad avversare in maniera più o meno aperta la religione cristiana, programmaticamente dichiarava di disinteressarsi delle beghe interne che laceravano il corpo della cristianità; d'altra parte, in un contesto di provvedimenti tendenti ad abolire le misure prese dal « tiranno » Costanzo in materia religiosa, egli decretò anche che potessero rientrare nelle loro sedi tutti i vescovi fatti esiliare da quello<sup>1</sup>. Questa misura di clemenza da parte di un imperatore aborrito dai cristiani fece già allora pensare<sup>2</sup> che in tal modo Giuliano mirava a indebolire la forza della chiesa, favorendo la ripresa dei contrasti interni: dato il carattere di Giuliano e la sua ottima conoscenza dei dissensi che dividevano la cristianità, non si può affatto escludere che il suo provvedimento mirasse anche a questo. Conseguenza immediata dell'atteggiamento assunto dall'imperatore nei confronti della chiesa fu la dissoluzione del gruppo

<sup>1</sup> Il decreto dell'imperatore fu pubblicato ad Alessandria il 9 febbraio: *Hist. aceph.* 9.

<sup>2</sup> Sozom., *HE* V 5.



degli omei: gl'interessi che tenevano insieme gli aderenti a questo gruppo erano più politici che religiosi, in funzione della volontà di Costanzo di trovare una soluzione intermedia fra quelle proposte dagli anomei da una parte e da omousiani e omeousiani dall'altra; sì che, venuta meno quella politica, venne a mancare la ragion d'essere che teneva insieme il raggruppamento i cui aderenti si dispersero negli opposti schieramenti a secondo delle loro convinzioni e dell'opportunità del momento.

Della libertà accordata da Giuliano profittarono, insieme con altre conventicole eretiche, anche gli anomei il cui capoparte Aezio Giuliano trattò in maniera particolarmente amichevole, memore della protezione che a quello aveva offerto suo fratello Gallo<sup>3</sup>; ma ovviamente a trarne i maggiori frutti furono gli antiariani, omousiani e omeousiani, intrinsecamente molto più forti dei loro avversari, nonostante che Giuliano, nel quadro dei provvedimenti miranti a punire quei vescovi che più si erano distinti per accanimento contro i templi pagani e le chiese degli eretici, agì anche contro alcuni di essi, p. es., contro Eleusio di Cizico, che fu di nuovo cacciato dalla sua sede<sup>4</sup>. Il clima di ostilità, e in qualche luogo di terrore, che Giuliano gradatamente instaurò o permise che si instaurasse ai danni dei cristiani ostacolò<sup>5</sup> ma non raffrenò del tutto la ripresa dei gruppi che più avevano risentito della politica religiosa di Costanzo.

Ma già prima della morte di Costanzo era cominciata in Occidente la reazione antiariana ad opera di Ilario. Questi, sotto il duro colpo infertogli dall'esito di Rimini e Costantinopoli; aveva scritto ancora in esilio un libello violentissimo, *Contra Constantium*: l'imperatore vi è messo alla pari dei più nefasti imperatori persecutori, Nerone Decio Massimiano, anzi considerato anche peggiore di quelli, perchè non come loro apertamente nemico ma subdolo e apparentemente carezzevole, al fine di asservire più che per punire apertamente: in tal senso egli è un anticristo (cc. 4. 5. 7. 8, ecc.)<sup>6</sup>. Ma solo

<sup>3</sup> SOZOM., *HE* V 5; PHILOST., *HE* VI, 7; IX 4 (dono di un podere a Lesbo); IUL., *ep.* 46. Su dichiarazioni amichevoli di Giuliano per Fotino, anche lui tornato dall'esilio, si veda *ep.* 90 [dopo la morte di Giuliano Fotino fu di nuovo cacciato da Sirmio: HIER., *Vir.* *ill.* 107]. Non abbiamo invece notizia di Marcello d'Ancira. Per valutare la portata dell'editto di Giuliano, si tenga presente che egli aveva autorizzato gli esiliati a tornare nelle loro città ma non a riprendere possesso delle loro cariche ecclesiastiche: *ep.* 110. Da SOCR., *HE* III 25 si ricava che vescovo di Ancira anche dopo il 362 era rimasto Atanasio, che era stato eletto in luogo del deposto Basilio nel 360.

<sup>4</sup> SOCR., *HE* III 11; SOZOM., *HE* V 5. Nel contesto delle violenze anticristiane favorite o tollerate da Giuliano in tante città d'Oriente fu crudelmente ucciso Marco di Aretusa (SOCR., *HE* III 12; SOZOM., *HE* V 10), l'estensore della formula sirmiese del 22 maggio 359.

<sup>5</sup> SOZOM., *HE* VI 4; PHILOST., *HE* VII 6.

<sup>6</sup> Da elementi interni (c. 2) si ricava che l'opera è stata scritta nel 360 in

poco tempo dopo la drammatica conclusione costantinopolitana del concilio di Seleucia fu permesso ad Ilario di rientrare in Gallia: Sulpicio Severo, unica fonte che ci ragguaglia sul fatto (II 45), scrive che egli fu rinvitato in Gallia perchè considerato *discordiae seminarium et perturbator Orientis* a causa dell'attività antiariana da lui svolta anche durante l'esilio, ma non fu reintegrato nella sua carica (*absque exilii indulgentia*)<sup>7</sup>. Tornato nella Gallia già passata sotto il potere di Giuliano e qui accolto trionfalmente<sup>8</sup>, egli fu l'anima di un concilio riunitosi a Parigi: a lui che era sul punto di rientrare in patria alcuni vescovi orientali, certamente omeousiani, avevano affidato una lettera indirizzata ai vescovi di Gallia per ragguagliarli circa le esatte circostanze che avevano provocato il loro cedimento di fronte alle pressioni degli avversari. La lettera di risposta del concilio di Parigi agli orientali è l'unica fonte che ci ragguaglia sulle decisioni del concilio stesso<sup>9</sup>. Quanto alla dottrina, la lettera conferma la legittimità dell'uso di *homoousios*, ma inteso in maniera da escludere l'eresia di Sabellio: il Padre e il Figlio sono di una sola *ousia* o *substantia*, ma non nel senso che il Figlio sia parte del Padre bensì come tutto da tutto, Dio da Dio, luce da luce, spirito da spirito; d'altra parte il concilio dichiara di accettare anche la definizione del Figlio simile al Padre, al fine di distinguere l'*unitas secundum nativitatis veritatem* dalla *unio singularis*, purchè la somiglianza *veri dei sit ad verum deum* (c. 2)<sup>10</sup>. La citazione degli usuali passi giovannei (Io. 10, 30; 14, 9-10) e un chiarimento circa l'atemporalità della nascita del Logos, da non confondere con innascibilità, concludono la parte dottrinale di questo testo che riafferma la posizione ilariana del *De synodis* al fine di

esilio; invece Girolamo (*Vir. ill.* 100) afferma che fu scritta dopo la morte di Costanzo. E' opinione comune degli studiosi che dopo la morte di Costanzo sia avvenuta la diffusione dell'opera: ma è molto più logico pensare che Ilario abbia fatto conoscere il suo scritto subito dopo il ritorno dall'esilio, prima della morte dell'imperatore: cfr. *infra*.

<sup>7</sup> E' per lo meno dubbio che Ilario fu rimandato in Occidente soltanto perchè si voleva far cessare la sua attività antiariana in Oriente: Costanzo aveva modo di farlo tacere relegandolo in maniera più stretta, come aveva fatto per Eusebio di Vercelli e Luciferò di Cagliari. Anche il rientro di Ilario dall'esilio deve essere messo in relazione con la già rilevata condizione di privilegio di cui egli poté avvalersi durante gli anni d'esilio. Ilario tornò dall'esilio per via di terra, passando per Sirmio e per l'Italia e svolgendo durante il viaggio attività antiariana: RUF., *HE* I 30; *Alterc. Heracl.*, *PLS* I 345. Da Sulp., *Vita Mart.* 6 si potrebbe ricavare il suo passaggio per Roma.

<sup>8</sup> *HIER.*, *Lucif.* 19.

<sup>9</sup> *HIL.*, *FH* 11, 14.

<sup>10</sup> Sono questi concetti che abbiamo già rilevato come tipicamente ilariani (cfr. c. 9, 3e). E' chiaro che almeno la parte dottrinale della lettera è da considerare opera di Ilario *stricto sensu*.

superare i dissensi e gli equivoci che ancora separavano gli antiariani d'Occidente da quelli d'Oriente.

Sul piano personale e disciplinare il concilio prende atto, informato sia dalla lettera sia da Ilario stesso, delle particolari circostanze che avevano provocato il cedimento a Costantinopoli e condanna i principali esponenti della seconda legazione del concilio di Rimini, che tanto si erano adoperati per provocare quel cedimento, Valente Ursacio Gaio Megasio Giustino, cui aggiunge anche Aussenzio<sup>11</sup>. Proclama altresì la condanna dei vescovi che hanno sostituito quelli ingiustamente deposti, e in particolare la condanna di Saturnino di Arles, il principale esponente filoariano in Gallia. Sulpicio Severo (II, 45), che conferma la condanna di Saturnino di Arles, cui aggiunge Paterno di Perigueux, riferisce che in vari concili tenuti in Gallia prevalse nei confronti dei vescovi che avevano sottoscritto a Rimini, auspicato Ilario, il criterio della massima comprensione, sì da richiamarli alla retta fede piuttosto che punirli, ad eccezione di quelli sopra nominati, troppo compromessi con l'eresia: in tal modo tutta la Gallia fu liberata *piaculo haeresis*. Fu saggia decisione, ispirata dalla ovvia constatazione che in buona parte i firmatari di Rimini avevano sottoscritto soltanto perchè costretti, e che una loro condanna — dato l'elevato numero dei sottoscrittori — avrebbe sconvolto tutta la chiesa. Su questa linea si uniformarono altri concili che furono tenuti in Spagna, Macedonia e Acaia<sup>12</sup>. Essa però non poteva riuscire gradita agli ortodossi di tendenza radicale, alieni da ogni compromesso con coloro che in qualche modo avessero ceduto all'eresia, tanto più che fra questi ce n'erano parecchi adusi, per sistema, ad adeguarsi disciplinatamente ai voleri del gruppo di volta in volta politicamente più influente: vedremo come da questi gruppi radicali prenderà origine il cosiddetto scisma luciferiano.

Abbiamo accennato che della libertà accordata da Giuliano approfittarono largamente anche gli anomei che Costanzo aveva fatto condannare. Eudossio ed Euzoio, privi del sostegno dell'imperatore, cercarono nuove alleanze, e, pur fra varie esitazioni e senza osar di portare del tutto a termine l'iniziativa, cercarono l'accordo con gli anomei: si dettero perciò da fare per la riabilitazione di Aezio e dei vescovi che avevano rifiutato a Costantinopoli di sottoscrivere la condanna: Euzoio radunò all'uopo un piccolo concilio

<sup>11</sup> Megasio e Giustino avevano fatto parte della seconda legazione occidentale inviata dal concilio di Rimini a Costantinopoli: HIL., *FH* 10, 1. Non risulta che Aussenzio abbia fatto parte di questa delegazione: ma sul suo nome cfr. c. 10 n. 5.

<sup>12</sup> ATHAN., *ep. ad Rufinian.*, PG XXVI 1180; BAS., *ep.* 204, 6.

di nove vescovi ad Antiochia<sup>13</sup>. Del resto alcuni vescovi anomei avevano già provveduto a consacrare vescovo Aezio, tornato dall'esilio a Costantinopoli; e successivamente, dopo la morte di Giuliano, Aezio ed Eunomio procedettero alla instaurazione di una vera e propria organizzazione episcopale anomea in varie città. Perfino a Costantinopoli essi elessero un vescovo in opposizione ad Eudossio il cui contegno, sempre un po' prudente, sembrava loro troppo ambiguo, e col quale perciò giunsero a completa rottura al tempo di Valente: prima fu eletto un certo Poimenio e, morto costui dopo poco tempo, un tal Fiorenzo. Altri vescovi furono eletti a Lesbo, in Galazia, in Cappadocia, in Cilicia; Sera Stefano ed Eliodoro presiedevano alle sorti degli anomei in Egitto e in Libia; Teofilo il Taumaturgo fu inviato ad Antiochia per spingere Euzoio a rendere esecutive le decisioni già prese in favore di Aezio ovvero, in caso negativo, a mettersi a capo della locale comunità anomea. Anche con Euzoio gli anomei finirono col rompere<sup>14</sup>.

## 2. Il concilio di Alessandria e il « Tomus ad Antiochenos ».

Giorgio di Alessandria era rientrato nella sua sede il 26 novembre 361<sup>15</sup>; ma solo quattro giorni dopo, l'annuncio della morte di Costanzo provocò una sommossa popolare contro il vescovo parimenti odiato dai pagani e dai cristiani di fede nicena. Tratto in prigione, il 24 dicembre il popolo a viva forza lo tirò fuori e lo linciò insieme con Draconzio, sovrintendente alla zecca, e un altro

<sup>13</sup> PHILOST., *HE* VII 5.6, descrive il comportamento dei due vescovi, nessuno dei quali sembrava intenzionato a fare il primo passo in favore di Aezio, evidentemente per timore di compromettersi troppo; finalmente si decise Euzoio cedendo alle reiterate pressioni di Eudossio, che voleva comparire il meno possibile nella faccenda. Da PHILOST., VII 6 e VIII 2 sembra ricavarsi che Euzoio e gli altri vescovi scrissero una dichiarazione in favore di Aezio e della sua dottrina, ma approfittando del clima politico sfavorevole non la resero pubblica.

<sup>14</sup> PHILOST., *HE* VII 6; VIII 2. Su Sera e altri vescovi anomei cfr. c. 10 n. 68. In *HE* VIII 3.4.6.7 Filostorgio racconta di dissensi in campo anomeo, per cui alcuni vescovi di questo partito, con a capo un tal Teodosio, avrebbero scritto ad Eudossio impugnando la validità dell'ordinazione di Aezio. Eudossio, che non gradiva questa attività anomea, troppo estremista per i suoi gusti e che non risparmiava neppure Costantinopoli, prese variamente posizione contro gli anomei, biasimato per questo da Euzoio. Sulla rottura definitiva di Eudossio ed Euzoio con Aezio ed Eunomio e il ritiro di Aezio a Lesbo si veda PHILOST., *HE* IX 4; SOCR., *HE* IV 13. Per comodità abbiamo qui raggruppato avvenimenti che si svolsero nel giro di più di un anno, fino ai primi tempi dell'impero di Valente. Per maggiori dettagli su questo argomento si veda M. ALBERTZ, *Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft*: Theologische Studien und Kritiken, 1909, p. 222 sgg.

<sup>15</sup> *Hist. aceph.* 8. Sui motivi dell'assenza di Giorgio da Alessandria cfr. c. 8, 3.

funzionario<sup>16</sup>. Giuliano indignato scrisse agli alessandrini una lettera di acerbi rimproveri, pur riconoscendo che Giorgio, per le violenze che aveva inflitto ai pagani ed ai loro luoghi di culto, meritava punizione anche più grave<sup>17</sup>.

Qualche mese dopo, il 9 febbraio 362, fu pubblicato ad Alessandria l'editto di Giuliano che autorizzava al rientro in sede i vescovi esiliati da Costanzo, e già il 21 del mese Atanasio era di nuovo ad Alessandria: al fine di provvedere alla ripresa dell'ortodossia dopo i fatti di Rimini e Costantinopoli, egli convocò ad Alessandria un concilio, che si riunì probabilmente verso il mese di maggio e al quale presero parte ca. 20 vescovi, in maggioranza egiziani con alcuni di altre regioni che erano stati esiliati in Egitto. Fra questi c'erano Lucifero di Cagliari ed Eusebio di Vercelli i quali, come ultima destinazione, erano stati mandati in Tebaide. Insieme con altri della loro idea, essi tennero una riunione in Tebaide accordandosi per una politica tendente alla restaurazione dell'ortodossia; quindi, ricevuto l'invito di Atanasio, Eusebio si recò ad Alessandria, mentre Lucifero preferì recarsi ad Antiochia, dove — come sappiamo — la comunità ortodossa era divisa in due gruppi partegianti uno per Melezio e uno per il prete eustaziano Paolino. Egli si fece rappresentare ad Alessandria da due diaconi, così come si fecero rappresentare Apollinare di Laodicea e il prete antiocheno Paolino<sup>18</sup>.

Poco o nulla sappiamo dei lavori del concilio, ma conosciamo

<sup>16</sup> Schwartz (*Gesammelte Schriften* IV, p. 30) attribuisce la responsabilità del linciaggio di Giorgio alle masse cristiane organizzate e fanatizzate dal patriarcato, cioè da Atanasio. Socr., *HE* III 2 e Sozom., *HE* V 7 invece attribuiscono la responsabilità ai pagani, che odiavano Giorgio per angherie di ogni genere che quello aveva fatto loro subire; con gli storici cristiani concorda il pagano Ammiano Marcellino, cui dobbiamo il racconto più dettagliato in argomento (XXII 11,3 sgg.). Egli osserva che i cristiani non difesero Giorgio dall'impeto dei pagani perchè quello era invisibile anche a loro. Anche Giuliano nella lettera in cui biasima il fatto (cfr. n. 17) si rivolge ai pagani. *Hist. aceph.* 8 parla genericamente di quasi tutti gli alessandrini.

<sup>17</sup> IUL., *ep.* 60; Socr., *HE* III 3.

<sup>18</sup> Sul rientro di Atanasio ad Alessandria e la consegna a lui delle chiese già tenute dagli ariani, costretti perciò, sotto la guida del prete Lucio, a riunirsi in case private, si veda *Hist. aceph.* 9.10; Socr. *HE* III 4; Sozom., *HE* V 7. Da Socrate e Sozomeno apprendiamo che Lucio fu dagli ariani subito eletto vescovo a successione di Giorgio, da cui era stato ordinato prete; Sozom., *HE* VI 51. Sulla riunione di alcuni vescovi in Tebaide e sugli avvenimenti successivi: Theodor., *HE* III 4; Socr., *HE* III 5.6; Sozom., *HE* V 12; sui partecipanti alla sinodo alessandrina del 362 c'informa il *Tomus ad Antiochenos* 9.10. Armstrong (*The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in a.d. 362*: JTS 1921, p. 206 sgg.; 1921, p. 347 sgg.) ha sostenuto che l'andata di Lucifero ad Antiochia, invece che ad Alessandria, sarebbe stata concertata da Lucifero stesso insieme con Eusebio, e che Paolino sarebbe già stato ordinato vescovo di Antiochia da Lucifero prima dell'inizio del concilio di Alessandria: cfr. n. 53.

bene le decisioni che esso adottò grazie al *Tomus ad Antiochenos*, cioè la lettera sinodale indirizzata dai padri conciliari a Eusebio, Lucifero, Asterio, Cimazio e Anatolio<sup>19</sup>. Essa tocca, sia pur in maniera ineguale, i principali punti di carattere disciplinare e dottrinale intorno ai quali negli anni a seguire si sarebbero concentrati i maggiori contrasti: per tal motivo val la pena esaminare questo testo con un po' d'attenzione.

a) *Provvedimenti riguardo ai vescovi sottoscrittori della formula di Rimini.*

A questo punto, che fu al centro di appassionate dispute durante lo svolgimento del concilio<sup>20</sup>, la lettera accenna brevemente in apertura; ma ne integriamo i dati col racconto di Rufino e la lettera di Atanasio a Rufiniano (PG XXVI 1180). Contro il parere di alcuni rigoristi<sup>21</sup>, che avrebbero voluto ridurre allo stato laicale tutti i firmatari della formula, prevalse la linea moderata che già si era affermata in Gallia e altrove: soltanto i capiparte e i vescovi più compromessi con l'arianesimo, pur perdonati se pentiti dei loro trascorsi, sarebbero stati privati del sacerdozio; invece i tanti vescovi che avevano sottoscritto soltanto perchè costretti sarebbero stati perdonati e mantenuti nella dignità sacerdotale, purchè confermasero la loro adesione al credo niceno e la condanna delle principali proposizioni ariane<sup>22</sup>.

b) *Lo scisma di Antiochia.*

Più volte abbiamo avuto occasione di ricordare che ad Antiochia una parte della comunità ortodossa non aveva accettato la deposizione e la sostituzione di Eustazio (327 ca.) e si era staccata dal grosso della comunità facendo parte per se stessa: nel 362 già da molti anni essa era capeggiata dal prete Paolino. Ma buona

<sup>19</sup> Il *Tomus*, che va considerato opera personale di Atanasio, è pubblicato in PG XXVI 796 sgg. Figura indirizzato agli antiocheni perchè in massima parte vi si tratta di questioni interessanti direttamente Antiochia; ma specificamente è diretto a vescovi che allora stavano ad Antiochia (Lucifero-Cimazio-Anatolio) o che vi si recavano latori della lettera sinodale (Eusebio e Asterio). Su Asterio di Petra cfr. c. 7 n. 21; su Cimazio di Palto e Anatolio di Beroea vedi c. 7, 3 e ARMSTRONG, *art. cit.*, p. 347 sg.

<sup>20</sup> RUF., *HE* I 28.

<sup>21</sup> Rufino non fa i nomi dei rigoristi: è facile arguire che vi saranno stati fra loro i delegati di Lucifero, i diaconi Erennio e Agapeto, e i delegati di Paolino, i diaconi Massimo e Calemero. Armstrong (p. 212) pensa che fra loro ci debba essere stato anche Eusebio, ma senza motivi sufficienti all'infuori della sua opinabile ricostruzione dell'accordo Eusebio/Lucifero: cfr. nn. 18 e 53.

<sup>22</sup> Nella lettera a Rufiniano Atanasio fa i nomi di Eudossio ed Euzoio quali corifei dell'eresia ariana.

parte della comunità cristiana, pur non nutrendo sentimenti filoariani, era rimasta in comunione con i vescovi, per lo più filoariani, che si erano succeduti dopo Eustazio. Se teniamo presenti le direttive della politica accorta di Eusebio di Nicomedia, tendenti ad evitare ogni estremismo ed a mantenere ufficialmente atteggiamento teologicamente neutro, possiamo comprendere come anche con vescovi di convinzioni più o meno apertamente filoariane molti ortodossi abbiano preferito restare nelle file della comunità ufficialmente riconosciuta<sup>23</sup>. Al tempo di Leonzio questo gruppo ortodosso, poichè i preti erano troppo legati al vescovo, era stato bene organizzato da due laici di notevole valore, Flaviano e Diodoro: essi erano riusciti a mantenere una specie di *modus vivendi* con Leonzio, distogliendolo da atti troppo scopertamente filoariani e proponendo anche importanti innovazioni di carattere liturgico<sup>24</sup>. L'elezione di Melezio a vescovo di Antiochia modificò radicalmente la situazione, perchè dopo tanti anni per la prima volta sedeva sul seggio episcopale della grande città un vescovo che non aveva esitato a dichiarare, quasi subito dopo l'elezione, la sua fede antiariana: in lui tutti gli ortodossi non eustaziani riconobbero il loro capo e a lui restarono attaccati allorchè egli fu inviato in esilio nel 361. Essi, tornati sotto la guida di Flaviano e Diodoro, proposero la riconciliazione ai seguaci di Paolino, ma questi, ormai sclerotizzati nel loro rigorismo, alimentato probabilmente anche — come succede in casi del genere — da dissapori di carattere personale, rifiutarono. La comunità cristiana si trovò così divisa in tre parti: un gruppo filoariano capeggiato dal vescovo Euazio, cui le autorità politiche avevano consegnato le chiese; il gruppo paoliniano, di rigorosa osservanza nicena, che aveva facoltà di riunirsi in una piccola chiesa nella città; il gruppo meleziiano, certamente il più numeroso (che dobbiamo immaginare di prevalente tendenza omeousiana in base all'atteggiamento di Melezio) che, privo di chiese in città, era costretto a tenere le

<sup>23</sup> Ma si ricordi che nel 346 Atanasio, di passaggio per Antiochia, era entrato in comunione proprio con gli eustaziani: SOZOM., *HE* III 20.

<sup>24</sup> La loro ostilità aveva costretto Leonzio a togliere ad Aezio il diaconato che gli aveva conferito proprio allora (cfr. c. 8, 4). Le innovazioni liturgiche consistettero nell'introduzione del canto antifonico degli inni e dei salmi, che ebbe subito grande fortuna, e nella modifica del *Gloria* dalla formula più antica « Gloria al Padre per mezzo del (διδ) Figlio nello (ἐν) Spirito santo », che poteva favorire l'interpretazione subordinante degli ariani (così come anche l'altra formula « Gloria al Padre (ἐν) Figlio e nello Spirito santo », in quella diventata usuale « Gloria al Padre e al Figlio e allo Spirito santo », che eliminava ogni possibilità d'interpretazione subordinante: PHILOST., *HE* III 13; THEODOR., *HE* II 24; SOZOM., *HE* III 20; sulla nobile origine di Flaviano e la dottrina di Diodoro si veda THEODOR., *HE* IV 25; per maggiori dettagli, CAVALLERA, *op. cit.*, p. 50 sgg.

sue riunioni nella chiesa detta la Vecchia (*παλαιά*) nei sobborghi della città<sup>25</sup>.

In merito a questo contrasto che divideva gli ortodossi di Antiochia, il concilio prese posizione al fine di ristabilire la concordia, ma come poteva prenderla un gruppo di persone di fede nicena, che perciò riconosceva nella comunità di Paolino, i cui rappresentanti erano lì presenti al concilio, la depositaria della vera fede e della legittima tradizione in Antiochia: i meleziani, senza che si faccia mai parola del loro vescovo<sup>26</sup>, sono invitati a riunirsi con i partigiani di Paolino, i quali generosamente non esigeranno, per accoglierli nelle loro fila, se non che essi condannino l'eresia di Ario e i recenti errori sullo Spirito santo, riaffermando la validità della formula nicena (cc. 3.4). Questo generico appello alla concordia presentava vari punti deboli: ignorava Melezio, unico legittimo vescovo di Antiochia la cui ortodossia era ormai fuori discussione, e non teneva conto del fatto che con Melezio era schierata la parte più cospicua della comunità ortodossa, che difficilmente sarebbe stata disposta a riconoscere la preminenza che il *Tomus* implicitamente assegnava ai paoliniani. E vedremo fra breve che, mentre il concilio deliberava, Lucifero ad Antiochia si adoperava attivamente per rendere ancor più profondo il solco che divideva le due comunità.

### c) *La questione dello Spirito santo.*

Fino alla metà del IV secolo la teologia dello Spirito santo si era sviluppata in modo molto più desultorio ed elementare rispetto alla grande fioritura, dal II secolo in poi, della teologia del Figlio. A spiegare questo ritardo si consideri il preminente significato della figura di Cristo nella religione cristiana e la complessa problematica con essa connessa; la tendenza a risolvere nella sua opera mediatrice ogni rapporto dell'uomo con Dio, sì che solo un posto marginale e subalterno veniva lasciato allo Spirito santo; l'equivoco provocato dal concetto stesso di spirito (*pneuma*) divino inteso come natura di Dio e anche come nome personale di Cristo (*Geistchristologie*),

<sup>25</sup> Sul rifiuto dei paoliniani in merito alla riconciliazione cfr. SOCR., *HE* II 44; SOZOM., *HE* IV 28; THEODOR., *HE* III 4; sul maggior numero dei meleziani RUF., *HE* I 30; sul rispetto di Euzoio per Paolino, cui aveva lasciato l'uso di una chiesa in città (forse da interpretare come mossa politica per fomentare discordia fra paoliniani e meleziani) SOZOM., *HE* V 13. Più complessa è la questione della Palaea e dei meleziani: se, cioè, essi avessero conservato l'uso della chiesa fin dal momento dell'esilio di Melezio, ovvero se ne siano impadroniti allorché Melezio rientrò dall'esilio nel 362. Dato sicuro è che al tempo del concilio di Alessandria i meleziani avevano l'uso di questa chiesa (= THEODOR., *HE* III 4); per i dettagli si veda CAVALLERA, *op. cit.*, p. 100 sg.

<sup>26</sup> Sono definiti (cc. 3.4) « coloro che si riuniscono nella Palaea ».



che rendeva meno chiaro il concetto specifico di Spirito santo come terzo elemento della Trinità<sup>27</sup>.

Nel secondo secolo lo Spirito santo, pur già affiancato al Padre e al Figlio nella formula battesimale e relativa professione di fede, è sentito soprattutto come attività, dono divino che ispira la sacra scrittura e santifica il cristiano. Si comincia comunque a far strada l'idea dello Spirito come persona divina alla pari delle altre due, in Atenagora, in Ippolito, in Tertulliano soprattutto: questi, in una concezione digradante della Trinità, colloca lo Spirito santo, definito *persona* come il Padre e il Figlio, in terzo grado e lo fa derivare dalla sostanza del Padre per opera del Figlio<sup>28</sup>. La stessa fondamentale concezione ravvisiamo in Origene, che però è incerto sulla origine dello Spirito santo, tendendo a scorgervi una creatura, pur di rango divino, creata per opera del Figlio: lo colloca al terzo posto nella Trinità e lo definisce ipostasi, come il Padre e il Figlio, secondo una terminologia che resterà acquisita in Oriente<sup>29</sup>. Il termine ipostasi riferito allo Spirito santo è attestato in Ario, ma non sembra che gli ariani della prima generazione abbiano mostrato interesse per questa componente dell'articolazione trinitaria. A Eusebio di Cesarea dobbiamo un ragguaglio più preciso sulla natura e l'origine dello Spirito santo: radicalizzando la titubante affermazione origeniana, egli non ha dubbi a definire lo Spirito santo la prima delle cose create dal Padre per mezzo del Figlio, e giunge a negargli la qualifica di Dio, anticipando quella che sarebbe stata la posizione degli ariani della terza generazione, gli anomei<sup>30</sup>.

Ma l'esempio di Eusebio non sembra che abbia avuto seguito nei suoi più immediati eredi dell'ala moderata del partito eusebiano:

<sup>27</sup> Per maggiori dettagli su questo punto si vedano le mie *Note di cristologia pneumatica*, p. 203 sgg. Per qualche esempio di Cristo definito Spirito (di Dio): TAT., *Graec.* 7; HIPPO., *Noet.* 4.16; IREN., *Haer.* IV 31,2; *Demonstr.* 71; TERT., *Prax.* 26,4 e *passim*; PROEB., *C. Ar.* 20. Cfr. anche c. 7 n. 60 e contesto; c. 9 n. 168.

<sup>28</sup> ATHENAG., *Legat.* 24; HIPPO., *Noet.* 8.14 (lo Spirito santo è definito con *prosopon*, alla pari del Padre e del Figlio); TERT., *Prax.* 2,4; 8,7; 11,10; 12,6.7. Novaziano non definisce mai lo Spirito santo come *persona* e si limita a descriverne l'attività in *Trin.* 29: forse egli considerava che Tertulliano aveva troppo accentuato il significato dello Spirito santo nell'articolazione trinitaria in funzione della sua fede montanista.

<sup>29</sup> *Co. Io.* II 10 (6). Origene è però preciso sulla eternità dello Spirito santo nell'ambito della Trinità: *Co. Io.* X 39 (23); *Co. Gen.*, PG XII 45; *Princ.* I 3,4; IV 4,1, e le mie *Note sulla teologia trinitaria di Origene*, p. 283 sg. Dionigi di Alessandria riprende la definizione dello Spirito santo come ipostasi e lo fa derivare dal Padre per mezzo del Figlio: *frag.* 8.15; *PL* V 124.128. Cfr. anche c. 1 n. 33.

<sup>30</sup> ARIUS, *ep.* 2,4 (OPITZ, *Urkunden*, p. 13); EUSEB., *ET* III 5.6: per definire lo Spirito santo creato per mezzo del Figlio Eusebio si serve di interpretazione estensiva di *Io.* 1,3 come prima di lui Origene e dopo gli anomei (cfr. c. 9,1).

Eusebio di Emesa e soprattutto Cirillo di Gerusalemme parlano spesso, e anche a lungo, dello Spirito santo, ma per descriverne dignità e attività, senza impegnarsi nel cruciale problema della sua origine e della sua natura<sup>31</sup>; e d'altra parte anche gli elementi più radicali, in senso filoariano, di questo schieramento nella formula sirmiese del 357 non dedicarono allo Spirito santo se non un generico cenno di passaggio. Di Spirito santo si era parlato a Sirmio nel 351, ma solo nel contesto della questione fotiniana, per negare che lo Spirito santo potesse essere considerato soltanto come *dynamis*, manifestazione del Padre e del Figlio<sup>32</sup>. Abbiamo già osservato come intorno al 358/360 Febadio avesse di nuovo parlato dello Spirito santo come *persona* divina, mentre Ilario e Gregorio di Elvira rimanevano più generici su questo punto. Dal canto loro gli omeousiani avevano strettamente connesso, nel contesto della dottrina delle ipostasi, lo Spirito santo col Padre e col Figlio, rilevando l'unità dell'agire divino e la sussistenza dell'ipostasi dello Spirito santo dal Padre per mezzo del Figlio (*Panar.* 73,16)<sup>33</sup>.

La vera e propria questione sulla natura e l'origine dello Spirito santo ha inizio intorno al 360 e in modo per noi non ben chiaro. Socrate (II 45) e Sozomeno (IV 27) non hanno dubbi ad attribuirne la responsabilità a Macedonio che, espulso nel 360 da Costantinopoli, avrebbe riunito intorno a sé altri omeousiani, Eleusio, Maratonia, anche Eustazio di Sebaste, e nel contesto della riaffermazione dell'*homoiousion*, avrebbe specificato che lo Spirito santo non era di rango e dignità divini, ma solo ministro (*διάκονον*) e servo (*ὑπηρέτην*) di condizione pari a quella degli angeli: i suoi fautori sarebbero stati chiamati Macedoniani. Però questo nome, comune a partire dalla fine del IV secolo per indicare coloro che negavano la divinità dello Spirito santo, è ignorato dalle fonti più antiche sull'argomento, che definiscono questi eretici *Pneumatomachoi* (*οἱ πνευματομαχοῦντες, πνευματομάχοι*)<sup>34</sup>. Il concilio di Roma del 378 conosce i macedoniani, ma li distingue dai veri e propri *pneu-*

<sup>31</sup> Per Eusebio di Emesa si veda c. 7 n. 93 e contesto; per Cirillo *Catech.* 16.17: ambedue insistono sulla indivisibilità dello Spirito santo nella sua azione. Nelle formule di fede orientali dal 341 in poi si parla solo poco e genericamente di Spirito santo.

<sup>32</sup> Si vedano gli *anat.* 19-22. Da EPIPH., *Panar.* 71,5 sembra ricavarsi che Fotino dichiarava lo Spirito santo maggiore di Cristo: il passo, molto conciso e oscuro, va inteso forse nel senso che Spirito santo, in quanto *dynamis* divina, s'identifica con Dio stesso e perciò in certo qual modo può essere considerato superiore all'uomo Gesù, che di questo spirito viene dotato.

<sup>33</sup> Solo pochi cenni dedicano allo Spirito santo le formule del 359/360.

<sup>34</sup> ATHAN., *Serap.* 1,32; EPIPH., *Panar.* 74,1. Socrate e Sozomeno rilevano il ruolo di primo piano che nella divulgazione della dottrina pneumatomacha ebbe Maratonia di Nicomedia.

*matomachoi* e li caratterizza genericamente come ariani di fatto se non di nome<sup>35</sup>; il canone 1 del concilio di Costantinopoli del 381 condanna gli *pneumatomachoi* ma ignora i macedoniani; in una legge datata 25 luglio 383 i due nomi sono affiancati nella condanna (*Cod. Theod.* XVI 5, 11). Da questi elementi sembra ricavarsi che in un primo tempo col nome di Macedoniani fu indicato un gruppo di omeousiani di regioni vicine a Costantinopoli riunito intorno a Macedonio: poichè effettivamente i capiparte di questo gruppo (Eleusio, Eustazio) di lì a qualche anno sarebbero diventati i capi degli *pneumatomachi*, il nome di Macedoniani sarebbe passato ad indicare, intorno al 380, specificamente gli *pneumatomachi*<sup>36</sup>.

D'altra parte, anche senza negare che solo in un secondo tempo gli *pneumatomachi* furono chiamati macedoniani, non mancano elementi per supporre che proprio nell'ambiente di Macedonio prese consistenza, secondo il dato di Socrate e Sozomeno, la dottrina che negava la divinità dello Spirito santo. Ilario dà breve notizia dell'insorgere della questione dello Spirito santo negli ultimi cc. del *De Trinitate*<sup>37</sup>; dal suo testo si ricava che gli avversari proponevano il dilemma: lo Spirito santo o è stato creato oppure è stato generato come il Figlio. Sappiamo che Ilario in quel tempo era a Costantinopoli o comunque in Asia Minore<sup>38</sup> e lì ebbe subito conoscenza della nuova questione, la cui origine va perciò collocata in quella regione, dove sappiamo essere insediati gli amici ed i seguaci di Macedonio. Ilario, insomma, conferma indirettamente i dati forniti da Socrate e Sozomeno.

Ciò assodato, resta aperto il problema del rapporto della notizia di Ilario con quella che Atanasio fornisce nelle Lettere a Serapione, pressocchè contemporanee (360 ca.). Queste lettere furono scritte per confutare una dottrina da poco sorta che negava la divinità dello Spirito santo e di cui il vescovo Serapione di Thmuis aveva informato l'amico ancora rifugiato fra i monaci nel deserto. I sostenitori di questa dottrina, che Atanasio chiama genericamente *tropikoi* (τροπικοί)<sup>39</sup>, affermavano che lo Spirito santo era una

<sup>35</sup> TURNER, *Monumenta* I, p. 283 sgg.

<sup>36</sup> Per informazione completa sull'argomento si veda MEINHOLD s. v. *Pneumatomachoi*, in PW 41, 1, 1066 sgg. Il nome di Semiariani, che gli antichi attribuirono agli omeousiani in genere (EPIPH., *Panar.* 73, 1), può con più ragione essere limitato alla sola ala degli omeousiani che dette vita agli *pneumatomachi*.

<sup>37</sup> *Trin.* XII 55. 56, che vanno considerati come un'appendice aggiunta dall'autore alla fine dell'opera, allorchè ebbe notizia della nuova questione; e solo in Asia può averne avuto notizia, prima del rientro in Gallia, ove questa questione fu conosciuta solo più tardi.

<sup>38</sup> Cfr. n. 37.

<sup>39</sup> Nel senso che si servivano di *tropoi*, cioè di modi sottili di interpretare la scrittura nei passi che potevano quadrare con la loro dottrina: ATHAN., *Serap.* 1, 10.

creatura (*κτίσμα*) solo per grado differente dagli angeli, e proponevano anch'essi il dilemma: se non è creatura è anch'esso Figlio del Padre (*Serap.* 1, 15). La maggior parte degli studiosi <sup>40</sup>, che sembra aver fatto poca attenzione ad Ilario, rifiuta l'identificazione dei *tropici* con i macedoniani e considera gli avversari di Serapione ed Atanasio come esponenti di un movimento all'interno dell'Egitto. D'altra parte, le somiglianze fra i dati di Ilario e Sozomeno da una parte e quelli di Atanasio dall'altra sono significativi <sup>41</sup>: perciò, senza voler concludere senz'altro a favore della identificazione degli avversari di Ilario (= i macedoniani di Sozomeno) con quelli di Atanasio, penso che questa tesi vada attentamente considerata.

D'altra parte, anche ad accettarla, la scarsità dei dati forniti da Ilario ed Atanasio rende impossibile seguire puntualmente l'*iter* per cui alcuni omeousiani sarebbero stati spinti a negare la divinità dello Spirito santo. Sostenere in maniera aprioristica che la dottrina omeousiana, limitando il rapporto del simile *κατ' οὐσίαν* al Figlio e al Padre, favoriva l'insorgere della dottrina pneumatomaca (Meinhold) significa non tener conto della strettissima connessione che Basilio e Giorgio avevano istituito fra le tre ipostasi, comprendendo pienamente lo Spirito santo nel mondo della divinità (Epiph., *Panar.* 73, 16). Possiamo solo affermare, in modo generico, che la dinamica stessa della riflessione trinitaria avrebbe prima o poi spostato l'interesse dei teologi anche sulla terza ipostasi, provocando anche su questo punto quelle divergenze che avevano contraddistinto la speculazione sul rapporto Padre/Figlio, e quindi anche, in ambiente omeousiano, la tesi radicale della negazione della divinità dello Spirito santo <sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Per un ragguglio in materia con relativa bibliografia si veda A. LAMINSKI, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen*, Leipzig 1969, p. 30 sgg.

<sup>41</sup> Creaturalità dello Spirito santo, sua connessione con gli angeli, dilemma: o creatura o Figlio: però Atanasio non fa parola dell'uso di *Io.* 1, 3 da parte dei *tropici*, mentre gli avversari cui allude Ilario se ne servivano. Si tenga anche presente che quanto afferma Atanasio (*Serap.* 1, 1) circa il passaggio dei *tropici* dalla dottrina ariana a quella ortodossa in merito al Figlio può ben adattarsi agli omeousiani che egli imparò a conoscere specificamente solo qualche tempo dopo (nel *De synodis*), e che genericamente gli omeousiani consideravano provenienti dalle file ariane in base al vecchio equivoco della identificazione fra antinicensi in genere e ariani in senso specifico, cui tanto spesso abbiamo accennato.

<sup>42</sup> Dell'incertezza che c'era su questo argomento nelle file omeousiane fa fede la dichiarazione di Eustazio di non ritenere lo Spirito santo nè Dio nè creatura (Socr., *HE* II 45). A spiegare questa incertezza degli omeousiani e l'adesione alla dottrina degli pneumatomachi va considerata la scarsità di precisi dati sullo Spirito santo sia nella scrittura sia nella tradizione, e anche il precedente di Eusebio di Cesarea, che poteva avere un certo peso in quegli ambienti. Se consideriamo gli pneumatomachi d'Asia indipendenti dai *tropici* di Atanasio risulta ancor più evidente come, muovendo dal subordinazionismo tra-

La questione dello Spirito santo fu affrontata nel concilio di Alessandria solo indirettamente, nel contesto delle questioni di carattere disciplinare: gli antiocheni meleziani che vorranno passare a Paolino, oltre alla riaffermazione del credo niceno, dovranno aggiungere la condanna di coloro che considerano lo Spirito santo creatura e diviso dalla *ousia* di Cristo. Infatti tale dottrina, introducendo la creazione nella Trinità, rinnova l'eresia ariana, anche se coloro che la sostengono affermano a parole di condannare l'eresia (c. 3).

d) *Ipostasi e ousia.*

Già nel *De synodis* Atanasio aveva esternato l'intenzione di entrare in colloquio con gli omeousiani, convinti assertori della dottrina delle tre ipostasi (e tre *ousie*): resosi finalmente conto che le differenze terminologiche non impedivano agli omeousiani di professare una dottrina sostanzialmente ortodossa, egli ritenne ad Alessandria opportuno un chiarimento, al fine di poter convogliare in unità d'intenti tutte le forze antiariane contro i veri eretici.

A tal fine Atanasio si sbarazza subito della professione di Serdica, ove l'affermazione di una sola ipostasi della divinità si era accompagnata alla condanna della dottrina delle tre ipostasi, dichiarando che quel concilio non aveva inteso aggiungere nulla al credo niceno<sup>43</sup>; quindi propone il chiarimento come risultato di un'inchiesta condotta sull'argomento. Alcuni sostenitori della dottrina delle tre ipostasi, interrogati su come intendessero questa dottrina, avevano chiarito che essi non professavano alla maniera di Ario tre ipostasi separate fra loro (come nel mondo degli uomini), nè di diversa *ousia* (come sono oro argento bronzo); nè ammettevano tre principi e tre dei, bensì sostenevano che nella Trinità non si distinguevano solo tre nomi ma un Padre, un Figlio e uno Spirito santo realmente (*ὄντα*) esistenti (*ὄφαστώτα*) e sussistenti. Essi costituivano un solo principio e una sola divinità, poichè il Figlio era consustanziale col Padre, e lo Spirito santo non era diviso dalla sostanza (*ousia*) del Padre e del Figlio: proposizione, quest'ultima, che è molto vicina all'affermazione esplicita che lo Spirito santo è *homoousion* col Padre e col Figlio, concetto del resto già affermato da Atanasio nelle Lettere a Serapione.

Parallelamente interrogati alcuni sostenitori di una sola ipostasi della divinità, avevano chiarito che essi non intendevano una

---

dizionale in materia di Spirito santo, si potesse arrivare per vie indipendenti alla sua creaturalità sotto la spinta indiretta della dinamica della controversia ariana.

<sup>43</sup> Si veda c. 7,3, n. 48 e contesto.

ipostasi alla maniera di Sabellio, sì da eliminare il Figlio e lo Spirito santo, ma nel senso di sostanza (*ousia*) e natura (*physis*), poichè il Figlio deriva dalla *ousia* del Padre, nè ad essa è estraneo lo Spirito santo. Condannate da ambedue le parti le eresie di Ario, di Sabellio, di Paolo di Samosata, ecc., e proclamata l'eccellenza della fede nicena, gli uni e gli altri erano stati riconosciuti ortodossi (cc. 5.6).

Una decisione di comodo — come si vede —, imposta dalla constatazione che si poteva essere ortodossi affermando una e tre ipostasi della divinità, ma che non risolveva il problema del rapporto ipostasi/natura/*ousia* in Dio: comunque, si trattava di un primo importante passo al fine di svenenire la controversia su questo punto, sì che non costituisse più motivo di divisione fra gli antiariani.

#### e) Inizio della controversia apollinarista.

Più volte abbiamo avuto occasione di rilevare che la cristologia del tipo logos/carne, che negava in Cristo la presenza di un'anima umana sostituita dal Logos divino nella funzione di dirigere il corpo, già a noi testimoniata nel concilio di Antiochia del 268, era stata assunta dagli ariani: essi su questa base attribuivano alla imperfetta natura divina del Logos le passioni da cui era stato afflitto Cristo: tristezza, timore, ecc. Ma tale impostazione cristologica era diffusa in Oriente molto al di là dell'ambito specificamente ariano, soprattutto in area influenzata dalla tradizione alessandrina: per tal motivo essa, durante la controversia, era stata combattuta in Oriente soltanto da Eustazio di Antiochia, erede di una tradizione che aveva sempre valorizzato al massimo l'umanità di Cristo nel rapporto con la divinità, e perciò la sua integrità<sup>44</sup>. Abbiamo infatti visto che non soltanto Eusebio di Cesarea, ma anche Alessandro e perfino Atanasio, pur non negando esplicitamente la presenza in Cristo di anima umana, implicitamente ragionano e si esprimono secondo lo schema logos/carne<sup>45</sup>. Intorno al 360 questa impostazione cristologica fu sviluppata e approfondita, in campo ortodosso e proprio in area antiochena, da Apollinare di Laodicea.

Era questi un niceno di provata fede e grande capacità, un maestro di scuola versato nelle lettere pagane e cristiane, rinomato come esegeta, accanito nemico degli ariani<sup>46</sup> e che perciò non aveva avuto

<sup>44</sup> Fino al punto da incorrere, con Paolo di Samosata, in errori di tipo adozionista. In Occidente la cristologia del tipo logos/carne non sembra aver attecchito: forse potrebbe averla adottata Novaziano, ma gli elementi addotti in tal senso da De Riedmatten (p. 63 sgg.) non mi sembrano decisivi.

<sup>45</sup> Si veda GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 194 sgg.

<sup>46</sup> SOCR., *HE* II 46. Per dettagli si veda H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904, p. 1 sgg. Il padre di Apollinare (dallo

la vita facile con i vescovi locali Teodoto e Giorgio, dichiaratamente antinicensi. Allorchè nel 346 Atanasio, diretto ad Antiochia da Costanzo e poi ad Alessandria, era passato per la Siria, Apollinare era entrato in rapporto con lui, e questa amicizia si sarebbe rivelata ben salda. Intorno al 360, allorchè morì o fu deposto Giorgio, sostituito da Pelagio, Apollinare fu eletto vescovo della comunità nicena, e in tal veste aveva mandato dei monaci a rappresentarlo al concilio di Alessandria<sup>47</sup>. La dottrina cristologica di Apollinare è di fondamentale importanza nel contesto delle controversie cristologiche del IV e V secolo, ma qui a noi essa interessa soltanto per i riflessi che ebbe nella controversia ariana, contribuendo a dividere ulteriormente la già lacerata cristianità antiariana d'Oriente: basterà perciò in proposito soltanto un cenno essenziale.

La preoccupazione fondamentale che muove Apollinare, come Atanasio, è di carattere soteriologico: soltanto Dio può salvare l'uomo dal peccato e dalla morte assumendo in sé l'umanità. Ma per essere operante, tale assunzione deve essere intrinseca e strettissima: il che, per Apollinare, non si poteva verificare se — come volevano gli ortodossi di tradizione antiochena — il Figlio di Dio aveva assunto un uomo completo anche di anima. Infatti, data la completezza e l'autonomia operativa di tale uomo, la sua unione col Logos divino non poteva risultare se non estrinseca e debole, insufficiente per la redenzione<sup>48</sup>. Ammettendo invece che il Logos avesse assunto un corpo privo di anima (o di *nous*), assumendone perciò completa direzione, l'unione risultava quanto mai stretta: una sola natura, nel senso di un solo centro di attività, l'uomo celeste — come lo chiamò Apollinare —, un composto teandrico, una sola natura del Logos incarnata (*σεσαρκωμένη*), capace perciò di operare la redenzione grazie alla completa compenetrazione delle componenti umana e divina<sup>49</sup>. In area alessandrina questa dottrina non

---

stesso nome) era di Alessandria e questa origine alessandrina può forse in parte spiegare la tendenza del figlio verso un'impostazione cristologica ben acclimatata ad Alessandria.

<sup>47</sup> ATHAN., *Tomus* 9. E' facile arguire che Apollinare era stato subito riconosciuto come vescovo di Laodicea, in contrapposizione a Pelagio, da Atanasio e dai suoi amici.

<sup>48</sup> Infatti, dati nel Cristo incarnato due principi vitali, l'anima e il Logos, l'opera vera e propria di redenzione, tramite la passione e la morte, era stata realizzata solo dall'umanità assunta, di per sé incapace di redenzione, mentre la divinità del Logos solo moralmente aveva partecipato a questa opera di redenzione. Fu questo un punto che imbarazzò non poco gli avversari di Apollinare, sostenitori dell'assunzione dell'umanità integrale da parte del Logos divino.

<sup>49</sup> In alcuni testi Apollinare e i suoi scolari parlano di carenza in Cristo di anima umana, in altri soltanto della sua componente razionale, il *nous*: sulle varie interpretazioni di questa divergenza e per un'esposizione completa

avrebbe sollevato particolari difficoltà, ma in area antiochena ne fu avvertito subito il punto debole nell'incompletezza dell'umanità assunta dal Logos. Di qui la polemica fra Apollinare e i paoliniani che il concilio di Alessandria dovette prendere in esame, presenti i rappresentanti di ambedue le tendenze.

La preoccupazione di Atanasio fu di minimizzare il contrasto nella ricerca di una formula che potesse essere accettata ad ambedue le parti: in tal senso lo spingeva non soltanto la superiore esigenza di evitare dispersioni e fratture fra gli antiariani, ma anche la sua personale convinzione in materia cristologica, che senza arrivare all'esplicita affermazione di Apollinare, ne condivideva però in buona parte le esigenze e l'impostazione; e del resto Atanasio non era uomo da abbandonare un amico in difficoltà. La formula conciliativa, di raffinata sottigliezza, viene presentata come derivante da comune accordo delle parti in contrasto:

Furono d'accordo infatti nel riconoscere anche questo, che il Salvatore non ebbe corpo inanimato ( $\alpha\psi\chi\omicron\nu$ ) nè insensibile ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\omicron\nu$ ) nè privo d'intelletto ( $\acute{\alpha}\nu\acute{\omicron}\eta\tau\omicron\nu$ ). Non era infatti possibile che, diventato il Salvatore uomo per noi, fosse privo d'intelletto il suo corpo; e nel Logos c'è stata salvezza non solo del corpo ma anche dell'anima (c. 7).

L'impressione che si ricava a prima vista è che qui venga chiaramente affermata l'integrità dell'umanità assunta dal Logos; ma a ben guardare, considerando che  $\alpha\psi\chi\omicron\varsigma$  significa, oltre che *privo di anima*, genericamente *insensibile*, e che tutto il concetto è espresso in forma negativa piuttosto che positiva, non meraviglia che i rappresentanti di Apollinare l'abbiano accettato, in quanto interpretabile in armonia con la loro dottrina, e che anni dopo Apollinare stesso si sia rifatto proprio a questo testo per affermare il suo accordo con Atanasio. Tutti perciò furono (o dovettero essere) contenti di questa formula che coerentemente concludeva un testo tutto ispirato alla più rigida chiusura verso gli ariani radicali e invece comprensivo al massimo nei confronti dei contrasti che potevano dividere fra loro gli avversari degli ariani<sup>50</sup>.

---

della dottrina apollinarista, si veda GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 220 sgg.; E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969.

<sup>50</sup> GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 206 sgg. In una lettera scritta più di dieci anni dopo il 362 Apollinare afferma che Atanasio aveva approvato la sua dottrina e riprende *ad litteram* alcune espressioni del *Tomus*: LIETZMANN, *op. cit.*, p. 256.



### 3. Atanasio e lo scisma d'Antiochia.

Non tutti i punti fissati nel *Tomus ad Antiochenos* ebbero uguale fortuna. Le disposizioni moderate in merito ai firmatari di Rimini, già anticipate del resto dai concili d'Occidente, furono espressamente richiamate da Liberio in una lettera enciclica ai vescovi d'Italia<sup>51</sup> per respingere le pretese dei rigoristi, i quali non ammettevano perdono per i vescovi caduti. La formula compromissoria in materia cristologica attenuò per qualche anno la controversia in ambiente antiocheno<sup>52</sup> e il chiarimento in materia di ipostasi avrà certo facilitato i contatti fra omousiani e omeousiani. Ma la lettera non sortì alcun effetto sul punto forse più spinoso, quello dello scisma d'Antiochia: abbiamo visto che in merito la formulazione dell'appello alla concordia non era stata felice, ma i guasti di gran lunga maggiori non vennero di qui, sibbene da parte di Lucifero.

Lo abbiamo lasciato diretto ad Antiochia, invece che ad Alessandria, per rendersi conto *de visu* della situazione locale e cercare di ricondurre la concordia fra gli ortodossi divisi. Rigido e fanaticamente intransigente, era il meno adatto a fungere da paciere. Giunse ad Antiochia prima ancora che vi fosse tornato Melezio, tentò un'azione pacificatrice restata senza effetto, quindi per dar maggior peso al gruppo paoliniano, cui lo legava la comune fedeltà nicena professata nel modo più intransigente, ordinò Paolino vescovo<sup>53</sup>. In tal modo, con due vescovi ortodossi in contrasto fra loro

<sup>51</sup> HIL., *FH* 12, 1-2. La cronologia della lettera è incerta: può essere anche di qualche anno posteriore al 362. Liberio si richiama anche al concilio di Acaia: cfr. n. 12. Da papa Siricio (*ep.* 1, 2, *PL* XIII 1133) apprendiamo di un decreto di Liberio che invalidava le decisioni del concilio di Rimini. Di questo argomento non c'è esplicita menzione nella lettera riportata da Ilario, sì che deve trattarsi di un diverso documento scritto all'incirca nello stesso tempo.

<sup>52</sup> Ma senza poterla eliminare, come vedremo in seguito.

<sup>53</sup> THEODOR., *HE* III 5; RUF., *HE* I 27; SOCR., *HE* III 9; SOZOM., *HE* V 12. Teodoreto, che sembra indipendente da Rufino, è il solo che accenni a un tentativo di pacificazione fatto inizialmente da Lucifero prima della ordinazione di Paolino; Rufino, seguito da Socrate e Sozomeno, parla solo della elezione di Paolino, per rendere valida la quale possiamo pensare che con Lucifero abbiano partecipato Cimazio e Anatolio (ARMSTRONG, *art. cit.*, p. 347). Come abbiamo sopra accennato (n. 18), Armstrong pensa che Paolino fosse stato ordinato già prima dell'inizio del concilio di Alessandria ad opera di Lucifero che, recuperata libertà d'azione, si sarebbe precipitato immediatamente ad Antiochia: egli si basa sul fatto che al concilio Paolino fu rappresentato da due diaconi, il che — egli pensa — non poteva darsi se non da parte di un vescovo. L'osservazione è pertinente, ma per sostenere la sua ipotesi Armstrong è costretto a svalutare la testimonianza di Rufino Socrate e Sozomeno, dalla quale risulta che solo dopo lo svolgimento del concilio Eusebio, recatosi ad Antiochia (cfr. *infra*), apprese l'elezione di Paolino. Possiamo aggiungere che, se Paolino si fosse fatto rappresentare dai due diaconi al concilio già in veste di vescovo, e per ciò stesso riconosciuto dal concilio, non si spiega perchè il *Tomus*

a capo delle due comunità<sup>54</sup>, lo scisma diventava irreparabile. Lo constatò di lì a poco Eusebio di Vercelli, che insieme con Asterio di Petra si recò da Alessandria ad Antiochia per far conoscere a Lucifero e ai vescovi che erano con lui i deliberati del concilio. Appreso il colpo di testa di Lucifero, non lo disapprovò apertamente per riguardo al suo compagno d'esilio, ma fece intuire ciò che ne pensava non entrando in comunione con nessuna delle due comunità<sup>55</sup>, tanto più che il rientro di Melezio, che si era posto subito a capo della sua comunità, rilevava al massimo la gravità della situazione; dette generiche assicurazioni circa il suo interessamento per la soluzione della vertenza e lasciò Antiochia<sup>56</sup>. Lucifero non gradì l'atteggiamento del collega e neppure le deliberazioni del concilio, troppo miti per i suoi gusti; non ebbe però il coraggio di sconfessare apertamente i suoi delegati e se ne tornò in patria<sup>57</sup>. Atanasio non dovette certo essere entusiasta di queste notizie, ma si trovò nell'impossibilità di operare qualsiasi intervento perchè un editto di Giuliano diretto specificamente contro la sua persona ne dichiarava la presenza indesiderabile ad Alessandria e gli ingiungeva di lasciare la città. L'editto fu pubblicato il 2 ottobre 362 ad Alessandria ed Atanasio lasciò subito la città, mentre due suoi preti venivano esiliati<sup>58</sup>.

non sia stato indirizzato anche a lui insieme con gli altri vescovi che allora stavano ad Antiochia. Io credo che, data la particolare situazione antiochena, dove la comunità eustaziana da anni faceva parte per se stessa ed era riconosciuta da Atanasio (n. 23), non si sia fatta difficoltà ad accettare che due diaconi rappresentassero un semplice prete, che da anni fungeva da capo effettivo di quella comunità: la gravità del momento autorizzava l'infrazione della norma canonica. Ritengo perciò attendibile la presentazione dei fatti di Rufino Socrate e Sozomeno. Teodoro non ci fornisce elementi utili perchè tace del concilio di Alessandria ed è generico sull'incontro fra Lucifero ed Eusebio ad Antiochia (III 4.5).

<sup>54</sup> Senza tener conto della comunità filoariana, con a capo Euzoio, anch'egli eletto in maniera regolare, almeno dal punto di vista formale.

<sup>55</sup> Così Sozomeno (V 13), mentre Rufino (I 30) parla di comunione mantenuta da Eusebio con ambedue le comunità, il che, agli effetti pratici, significava ben poco. Il dato di Rufino si accorda forse meglio col racconto di Socrate (III 9) secondo cui Eusebio si sarebbe adoperato attivamente, ma invano, alla conciliazione delle due parti.

<sup>56</sup> Rufino, seguito da Socrate e Sozomeno, accenna alla promessa di Eusebio di deferire la questione ad un concilio per l'elezione di un vescovo accetto ad ambedue le comunità ortodosse. Teodoro (III 5) parla soltanto dello sconforto di Eusebio di fronte ad una situazione così difficile da sanare e al suo rientro in Occidente. Egli accenna a viaggio per mare, ma è certo che anche Eusebio, come qualche anno prima Ilario, passò per Sirmio: *Alterc. Heracl.*, *PLS* I 345. Durante il viaggio egli continuò la sua attività antiariana: *RUF.*, *HE* I 30; *Socr.*, *HE* III 9; *Sozom.*, *HE* V 12.

<sup>57</sup> *RUF.*, *HE* I 30; *Socr.*, *HE* III 9; *Sozom.*, *HE* V 13; *THEODOR.*, *HE* III 5. Da *Lib. prec.* 63 (CC LXIX 375) apprendiamo che durante il viaggio di ritorno Lucifero passò per Napoli e Roma.

<sup>58</sup> *Hist. aceph.* 11.12, che informa anche sugli spostamenti di Atanasio in

Il 26 giugno 363 Giuliano morì, ferito mortalmente durante la campagna contro i Persiani, e dopo varie incertezze i soldati elessero come suo successore Gioviano, un alto funzionario di origine pannonica e di religione cristiana. Solo in ottobre egli poté giungere ad Antiochia dopo essersi non molto onorevolmente districato dalla difficile situazione in cui la morte di Giuliano aveva lasciato l'esercito impegnato contro i Persiani. In materia religiosa abolì le misure restrittive che il suo predecessore aveva preso a carico dei cristiani, sì che, rassicurati su questo punto, i vari schieramenti che si contrastavano nel contesto della controversia ariana ripresero alacramente l'attività<sup>59</sup> e cercarono di guadagnarsi l'appoggio dell'imperatore, il quale d'altra parte faceva chiaramente capire che egli desiderava soprattutto la concordia delle parti. In tal senso egli rispose ad una dichiarazione di alcuni omeousiani tendente ad abolire le decisioni finali di Rimini e Seleucia<sup>60</sup>. Dal canto loro, gli ariani non attesero neppure che l'imperatore fosse giunto ad Antiochia per cercare d'influenzarlo in senso ostile ad Atanasio: mentre egli stava ad Edessa si adoperarono in tal senso i vescovi anomei Candido e Arriano, ma Gioviano sul momento non prese alcuna decisione<sup>61</sup>. Successivamente autorizzò Atanasio, alla pari degli altri vescovi che Giuliano per vari motivi aveva allontanato, a rientrare nella sua sede. Atanasio si affrettò a riunire alcuni vescovi e indirizzò all'imperatore una lettera, in cui riaffermava contro la dottrina ariana la validità del simbolo niceno, del quale allegava copia insieme con gli ormai necessari chiarimenti circa l'unione dello Spirito santo col Padre e col Figlio nell'unica divinità della Trinità. Indi ritenne opportuno recarsi personalmente ad Antiochia<sup>62</sup>.

Egitto dopo aver lasciato Alessandria; SOCR., *HE* III 13.14; SOZOM., *HE* V 15; THEODOR., *HE* III 9; RUF., *HE* I 33.34. Da questi testi e da due lettere di Giuliano (110 e 112) apprendiamo che i pagani di Alessandria avevano presentato lagnanze e accuse contro l'autoritario vescovo: su ciò si veda ARMSTRONG, *art. cit.*, p. 352 sgg.

<sup>59</sup> Cioè, a continuare con dissensi e liti, come osserva SOZOM., *HE* VI 4.

<sup>60</sup> SOCR., *HE* III 25; SOZOM., *HE* VI 4. Torneremo su questo episodio: cfr. c. 12, 2.

<sup>61</sup> PHILOST., *HE* VIII 6, che ci informa anche (VIII 7) dell'inimicizia di Eudossio per questi vescovi anomei e della loro difesa da parte di Euzoio.

<sup>62</sup> SOCR., *HE* III 24; THEODOR., *HE* IV 2; *Hist. aceph.* 12. La lettera con cui Gioviano autorizza Atanasio a rientrare ad Alessandria è riportata in PG XXVI 813. La lettera sinodale a Gioviano è riportata in PG XXVI 813 sgg. e da THEODOR., *HE* IV 3. Da Teodoreto (IV 2) e dall'inizio stesso della lettera sinodale si ricava che Gioviano aveva scritto un'altra lettera ad Atanasio, per avere dettagli circa la fede professata da lui. Sul viaggio di Atanasio ad Antiochia, oltre *Hist. aceph.* 12, si veda anche SOZOM., *HE* VI 5. Sozomeno riporta anche l'opinione di alcuni secondo i quali Atanasio sarebbe stato chiamato da Gioviano che desiderava essere informato sulla retta fede: evidentemente si allude, in termini un po' diversi, alla perduta lettera di Gioviano ad Atanasio. E' opinione comune

Il viaggio di Atanasio, motivato ufficialmente dal desiderio del vescovo di rendere personalmente omaggio all'imperatore, era stato ispirato anche, se non soprattutto, dall'opportunità di rendersi conto *de visu* della situazione di Antiochia, soprattutto in ragione di un avvenimento di fondamentale importanza che qui si era verificato all'inizio dell'impero di Gioviano. Più di venti vescovi soprattutto di area siro-palestinese si erano riuniti intorno a Melezio e avevano deciso di accettare come termine distintivo di fede il tanto discusso *homoousios* e avevano comunicato la loro decisione all'imperatore. La lettera presenta l'iniziativa quasi come risposta all'invito alla pace e alla concordia formulato dall'imperatore, per cui i firmatari dichiarano di accettare la fede di Nicea e aggiungono:

Quanto poi al termine che in questo testo è sembrato strano ad alcuni, cioè *homoousios*, esso è stato interpretato in modo sicuro dai nostri padri, ad indicare che il Figlio è stato generato dalla *ousia* del Padre, ed è simile per sostanza (*ὁμοιος κατ' οὐσίαν*) al Padre. Nè si deve pensare a passione riguardo all'indicibile generazione, nè il termine di *ousia* è stato inteso dai padri secondo l'uso dei greci. Ma (il termine è stato introdotto) per confutare l'empia affermazione che Ario ha osato proporre, che il Figlio ha tratto origine dal nulla (*ἐξ οὐκ ὄντων*), affermazione che anche gli anomei da poco apparsi propongono svergognatamente in maniera ancora più audace e temeraria per la rovina della pace religiosa.

A conferma di questa dichiarazione la lettera allegava copia della formula di fede nicena<sup>63</sup>.

che la lettera sinodale inviata a Gioviano sia stata pubblicata da un concilio radunato ad Alessandria appena Atanasio poté tornare in città (HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, I, p. 977). Ma l'*Historia acephala*, sempre ben informata sui movimenti di Atanasio, sembra escludere questa possibilità: infatti (c. 12) essa parla di una rapidissima puntata di Atanasio ad Alessandria quasi in incognito prima dell'imbarco per Antiochia: *ingressus igitur Alexandriam latenter episcopus, adventu eius non pluribus cognito, occurrit navigium ad imperatorem Iovianum*. Poiché la sinodale è indirizzata a Gioviano da Atanasio e dagli altri vescovi che si sono riuniti a nome (*ἐκ προσώπου*) di tutti i vescovi di Egitto Tebaide e Libia, possiamo pensare ad una rapida riunione fatta da Atanasio già prima di rientrare ad Alessandria con qualche vescovo che aveva sotto mano, se non addirittura, con Valesius (PG XXVI 811), ad una riunione tenuta ad Antiochia da parte di Atanasio e di qualche vescovo che l'aveva seguito nel viaggio. Non convince la proposta di Nordberg (p. 58 sgg.) di ravvisare nel *Contra gentes* e nel *De incarnatione verbi* di Atanasio la risposta alla richiesta di chiarimenti nella fede avanzata da Gioviano (cfr. c. 9 fonti).

<sup>63</sup> La lettera è riportata da Socrate (III 25) e Sozomeno (VI 4). Socrate, che dichiara di dipendere da Sabino, riporta i nomi dei firmatari, 27 di cui tre rappresentati da preti. Ci fu fra loro Anatolio di Beroea che abbiamo incontrato ad Antiochia con Lucifero. Sotto il nome di Atanasio ci è giunto un breve scritto (PG XXVIII 85 sgg.) probabilmente di parte paoliniana, in cui la lettera di Melezio ed Eusebio di Samosata è interpretata tendenziosamente in senso omeo per svalutarne il significato e l'apertura verso gli omoousiani. Infatti non si tien conto delle espressioni che nella lettera sinodale presentano il Figlio come

La dichiarazione della sinodo antiochena del 363 è molto abile: da una parte, accettando l'*homoousion*, veniva incontro all'appello alla concordia lanciato da Atanasio nel 362; ma dall'altra, riproponendo in forma larvata le riserve sul termine e fornendo le opportune delucidazioni, finiva per identificarlo con *homoiousios*: salvaguardava così in certo modo la coerenza della posizione omeousiana e insieme faceva una grossa concessione ai niceni in nome della pace religiosa e del comune obiettivo della lotta contro gli ariani. E' facile ipotizzare in Melezio un accorto calcolo politico accompagnato a fondamentale sincerità di convinzione<sup>64</sup>. Scorrendo i nomi degli altri partecipanti al concilio, accanto ad uomini nuovi, come Eusebio di Samosata, Pelagio di Laodicea, Atanasio di Ancira<sup>65</sup>, le cui convinzioni dottrinali dovevano in linea di massima coincidere con quelle di Melezio<sup>66</sup>, notiamo nomi di vescovi che nel 359 a Seleucia avevano sottoscritto il documento acaciano: Zoilo di Larissa, Eutichio di Eleuteropoli, Arabiano di Adraon e perfino il vecchio Acacio: venuti meno, con la morte di Costanzo, i motivi che avevano dato vita allo schieramento degli omei, essi non ebbero difficoltà ad allinearsi col nuovo corso, sempre coerenti col principio di schierarsi di volta in volta dalla parte del più forte.

Quali che fossero i reali motivi che avevano spinto i firmatari della lettera a Gioviano ad accettare l'*homoousion*, l'importanza dell'avvenimento s'impondeva a tutti: per la prima volta, dopo decenni d'ostilità larvata o aperta, un autorevole gruppo di vescovi già dichiaratamente antinicensi, eredi delle posizioni tenute dal raggruppamento eusebiano, si diceva disposto ad accettare la formula di Nicea. Giunto ad Antiochia, Atanasio cercò un abboccamento con Melezio ma questi tergiversò a punto tale che Atanasio dovette rinunciare all'incontro. Ben poco conosciamo di questa poco edificante vicenda<sup>67</sup>, ma non è difficile ipotizzare i motivi che spinsero

---

generato dalla *ousia* del Padre, si rileva sulle tracce di Atanasio (*Synod.* 40) l'insufficienza del concetto di somiglianza e si accusano gli estensori della lettera di considerare il Figlio non generato ma creato. Tale accusa è rivolta agli avversari anche riguardo allo Spirito santo, di cui nella sinodale non si parla, ma di cui forse si era parlato durante i lavori del concilio, non sappiamo in che modo.

<sup>64</sup> Infatti il tono della lettera conferma sostanzialmente la omelia antiochena del 361, il cui significato omeousiano era costato a Melezio l'esilio.

<sup>65</sup> Abbiamo incontrato Eusebio di Samosata all'elezione di Melezio, e d'ora in poi spesso lo rincontreremo con Melezio e Basilio di Cesarea come capoparte degli ortodossi d'Oriente; su Pelagio e Atanasio d'Ancira si veda PHLOST., *HE* V 1 e *supra* c. 10,3 (contesto di n. 72). L'ortodossia di Anatolio di Beroea difficilmente può essere contestata, dati i suoi rapporti con Lucifero. Fra i firmatari compare anche Tito di Bostra, meglio conosciuto come scrittore antimanicheo.

<sup>66</sup> Atanasio di Ancira fu rappresentato al concilio da due preti.

<sup>67</sup> *BAS.*, *ep.* 89,2; 214,2; 258,3 ove si allude a cattivi consiglieri di Melezio. Il silenzio delle fonti si spiega in ragione del ruolo di capo degli or-

Melezio ad un gesto così meschino. Teniamo presente, infatti, che Melezio proveniva dalle file di quel raggruppamento di vescovi anti-niceni, omeousiani e omei, fra i quali Atanasio da decenni era largamente impopolare; ed era molto vicino ad Acacio, dichiaratamente ostile al vescovo di Alessandria e da questi cordialmente ricambiato nella sua ostilità<sup>68</sup>. Più specificamente Melezio doveva essere stato sfavorevolmente impressionato dalle non felici espressioni con cui il *Tomus ad Antiochenos* invitava gli antiocheni alla concordia, e soprattutto indignato dall'operato di Lucifero, la cui responsabilità non poteva ben distinguere da quella di Atanasio. Non so se a queste motivazioni di carattere personale se ne possa aggiungere una di carattere sottilmente politico, in base alla quale l'accorto Melezio, che mirava ad assumere la posizione di *leader* delle forze antiariane in Oriente, può aver considerato che un abboccamento con Atanasio avrebbe potuto metterlo in luce non favorevole presso i vescovi suoi amici che egli sapeva ostili al vescovo di Alessandria. Fallito il tentativo di abboccamento con Melezio e falliti anche ripetuti tentativi da parte ariana, ispirati da Euzoio, di convincere Gioviano ad impedire ad Atanasio il rientro ad Alessandria, questi rientrò nella sua sede il 14 febbraio 364, dopo aver riconosciuto Paolino come vescovo di Antiochia<sup>69</sup>.

Per valutare l'incidenza di questi fatti antiocheni del 363 sull'at-

---

todossi d'Oriente che Melezio si avviava allora a conseguire, per cui il suo dissenso con Atanasio, campione riconosciuto dell'ortodossia, imbarazzò gli storici e i suoi stessi amici.

<sup>68</sup> HA 28; *Synod.* 12; *ep. ad episc. Aeg.* 7.

<sup>69</sup> Sulla data del ritorno di Atanasio ad Alessandria: *Hist. aceph.* 12. Sul riconoscimento di Paolino da parte di Atanasio: *EPIPH., Panar.* 71, 20; *BAS., ep.* 214, 2. In questa occasione Paolino sottoscrisse il *Tomus ad Antiochenos*, correndo o di una dichiarazione che ricalca i concetti dello stesso *Tomus* con insistenza sul tema cristologico. Insieme con lui sottoscrisse Carterio di Antirado, che evidentemente stava ad Antiochia allorché venne Atanasio (*PG XXVI* 809). Data la scarsità di notizie sul soggiorno antiocheno di Atanasio, non è dato sapere se egli sia entrato in comunione con Paolino soltanto dopo il fallimento dell'abboccamento con Melezio (come avrebbe voluto una sana politica) oppure subito giunto ad Antiochia (stante la sua vecchia colleganza con la comunità eustaziana). Sui tentativi degli ariani di impedire il ritorno di Atanasio ad Alessandria per mezzo di proteste presentate da alessandrini ariani (come Lucio) o anche pagani si vedano *Sozom., HE VI* 5; *Hist. aceph.* 15; il resoconto verbale dei vivaci colloqui fra gli ariani e l'imperatore con intervento anche di spettatori antiocheni è allegato alla lettera di Atanasio e altri vescovi a Gioviano (*PG XXVI* 820 sgg.): favorirono questi tentativi alcuni eunuchi di corte che l'imperatore fece punire. In questo contesto l'*Historia acephala* (c. 14), operando un *excursus* su Eudossio e gli anomei, riporta una dichiarazione a nome di Aezio e Patrizio, in cui sono ribadite le fondamentali tesi ariane: completa inferiorità del Figlio rispetto al Padre, figliolanza *ex opere* e non *ex natura*; somiglianza non secondo la sostanza ma soltanto in *operationibus*. Il testo è caratteristico per certe curiose immagini, del resto tipiche dello stile di Aezio Eudossio Eunomio: *et quemadmodum statua eruginem ex se iacit et ex ipsa erugine consumetur, sic et filius ex natura patris si factus est, consumet patrem.*

tività di Atanasio quale *leader* degli antiariani d'Oriente, teniamo presente che per più di 20 anni egli, in un modo o nell'altro, era stato sempre al centro della controversia, fino al punto che in Occidente molti avevano identificato la sua sorte colla sorte stessa della fede nicena. Ma a partire dal 357 Atanasio si era visto relegato ai margini della controversia, e solo in maniera indiretta mediante i suoi scritti apologetici e dottrinali aveva potuto far sentire la sua voce nel contesto dei fatti decisivi che si erano svolti fra il 357 e il 360. Recuperata la libertà d'azione, aveva subito preso l'importante iniziativa della sinodo alessandrina del 362, dando prova di acuta sensibilità politica nel propugnare l'unione di tutti gli antiariani in un fronte unico. Ma Melezio con l'altrettanto abile mossa del 363 si era presentato anche lui in funzione di guida del fronte antiariano: e Melezio aveva su Atanasio il vantaggio di essere politicamente meno logorato, certo meno conosciuto di Atanasio ma proprio per questo meno invisibile a tanti. In quel frangente nocque ad Atanasio soprattutto l'accordo con Paolino, cui per altro forse fu spinto dall'atteggiamento di Melezio stesso: infatti la questione antiochena, allora ancora soltanto d'interesse locale, col passare del tempo avrebbe acquistato sempre più importanza fino a diventare motivo preminente di contrasto in seno agli antiariani. E mentre — come vedremo — gli occidentali si schiereranno con Atanasio a fianco di Paolino, gradatamente tutto l'Oriente si sarebbe schierato a favore di Melezio. Ne risultò per Atanasio una posizione di quasi assoluto isolamento in Oriente, alla quale egli non seppe o non potè porre riparo, mentre andava aumentando sempre di più il prestigio di Melezio.





## CAPITOLO XII

### RESISTENZA DEGLI ARIANI E DISSENSI FRA GLI ANTIARIANI (364-369)

#### Fonti.

SOCRATE, *HE* III 10.25; IV 1.2.4.6.8.12.13.29; V 4; SOZOMENO, *HE* V 14; VI 4.6-12; TEODORETO, *HE* II 22; IV 12.13; FILOSTORGIO, *HE* IX 6.7; RUFINO, *HE* II 10.

Per i fatti d'Occidente fonte primaria è ancora Ilario: il *Contra Auxentium* (PL X), corredato dalla lettera di Ausenzio a Valentiniano, ci informa sui fatti milanesi del 364; i *Fragmenta historica* ci informano sulla sinodale dei vescovi italiani del 363 ca. (FH 12,3) e sui contrasti di Germinio con Valente Ursacio e gli altri vescovi ariani dell'Illirico (FH 13-15). Un episodio di valore locale sul contrasto fra omeousiani e filoariani a Sirmio nel 366 è riportato dalla *Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*, documento tramandato sporadicamente fra i mss. delle opere antiariane di Agostino, edito dal Caspari nel 1883 e ora ripubblicato in *PLS* I 345 sgg. [cfr. n. 10 e contesto]. Per i gravi incidenti verificatisi a Roma alla morte di Liberio fra i partigiani di Damaso e di Ursino e per lo scisma ursiniano, più che gli scarsi ragguagli filodamasiani degli storici (RUF., II 10; SOCR., IV 29; SOZOM., VI 23), ci informano Ammiano Marcellino (XXVII 3, 12-15; 9,9), i *Gesta inter Liberium et Felicem*, già ricordati nel c. 8, e le lettere 5-12 della *Collectio Avellana*. Di un concilio tenuto a Roma intorno al 370 ci informa una breve notizia di Atanasio (PG XXVI 1045); di un altro, tenuto poco dopo, ci è giunta la lettera sinodale: in latino nella *Collectio Theodosiana* e in EPIPH. SCHOL. *Hist. trip.* V 29; in greco in Teodoreto (II 22) e Sozomeno (VI 23). Il testo di Epifanio Scolastico è tradotto dal greco, ma il testo della *Collectio Theodosiana* va considerato, con Schwartz, come originale, nonostante i tentativi di dimostrarne la derivazione da un testo greco (Coustant, Lietzmann, Parmentier). Nella *Collectio* il testo è corredato dall'aggiunta di tre altri documenti (*Ea gratia, Illud sane, Non nobis*) e dalla sottoscrizione di alcuni vescovi orientali (Melezio, Eusebio di Samosata, Pelagio di Laodicea, ecc.): si tratta di testi originariamente indipendenti dalla sinodale e aggiunti ad essa in un secondo tempo per un fine che non risulta ben chiaro. Su tutta la questione si veda BARDY, *Le Concile d'Antioche* (379): RB 1933, p. 196 sgg.; soprattutto SCHWARTZ, *Ueber die Sammlung des Cod. Veronensis LX*: ZNW 1936, p. 7 sgg. (che dà anche l'edizione critica di tutti questi documenti) e *Gesammelte Schriften* III, p. 36 sgg.; M. RICHARD, *Saint Basile et la mission du diacre Sabinus*: AB 1949, p. 179 sgg.; e anche c. 13 n. 95; c. 14 n. 38.40.

Sui concili tenuti in Asia Minore dagli omeousiani fra il 361 e il 366

ci informano Socrate e Sozomeno, che derivano la loro informazione, scarsa ma precisa, da Sabino di Eraclea: Sozomeno è in complesso più ricco di particolari che non Socrate (solo lui c'informa, sia pur brevemente, sull'importante concilio di Antiochia di Caria nel 366/367), ma omette qualche particolare che invece è in Socrate, sì che i due testi s'integrano a vicenda. Documenti ufficiali ci sono giunti soltanto relativamente all'ambasceria degli omeousiani a Roma nel 365/366: 1) dichiarazione indirizzata a Liberio e firmata dai tre delegati omeousiani (SOCR., IV 12; SOZOM., VI 11); 2) lettera di Liberio e vescovi d'Italia e d'Occidente ai vescovi omeousiani (SOCR., IV 12). Sui fatti d'Egitto c'informa, con la consueta schematicità e precisione, l'*Historia acephala* (16.17.19); anche Sozomeno è abbastanza informato su questi fatti (VI 12), ma la sua fonte presentava già tratti di amplificazione agiografica. A Filostorgio dobbiamo notizie abbastanza dettagliate sugli anomei.

### 1. Ausenzio e Germinio. Inizio del pontificato di Damaso.

Gioviano morì il 17 febbraio 364 e il 26 febbraio, dopo laboriose discussioni e transazioni, fu eletto a succedergli Valentiniano, un alto ufficiale originario della Pannonia. Il 28 marzo Valentiniano si associò nel comando, come augusto, il fratello Valente e gli affidò nel giugno dello stesso anno il governo della parte orientale dell'impero, mentre egli si occupava personalmente della parte occidentale.

Valentiniano era cristiano di fede nicena. Ma piuttosto che ingersi a fondo nelle controversie dottrinali, come aveva fatto Costanzo, egli preferì assumere un atteggiamento neutrale nei confronti dei vari partiti in lotta, lasciandoli liberi di polemizzare fra loro e limitando l'intervento dell'autorità politica alla sola esigenza di tutelare l'ordine pubblico<sup>1</sup>. Tale atteggiamento favoriva il mantenimento delle posizioni ormai acquisite dalle parti in contrasto, e di esso si giovavano soprattutto gli omeousiani sostenitori del credo niceno, largamente prevalenti in Occidente e che nel 362/363 avevano ristabilito tale prevalenza, dopo le vicissitudini del tempo di Costanzo. D'altra parte, esso però permetteva ai filoariani di conservare quelle sedi che già occupavano: Milano in Italia, Sirmio Singidunum Mursa e altre nella Pannonia e nell'Ilirico, uniche regioni occidentali in cui gli ariani riuscirono a crearsi una certa base anche a livello popolare. Dato questo stato di cose, il contrasto fra le due parti necessariamente si frazionò puntualizzandosi in una serie di scontri isolati, localizzati nei centri in cui esistevano fazioni di diverso orientamento dottrinale: soprattutto nelle sedi da loro rette, gli ariani e i loro fiancheggiatori furono soggetti agli attacchi dei gruppi

<sup>1</sup> SOCR., HE IV 1; SOZOM., HE VI 6.

niceni locali spalleggiati e sobillati da vescovi ortodossi di altre città, che mal tolleravano la presenza di queste minoranze d'opposta fede nelle loro regioni. E d'altra parte, là dove le sedi episcopali erano in mano a vescovi che erano tornati alla fede nicena dopo essersi compromessi, a volte in maniera grave, con le deliberazioni di Milano (355), Sirmio (357) e Rimini (359), essi erano oggetto dell'ostilità di gruppi locali d'intransigenti niceni, che mal tolleravano la mitezza dei provvedimenti adottati nei loro confronti dai concili tenuti nel 361/362 (Parigi Acaia Alessandria, ecc.). Il frazionarsi del contrasto in tanti episodi di carattere locale ha fatto sì che solo di qualche fatto di maggiore risonanza sia giunta notizia a noi<sup>2</sup>, e a tali fatti dovrà limitarsi la nostra trattazione.

Ilario (FH 12, 3) ci ha tramandato una lettera, che va collocata intorno al 363/364, dei vescovi d'Italia diretta ai loro colleghi dell'Illirico, probabilmente in risposta ad una lettera in cui quelli l'informavano della ripresa dell'ortodossia nicena in quelle regioni dove i filoariani erano tanto forti e forse chiedevano delucidazioni circa l'atteggiamento da tenere nei confronti dei deliberati di Rimini e di chi, compromesso con quella formula, desiderava ora tornare nelle file nicene. La risposta, salutata la ripresa, nell'Illirico, delle fortune nicene ormai ristabilite anche in Italia, riafferma la validità della formula nicena e la nullità delle decisioni di Rimini: perciò, chi vorrà entrare nella comunione dei vescovi ortodossi, dovrà sottoscrivere la formula di Nicea e condannare le deliberazioni riminesi. A chiusura viene ribadita la condanna di Valente Ursacio e degli altri capiparte ariani<sup>3</sup> della regione.

Ancora Ilario ci informa di un tentativo, di cui egli stesso fu protagonista insieme con Eusebio di Vercelli, mirante a riconquistare alla fede nicena Milano, la sede episcopale d'Occidente più importante tuttora occupata, nella persona di Ausenzio, dai filoariani: il tentativo, che va collocato intorno al 364, non sortì felice esito. Un concilio di una diecina (*fere decem*) di vescovi riunito a Milano aveva presentato all'imperatore un'accusa contro Ausenzio, che era stato perciò invitato a presentarsi dinanzi al magistrato: qui Ausenzio aveva professato di credere Cristo vero Dio *et unius cum deo patre divinitatis atque substantiae*<sup>4</sup>. Questa professione, sostanzialmente nicena, fu messa per iscritto e fatta recapitare all'imperatore.

<sup>2</sup> O, nel caso di episodi di minore significato, solo per circostanze pressochè fortuite, come per l'episodio di Eracliano a Sirmio.

<sup>3</sup> Si parla specificamente di eresia ariana e aeziana.

<sup>4</sup> Ausenzio aveva inutilmente cercato di sottrarsi all'inchiesta infirmando l'autorità di Ilario, principale accusatore, col pretesto che quello a suo tempo era stato condannato da Saturnino di Arles a Béziers. Conosciamo questi particolari dai cc. 7.9 del *Contra Auxentium* di Ilario stesso.

Dal canto suo però Ausenzio provvede a far recapitare all'imperatore un altro documento<sup>5</sup>: il rilievo circa l'incapacità di Ilario ed Eusebio ad assumere funzioni di accusatori, in quanto vescovi già deposti; l'abile cenno ai disordini provocati dal loro intervento a Milano; la reiterata affermazione della validità dei deliberati di Rimini<sup>6</sup> si accompagnano con l'asserzione di Ausenzio di non aver mai conosciuto Ario<sup>7</sup> e con generiche formulazioni dottrinali. La espressione

Credo in unum solam verum deum patrem omnipotentem invisibilem impassibilem immortalem,

nel rilevare invisibilità impassibilità e immortalità del Padre, definito unico vero Dio, mette implicitamente in rilievo visibilità passibilità e mortalità del Figlio, secondo il procedimento che abbiamo già visto applicato nella formula sirmiese del 357. L'espressione

... Iesum Christum ante omnia saecula et ante omne principium natum ex patre: deum verum filium ex vero deo patre

si presenta volutamente ambigua, soprattutto in *deum verum filium*, in cui non è chiaro se *verum* si riferisca a *deum* ovvero a *filium*. Si ricordi in proposito che gli ariani non riconoscevano Cristo come vero Dio, ma potevano riconoscerlo come vero Figlio, intendendo Figlio in senso tutto relativo<sup>8</sup>.

Questa abile lettera, accompagnata dalla dichiarazione in cui era scritto che Ausenzio aveva riconosciuto davanti al magistrato l'unità di divinità e sostanza del Figlio col Padre, fu ritenuta sufficiente dall'imperatore, che perciò entrò in comunione con Ausenzio; e Ilario, che aveva insistito nel dimostrare l'insufficienza e

<sup>5</sup> E' aggiunto in fondo al *Contra Auxentium*. Ilario lo confuta nei cc. 8 e 11.

<sup>6</sup> Ausenzio parla di approvazione di questi deliberati da parte di 600 vescovi, considerando insieme i partecipanti ai concili di Rimini e di Seleucia.

<sup>7</sup> Formalmente l'affermazione era esatta, in quanto Ausenzio era stato prete ad Alessandria sotto Gregorio il Cappadoce, allorchè Ario era già morto. Egli stesso era oriundo della Cappadocia: HIL., *C. Aux.* 8; ATHAN., *HA* 75. Ausenzio, come i filoariani (o ariani moderati che dir si voglia) di questo periodo, si rifà alla formula di Rimini che aveva ribadito negli anatematismi la condanna delle proposizioni dell'arianesimo radicale.

<sup>8</sup> Per la citaz. di *Io.* 17, 3, passo caro agli ariani, da parte di Ausenzio, si veda HIL., *Trin.* IV 8; EPIPH., *Panar.* 76, 4. Sull'ambiguità di *ante saecula natum* abbiamo tante volte già richiamato l'attenzione: qui Ausenzio la rinforza con *ante omne principium*, ma anche in questa forma il concetto non corrisponde *sic et simpliciter* all'affermazione della coeternità del Figlio col Padre. Affermando *duos autem deos nunquam praedicavi: nec enim sunt duo patres, ut duo dii dicantur, nec duo filii*, Ausenzio riprende l'accusa rivolta dagli ariani ai cattolici di confondere il Figlio col Padre, considerandolo ingenerato come lui, sì da dover ammettere due dei.

l'ambiguità del testo di Ausenzio, fu invitato ad abbandonare Milano<sup>9</sup>. Nonostante successive condanne, il vescovo filoariano poté rimanere indisturbato al suo posto fino alla morte, sopraggiunta nel 373. Ilario lo aveva preceduto nel 367 (Hier. *Chron.* s. a 367). Con lui l'Occidente niceno perse non soltanto il suo teologo più qualificato ma anche l'unico *leader* che si fosse dimostrato in grado di penetrare i complessi motivi del contrasto fra Oriente ed Occidente al di là di superficiali schematismi e sterili risentimenti e impostazioni di principio. Il vuoto provocato dalla sua scomparsa sarebbe stato solo parzialmente colmato dall'opera di Ambrogio sul piano dottrinale, e per nulla affatto sul piano politico, con conseguenze negative — come vedremo — di grande importanza.

Un documento tramandatoci insieme con le opere antiariane di Agostino ci informa di una discussione avvenuta a Sirmio il 13 gennaio del 366 fra il vescovo Germinio e il laico Eracliano, un niceno convinto che Germinio stesso aveva battezzato qualche anno prima e che già si era illustrato contro Fotino<sup>10</sup>. Imprigionato insieme con i compagni Firmiano e Aureliano in quanto propagandista della fede nicena<sup>11</sup>, egli viene tradotto dinanzi a Germinio circondato dal suo *presbyterium*, alla presenza del popolo<sup>12</sup>. L'interrogatorio provoca un dibattito, in cui il discorso originario sembra alterato da un ignoto redattore nel senso di far primeggiare come trionfatore Eracliano contro gl'inetti avversari, Germinio e alcuni suoi preti, la cui posizione dottrinale sembra in qualche punto alterata in senso accentuatamente ariano<sup>13</sup>. La resistenza di Eracliano non

<sup>9</sup> Cfr. c. 9. Egli non poté far altro che indirizzare ai vescovi e alle chiese d'Occidente il *Contra Auxentium*, per mettere in guardia contro la doppiezza di Ausenzio e dare un ragguglio dei fatti.

<sup>10</sup> Tutti questi particolari si deducono, insieme con altri interessanti (passaggio di Ilario e poi di Eusebio di Vercelli per Sirmio durante il loro ritorno in Occidente), dal testo stesso, l'*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*, ripubblicata, nella ediz. di Caspari del 1883, in *PLS* I 345 sgg. Per maggiori dettagli su questo testo cfr. le mie *Osservazioni sull'Altercatio Heracliani cum Germinio*: VC 1967, p. 39 sgg.

<sup>11</sup> In base alle disposizioni di Valentiniano, Eracliano avrebbe dovuto essere stato arrestato solo in quanto disturbatore della pubblica quiete. Si può pensare ad un'iniziativa in questo senso delle autorità del luogo, in considerazione del fatto che a Sirmio, come si ricava dalla stessa *Altercatio*, la maggioranza della popolazione, o comunque una buona parte, era di sentimenti antiniceni.

<sup>12</sup> Si ricordi che in questo tempo al vescovo era demandata anche l'amministrazione della giustizia, pur se in ambito ben delimitato.

<sup>13</sup> Ravvisiamo una sicura importante interpolazione nella professione di fede che Germinio pronuncia, affermando che essa era stata approvata da Eusebio: in essa, breve e generica, la citaz. di *Io.* 14, 28 è puntualizzata nel senso che il Figlio non è simile al Padre in tutto (347, 8). Non soltanto tale affermazione in nessun modo avrebbe potuto essere approvata da Eusebio, ma essa è in patente contrasto con un testo di Germinio composto nello stesso tempo, in cui si afferma che il Figlio è in tutto simile al Padre: cfr. *infra* n. 19 e contesto.

è però gradita agli spettatori, che vengono presentati come di fede filoariana e che perciò vogliono costringere il niceno a sottoscrivere la formula di Rimini e addirittura farlo giudicare dal governatore come perturbatore della quiete pubblica<sup>14</sup>. Ma Germinio, dando prova di equilibrio e pacatezza (« non sanno quello che dicono »), li fa rilasciare.

Oltre che per questa presentazione di Germinio, il testo ci interessa come testimonianza della diffusione che l'arianesimo moderato (= l'antiniceno) aveva raggiunto nella importante città della Pannonia e della violenza che poteva lì assumere il contrasto di natura dottrinale. Quanto ai particolari della disputa, vediamo ricalcati, più o meno abilmente, i motivi ormai tradizionali da una parte e dall'altra<sup>15</sup>: Eracliano cita in suo appoggio *Io.* 1, 1; 14, 9; *Is.* 53, 8, ecc. (347, 26; 348, 35); gli avversari gli oppongono i passi neotestamentari sull'ignoranza di Gesù (*Mc.* 13, 32) e sulla sua *subiectio* al Padre (*I Cor.* 15, 24 sgg.): 347, 41. 49. Germinio insiste sulla superiorità del Padre (*Io.* 14, 28), ed Eracliano la considera solo nominale (*nomine tantum*): 347, 5 sgg. Nel complesso, la posizione di Eracliano è perfettamente nicena nell'affermazione dell'uguaglianza delle tre persone divine e del tutto tradizionale negli argomenti addotti a suffragarla<sup>16</sup>. Germinio professa una concezione digradante della Trinità, e senz'altro considera lo Spirito santo come creatura<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Sotto tale accusa Eracliano e compagni erano passibili perfino della pena di morte: perciò la richiesta della folla (*consulari offerantur et occidantur, quia seditionem fecerunt* 350, 43) non era esagerata.

<sup>15</sup> Anche se non tutti i particolari della disputa vanno accettati come autentici e alcuni vanno riportati all'arbitrio di un ignoto *retractator* del testo originario, essi sono per noi interessanti come testimonianza della controversia in una regione, dalla quale ben poco in argomento è giunto a noi.

<sup>16</sup> Va rilevato che Eracliano, se da un lato afferma l'identità completa del Figlio col Padre (347, 32 *Intellege ergo talem filium qualem et patrem*), dall'altra non parla mai, per distinguerli, di *persone* diverse. Comprendendo nell'economia trinitaria anche lo Spirito santo, egli afferma (349, 49) *et tres unum sunt* con interpretazione trinitaria di *I Io.* 5, 8, senza che sia possibile accertare se possa aver conosciuto il *comma Ioanneum* (cfr. c. 9 n. 117). A 350, 5 Eracliano, interrogato sulla formula di fede, invece di ripetere il credo niceno, espone un passo dell'*Apologeticum* di Tertulliano (c. 21, 12-13), il cui tono subordinazionista ed emanatista (*portio ex summa; alterum ergo gradum, non statum fecit*) facilmente si sarebbe prestato al giuoco di Germinio. Propendo perciò a ritenere questo passo come interpolato dal *retractator*: esso comunque, sia stato pronunciato o no da Eracliano, è per noi testimonianza del persistere di certi tratti arcaizzanti nella disputa, qui spiegabili in considerazione della marginalità dell'ambiente: cfr. quanto abbiamo osservato a proposito di Febadio a c. 9, 3 c. Durante la disputa non si parla mai di *homoousion*.

<sup>17</sup> Egli si fonda (346, 2) su *Col.* 1, 16 (tutto è stato creato in cielo e in terra per opera di Cristo), secondo il ragionamento che abbiamo rilevato in Eunomio e nei primi pneumatomachi. Per l'obiezione sullo Spirito santo fratello di Cristo (349, 45), cfr. ATHAN., *Serap.* 1, 15; 4, 7 (con riferimento ad Acacio di Cesarea e Patrofilo di Scitopoli). Sull'interpretazione restrittiva di *Ps.* 109, 1 (=

A proposito di quest'ultimo, ne va rilevata la definizione come *princeps angelorum, archangelorum* (347, 7), arcaico relitto di *Engelchristologie* (cfr. c. 1 n. 3) variamente riproposto al tempo della controversia sullo Spirito santo<sup>18</sup>.

La moderazione di cui dà prova Germinio nei confronti di Eracliano e dei suoi compagni probabilmente è da mettere in relazione con il nuovo orientamento in materia trinitaria da lui assunto in quel torno di tempo, non sappiamo se anche in conseguenza del passaggio di Eusebio di Vercelli per Sirmio qualche anno prima (362/363). Ne fa fede una formula di fede, non sappiamo in quale precisa occasione composta, il cui passo fondamentale afferma che Cristo, signore e Dio nostro generato prima di tutti i secoli dal vero Dio Padre come vero Figlio di Dio, è

divinitate caritate maiestate virtute claritate vita sapientia scientia  
patri per omnia similem utpote perfectum de perfecto genitum<sup>19</sup>.

Come si vede, qui Germinio modifica la formula riminese, che affermava genericamente il Figlio simile al Padre secondo le scritture, e torna alla formula del 22 maggio 359, in cui il Figlio era stato definito simile in tutto al Padre. A suo tempo gli omeousiani avevano polemizzato anche contro questa formula, che si prestava pur essa ad essere interpretata in senso generico: ma certo essa era più pregnante di quella riminese<sup>20</sup>. Ne rimasero perciò colpiti Valente di Mursa e Paolo, altro vescovo filoariano della regione, che per lettera invitarono il collega a dare chiarimenti in proposito. Ma Germinio evitò la richiesta, limitandosi ad affidare ai latori della lettera, il diacono Gioviano e il suddiacono Martirio, una generica risposta in cui riaffermava l'accordo con i vecchi amici; ma a voce chiari ai due che egli intendeva il Figlio simile al Padre in tutto, ex-

[Did.] *Trin.* III 33) e *Bar.* 3, 36 in modo da restringere la divinità al Padre e al Figlio escludendo lo Spirito santo (349, 5. 31) cfr. l'art. cit. a n. 10, p. 54.

<sup>18</sup> ATHAN., *Serap.* 1, 10; EPIPH., *Panar.* 74, 8.

<sup>19</sup> La lettera di Germinio è riportata in HIL., *FH* 13 e introdotta come diretta contro gli ariani che avevano sottoscritto la formula riminese. Poichè nell'*Altercatio* si parla di formula di fede che Germinio avrebbe sottoposto ad Eusebio e questi avrebbe approvato, si può pensare che Germinio abbia composto il suo testo in occasione del passaggio di Eusebio per Sirmio. Ma questo passaggio avvenne verso il 363, e allora non è facilmente spiegabile perchè Valente Ursacio e compagni avrebbero atteso tre anni prima di chiedere schiarimenti. Quanto poi all'approvazione di Eusebio, sia che si tratti del testo di *FH* 13 sia di altro più o meno dello stesso genere, essa deve essere interpretata come una mossa politica, tendente a favorire l'allontanamento di Germinio da Valente e Ursacio, anche se tale testo non coincideva ancora col credo niceno. Dal complesso dei dati sopra esaminati si ricava l'impressione che effettivamente il contatto con Eusebio deve aver avuto qualche influenza su Germinio.

<sup>20</sup> Il testo di Germinio trascura quasi completamente lo Spirito santo, così come anche il chiarimento successivo di *FH* 15.

*cepta innativitate*. Allora si riunirono a Singidunum, in un piccolo concilio, Valente Ursacio Gaio e Paolo e indirizzarono in veste ufficiale una lettera a Germinio, datata al 18 dicembre 366, invitandolo a chiarire che egli intendeva il *simile secondo le scritture* di Rimini senza altra specificazione (*absolute*), non nel senso di simile in tutto o simile secondo la sostanza<sup>21</sup>.

Non sappiamo se e come Germinio abbia risposto a questo pressante invito. Ci è però giunta una sua ampia dichiarazione, indirizzata a Palladio di Ratiaria e ad altri sette vescovi di quelle regioni, in cui egli chiarisce la sua posizione dottrinale in esplicito riferimento alla lettera inviata dai quattro colleghi<sup>22</sup>. In essa Germinio conferma quanto già prima aveva spiegato a voce a Gioviano e Martirio, cioè che egli intendeva *simile in tutto* nel senso più forte, distinguendo il Figlio dal Padre soltanto perchè questo è ingenerato (*excepta innativitate*). Il concetto è scritturisticamente fondato su una quantità di passi, ripresi proprio dai polemisti antiariani: *Io.* 10, 30; 14, 9; 5, 26; 1, 14; *Gen.* 1, 26; *Phil.* 2, 5-6, ecc.<sup>23</sup>. Nella seconda parte del documento Germinio giustifica il suo atteggiamento rifacendosi espressamente alla formula del 22 maggio 359, che — egli specifica — era stata sottoscritta anche da Valente e Ursacio, e ritorce contro i suoi accusatori, che di passaggio accusa di considerare Cristo *factura e creatura*, il richiamo alla testimonianza scritturistica: io, egli dice, secondo le scritture definisco Cristo vita parola sapienza porta fondamento, ecc., e perciò in tutto simile al Padre, *excepta innativitate*; dimostrino i miei avversari sulla base della scrittura in che modo Cristo sia in parte simile, in parte dissimile rispetto al Padre.

Non ci è dato accertare fino a che punto questo nuovo atteggiamento

<sup>21</sup> La lettera è riportata in HIL., *FH* 14 e da essa apprendiamo i fatti sopra esposti. In essa Germinio veniva invitato anche a prendere provvedimenti a carico di alcuni suoi preti *pro iniuria*, non meglio specificata, da quelli arretrata a Palladio di Ratiaria e Gaio di Sabaria. A capo della delegazione di tre membri che portò la lettera del concilio a Germinio c'era il prete Secondiano che incontreremo ancora come successore di Ursacio a Singidunum.

<sup>22</sup> E' riportata in HIL., *FH* 15. Ben poco si sa dei sette vescovi cui la lettera è indirizzata insieme con Palladio e che sono: Rufiano Severino Nichas Eliodoro Romolo Muciano Stercorio. Si è voluto vedere in Rufiano Rufiniano di Tessalonica, corrispondente di Atanasio, e in Nichas Niceta di Remesiana, altro vescovo omousiano. Accettando questo tentativo d'identificazione, lo spostamento di Germinio verso il credo niceno risulterebbe più sensibile di quanto non si ricavi dal suo documento: ma il tentativo di correzione sembra piuttosto avventuroso. Per dettagli sulla questione si vedano ZEILLER, *op. cit.*, p. 305; MESLIN, *op. cit.*, p. 63.

<sup>23</sup> Su *Gen.* 1, 26 Germinio interpreta *imagine[m] nostram* (*non ad imagine[m] tuam vel ad imagine[m] meam*) come indicazione che non c'è *aliqua dissimilitudo* nella divinità del Figlio rispetto a quella del Padre, secondo un ragionamento che abbiamo rilevato quasi uguale in Ilario.



mento di Germinio rispondesse ad intima convinzione e fino a che punto invece dipendesse da motivi di opportunità. E' certo che, in relazione alla situazione del momento, esso ci appare molto ben studiato: se, infatti, tenendo fede alla formula del 22 maggio 259, Germinio evita di introdurre il termine sostanza (*ousia*) per delineare il rapporto Padre/Figlio e perciò si tiene distante dall'*homousion* niceno, d'altra parte si distacca nettamente anche dalla genericità della formula riminese. Attestato in questa posizione di centro, era agevole per Germinio spostarsi, ove la situazione l'imponesse, verso una parte o l'altra. Ma non consta che egli in seguito si sia mai trovato in questa necessità.

Mentre al di là dell'Adriatico avveniva questa scissione fra le ormai sparute schiere dei filoariani, a Roma il 24 settembre 366 era venuto a mancare Liberio. Di temperamento mite e amante della pace, egli aveva dovuto fronteggiare una situazione quale nessuno dei predecessori era stato chiamato ad affrontare, e aveva fatto quanto aveva potuto, con cedimenti, ma anche con fondamentale coerenza<sup>24</sup>. Tornato a Roma dopo l'esilio, aveva cercato di limitare i guasti prodotti dall'elezione di Felice riammettendo nella sua comunione i membri del clero che si erano schierati in favore di quello. Ma alla sua morte i contrasti da troppo poco tempo sopiti si riproposero, centuplicati dall'accanimento con cui le due parti si disputarono il seggio che era stato di Liberio. Il giorno stesso della morte del vescovo, parte del clero e del popolo che era rimasta sempre fedele a Liberio contro Felice si riunì nella basilica Giulia ed elesse a vescovo di Roma il diacono Ursino, che fu ordinato da Paolo di Tivoli. Ma all'ambito seggio aspirava anche il diacono Damaso, uomo ambizioso e pronto a tutto, molto benvisto e appoggiato da potenti membri dell'aristocrazia romana. Era partito insieme con Liberio per l'esilio, ma poi l'aveva abbandonato ed era tornato a Roma, dove si era avvicinato al partito di Felice. Egli trovò appoggi sufficienti per essere designato come vescovo di Roma nella basilica di Lucina, in contrapposizione a Ursino. A capo di un folto gruppo di suoi partigiani egli invase la basilica Giulia, ove erano radunati i suoi avversari e per tre giorni *magna caede fidelium debacchatus est*; quindi occupò la basilica del Laterano, ove fu consacrato vescovo di Roma. Cominciò un periodo di disordini sanguinosi, che si concluse, grazie all'appoggio delle autorità, con la vittoria di Damaso e con l'allontanamento e poi con l'esilio di Ursino e di alcuni suoi partigiani, non prima che il 26 ottobre, nella basilica di Liberio, i partigiani di Damaso facessero autentica, grande strage dei loro avversari. Ma anche dopo l'allontanamento di Ursino, alcuni dei

<sup>24</sup> Cfr. quanto abbiamo osservato in c. 8, 2.

suoi più irriducibili partigiani si astennero dall'entrare in comunione con la comunità damasiana, iniziando uno scisma che poi si sarebbe prolungato nello scisma luciferiano<sup>25</sup>.

Autoritario, amante dello sfarzo e della potenza, Damaso cercò subito di far assumere alla sede romana un ruolo, nella lotta contro l'arianesimo, più attivo e di primo piano di quanto non avesse fatto Liberio: forse egli cercava così anche di far dimenticare la maniera odiosa con la quale si era impadronito del seggio papale<sup>26</sup>. Nella lettera ai vescovi di Africa, scritta a nome di un concilio di circa 90 vescovi di Egitto e Libia tenuto intorno al 370, Atanasio (c. 10) si rallegra per la condanna ai danni di Valente Ursacio e altri capiparte ariani decretata da un concilio riunito a Roma, ma si meraviglia che Ausenzio a Milano resti ancora impunito<sup>27</sup>. Non sappiamo se in diretto rapporto con questo implicito invito, Damaso circa nello stesso tempo riunì a Roma un altro concilio di vescovi d'Italia, per adottare provvedimenti riguardo ai tentativi che gli ariani facevano nell'Italia settentrionale di guadagnare adepti alle loro file mettendo avanti le decisioni riminesi, che taluni per ignoranza consideravano ancora valide. In tale contesto, alla rinnovata precisazione circa la nullità dei deliberati riminesi si accompagnano la condanna di Ausenzio, per altro solo scarsamente rilevata come iniziativa dei vescovi dell'Italia del nord (*denique Auxentium Mediolanensem damnatum esse perscribunt*), e la riaffermazione della validità del simbolo niceno<sup>28</sup>. Le condanne di Ausenzio Valente e Ursa-

<sup>25</sup> Le fonti filodamasiane sono molto scarse sull'elezione di Damaso, limitandosi a rilevare la legittimità della sua elezione e facendo perciò ricadere su Ursino la responsabilità degli incidenti. In complesso sembra più attendibile il racconto dei *Gesta inter Liberium et Felicem*, malgrado il suo tono filoursiniano: esso è molto particolareggiato e trova riscontro preciso in Ammiano Marcellino (XXVII 3, 12-13) circa la strage compiuta dai damasiani nella basilica di Liberio (di Sicinino, in Ammiano): i *Gesta* parlano di 160 morti, Ammiano Marcellino soltanto di 137 cadaveri trovati sul posto. In senso filodamasiano si vedano HIER., *Chron.* s. a. 366; RUF., *HE* II 10; SOCR., *HE* IV 29; SOZOM., *HE* VI 23. Per maggiori dettagli circa la resistenza degli ursiniani anche dopo la strage, il primo esilio di Ursino e alcuni suoi preti, il richiamo (15 settembre 367) e l'allontanamento definitivo in Gallia (16 novembre 367), seguito da altre misure contro i suoi seguaci e altre violenze da parte di Damaso, si vedano (oltre i *Gesta* e Ammiano Marcellino XXVII 9, 9) le lettere 5-12 della *Collectio Avellana* (CSEL XXXV 58 sgg) e A. VAN ROEY, s. v. *Damase I*; DHGE XIV 49 sg. Il collegamento fra lo scisma ursiniano e lo scisma luciferiano a Roma è dimostrato dalla stretta connessione che c'è nella *Collectio Avellana* fra i *Gesta* ursiniani e il *Libellus precum* luciferiano.

<sup>26</sup> Ma in un concilio tenuto a Roma nel 368 i vescovi convenuti rifiutarono di condannare Ursino che non era presente (*inauditum*): *Coll. Avell.* ep. 1. Sul carattere di Damaso e il suo amore per il lusso e i banchetti, si veda AMM. MARC., *Hist.* XXVII 3, 14.

<sup>27</sup> PG XXVI 1045.

<sup>28</sup> Conosciamo questo concilio dalla lettera sinodale *Confidimus* inviata ai vescovi dell'Oriente (nel testo latino di PL XIII 347) e dell'Illirico (nella tradu-

cio non sortirono effetti pratici. Del testo sinodale interessa qui rilevare soprattutto il punto in cui si infirma la validità delle deliberazioni di Rimini sulla base della mancata loro approvazione da parte del vescovo di Roma, *cuius ante omnes fuit expetenda sententia*<sup>29</sup>. Ben sappiamo che in questi tempi la validità dei concili ecumenici dipendeva dall'approvazione dell'imperatore, il solo che avesse autorità di convocarli: perciò la pretesa messa qui avanti da Damaso va considerata chiaro indizio di una politica che, sulle tracce della politica che era già stata di Giulio, sempre sarebbe stata tesa a potenziare, di pari passo col ristabilimento dell'ortodossia, quella

zione greca riportata da SOZOM., *HE VI 23* e THEODOR., *HE II 22*). Da Teodoro ricaviamo che i vescovi d'Italia e Gallia presenti al concilio erano stati circa 90; dalla *inscriptio* del testo latino, insieme con Damaso e altri vescovi, è nominato anche Valeriano di Aquileia. Dalla sinodale ricaviamo che vescovi della Gallia (Cisalpina) e del Veneto avevano lamentato che taluni vescovi ancora erano incerti circa la validità dei deliberati di Rimini, sì che non restavano insensibili alla propaganda filoariana di Ausenzio. Nella riaffermazione della validità del credo niceno si insiste sulla necessità di credere che il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono *unius deitatis, unius figurae, unius substantiae*, ove va rilevato il termine *figura* non del tutto chiaro: penso che vada inteso come *forma*, εἶδος, modo di manifestarsi, di operare: cfr. ATHAN., *CA 3, 6*. Nella traduzione greca questo passo è amplificato: « sicchè bisogna credere che il Padre e il Figlio sono di una sola *ousia*, di una sola divinità di una sola virtù, di una sola potenza e di una sola impronta (χαρμετήρος), e della stessa ipostasi e *ousia* è anche lo Spirito santo » [così Teodoro; Sozomeno è meno amplificato, ma concorda con Teodoro nell'affermare una sola ipostasi dello Spirito santo insieme col Padre e col Figlio]. Leggiamo perciò qui l'affermazione di una sola ipostasi, oltre che di una sola *ousia*, della Trinità, mentre nell'originale latino si parla solo di una *substantia*. Dobbiamo perciò pensare che la traduzione greca sia stata fatta in un ambiente di niceni di stretta osservanza, che ancora parlavano di una sola ipostasi della Trinità. Sulla cronologia del concilio relativo alla lettera *Confidimus* c'è incertezza: con Bardy ed altri propendo per il 370 ca., mentre Schwartz fissa il concilio al 372: cfr. SCHWARTZ, *Ueber die Sammlung des Cod. Veronensis LX*: ZNW 1936, p. 14; BARDY, *Le concile d'Antioche* (379): RB 1933, p. 196 sgg. Bardy (p. 198) identifica il concilio cui si riferisce la lettera *Confidimus* con quello cui allude Atanasio in PG XXVI 1045, mentre io preferisco pensare a due concili distinti tenutisi a breve intervallo. La datazione di Schwartz è stata riproposta da Richard (AB 1949, p. 179 sgg.). Egli inoltre spiega lo scarso rilievo che la sinodale dà alla condanna di Ausenzio ipotizzando l'opportunità, da parte dei vescovi, di non mettersi apertamente in urto con Valentiniano, il quale non permetteva che Ausenzio fosse seriamente molestato. Il fatto che dalla lettera sinodale si ricava che il concilio fu tenuto *ex rescripto imperiali*, secondo Richard, andrebbe spiegato proprio col proposito di Valentiniano che il concilio prendesse posizione, in senso non sfavorevole al suo protetto, circa gli attacchi che i vescovi ortodossi dell'Italia Settentrionale rivolgevano al vescovo milanese. Si spiegherebbe così il tono della lettera, che, se ribadisce la condanna formale di Ausenzio, lo fa quasi solo di passaggio e presentando la condanna come iniziativa dei vescovi d'Italia Settentrionale.

<sup>29</sup> In secondo ordine Damaso ricorda che neppure a Vincenzo di Capua era stata chiesta l'approvazione dei deliberati, e neppure ad altri. E' superfluo rilevare la novità e l'inconsistenza di questo argomento, che vuol far dipendere la validità dei decreti conciliari dall'approvazione di vescovi che non erano stati presenti ai lavori del concilio.

primazia che veniva tradizionalmente attribuita in Occidente al vescovo di Roma.

## 2. *Politica religiosa di Valente in Oriente.*

Gli storici antichi hanno nettamente contrapposto la politica religiosa di Valente a quella di Valentiniano: questo era di fede nicena ma lasciava che ognuno potesse coltivare in pace le sue convinzioni religiose; invece Valente tendeva verso l'arianesimo e perseguì duramente i sostenitori del credo niceno<sup>30</sup>. Teodoreto (IV 12), per spiegare l'atteggiamento di Valente, segue l'abusato schema del *cherchez la femme* e addossa all'imperatrice Dominica la responsabilità di aver distolto Valente dalla retta fede, facendolo passare all'arianesimo. Tale passaggio sarebbe avvenuto auspicando Eudossio, e sulla responsabilità di questo, che battezzò l'imperatore, insiste Sozomeneo per spiegarne la tendenza filoariana<sup>31</sup>. Ambedue questi personaggi senza dubbio avranno potuto in varia misura influenzare l'imperatore: ma per spiegare i motivi che determinarono la sua politica religiosa, dobbiamo considerare che la parte dell'impero da lui retta presentava situazione ben più complessa di quella che Valentiniano aveva trovato in Occidente. Qui abbiamo rilevato la quasi incontrastata prevalenza della fede nicena, con poche isole ariane, la cui incidenza nel caratterizzare la *facies* religiosa di questa parte dell'impero — se si eccettua Milano — era in definitiva secondaria: pertanto la politica del non intervento adottata dall'imperatore poteva apparire la più idonea a salvaguardare l'ordine pubblico. Ma in Oriente il panorama religioso era ben altrimenti complesso, addirittura confuso in certe regioni: l'unica regione relativamente omogenea era l'Egitto caratterizzato da fede nicena; altrove i niceni erano frammisti, in condizione spesso minoritaria, soprattutto in certe regioni d'Asia Minore, con gli omeusiani, mentre dal versante opposto gli anomei si erano staccati dai filoariani (Eudossio, Euzebio) e avevano organizzato una loro gerarchia. All'interno di tutti questi partiti c'erano ulteriori divisioni: abbiamo già

<sup>30</sup> SOCR., *HE* IV 1; SOZOM., *HE* VI 6.

<sup>31</sup> Teodoreto dice che solo in un secondo tempo Valente avrebbe manifestato sentimenti ostili ai niceni, allorché fu battezzato da Eudossio prima di partire per la guerra gotica (HIER., *Chron.* s. a. 366): ma, come vedremo, l'editto filoariano di Valente è del 365. Per spiegare la politica religiosa di Valente non si deve trascurare che l'imperatore, oltre che brutale, era anche rozzo e ignorante, molto inferiore in ogni senso al fratello, sì che non gli riusciva facile impadronirsi a fondo dei complessi motivi della crisi religiosa allora in atto in Oriente. Perciò egli necessariamente doveva essere sensibile ai suggerimenti di Eudossio, che in ambito religioso era il suo uomo di fiducia.

accennato alle rivalità all'interno del gruppo anomeo, e alla grave crisi dello scisma antiocheno che contrapponeva gli antichi niceni (Atanasio, Paolino) ai nuovi niceni (Melezio), e qui appresso rileveremo le divisioni all'interno degli omeousiani. Date le profonde ripercussioni di questo stato di disordine religioso a tutti i livelli della organizzazione statale, l'imperatore non poteva non adottare provvedimenti tendenti ad eliminarlo. Il precedente di Costanzo, che, sia pur con la forza, era riuscito a creare una parvenza di omogeneità intorno alle formule di Rimini (359) e di Costantinopoli (360), stante anche l'influenza di Eudossio, orientò Valente nella stessa direzione: non era certo uomo da arretrare allorchè si trattava di usare la forza.

Nel 365 Valente, che già aveva avuto modo di appoggiare Eudossio contro gli omeousiani<sup>32</sup>, emanò un editto (pubblicato ad Alessandria il 5 maggio) in cui ordinava di espellere di nuovo dalle loro sedi i vescovi che erano stati esiliati da Costanzo ed erano stati richiamati da Giuliano<sup>33</sup>. Il tentativo di usurpazione di Procopio (365/366) e nell'anno seguente l'inizio della guerra gotica impedirono per qualche anno all'imperatore di curare la rigida applicazione del decreto. Cadono comunque in questo periodo il secondo esilio di Melezio, che l'imperatore fece bandire allorchè si fermò ad Antiochia nel timore di una ripresa della guerra con i Persiani<sup>34</sup>; un'azione ai danni di Eleusio di Cizico, che dopo aver ceduto, a Costantinopoli, alle minacce dell'imperatore e aver sottoscritto la formula riminese, tornato a Cizico si pentì pubblicamente della sua debolezza e invitò il popolo a scegliersi un altro vescovo: ma il popolo lo confermò al suo posto<sup>35</sup>; provvedimenti a danno dei no-

<sup>32</sup> Cfr. *infra*, c. 12, 3.

<sup>33</sup> *Hist. aceph* 16; Sozom., *HE* VI 12.

<sup>34</sup> Socr., *HE* IV 2; Sozom., *HE* VI 7, ove è chiaro il collegamento fra l'esilio di Melezio e la venuta di Valente ad Antiochia nel 365; più generico, Theodor., *HE* II 13 accomuna l'esilio di Melezio con quello di altri, verificatosi anni più tardi: cfr. anche n. 40. Da Socrate e Sozomeno apprendiamo che Valente ad Antiochia non molestò Paolino: evidentemente la sua comunità era troppo piccola per attirare l'attenzione, e forse egli non era neppure considerato vescovo. Invece Valente incrudelì contro i meleziani: Socrate riporta la voce che molti di essi sarebbero stati annegati nell'Oronte.

<sup>35</sup> Socrate (IV 7) e Sozomeno (VI 8) collocano l'episodio di Eleusio dopo l'uccisione di Procopio (366), ma anche in connessione col concilio di Lampsaco, che va collocato prima della guerra con Procopio (cfr. *infra*, n. 44). Se effettivamente l'episodio di Eleusio fu connesso col concilio, forse esso è da collocare ancora prima dell'emanazione dell'editto. In questa occasione Socrate e Sozomeno collocano l'elezione di Eunomio a vescovo di Cizico: ma cfr. c. 10 n. 72. E' qui che Socrate (IV 7) e Sozomeno (VI 8.26) ricordano l'ostilità che la predicazione di Eunomio incontrò a Cizico, tanto da indurlo ad abbandonare la città. Poichè sembra preferibile anticipare al 360 l'elezione di Eunomio, non risulta chiaro se il suo abbandono avvenne poco dopo l'elezione, come risulta da Theodor., *HE*

vaziani di Costantinopoli in quanto ferventi omousiani, già colpiti da Costanzo e reintegrati da Giuliano, il cui vescovo Agelio fu mandato in esilio<sup>36</sup>. Proprio in questo torno di tempo Aezio ed Eunomio, dopo un seguito di rotture e di riappacificazioni, rupero definitivamente con Eunomio ed Euzoio: essi pure incorsero nelle ire di Valente, soprattutto perchè Eunomio si era compromesso con l'usurpatore Procopio. Sembra che Aezio sia morto prima della vittoria di Valente su Procopio; Eunomio fu mandato in esilio<sup>37</sup>.

Ad Alessandria il prefetto Flaviano cercò di applicare subito l'editto a danno di Atanasio. Ma gli fu obiettato, sfruttando i tanti decreti precedentemente emanati contro il vescovo, che Costanzo aveva riammesso Atanasio ad Alessandria (nel 346) e che successivamente proprio Giuliano, che aveva richiamato gli esiliati da Costanzo, aveva perseguitato il vescovo alessandrino, che era stato poi restituito alla sua sede da Gioviano: in tal modo Atanasio non ricadeva nel caso contemplato dall'editto di Valente<sup>38</sup>. Non sappiamo quanto Flaviano sia stato convinto da questa argomentazione: non volle però forzare la mano sul momento, dato che aveva anche poca forza con sè, e disse che avrebbe riferito a Valente. Passati alcuni mesi, il 5 ottobre egli ordinò un'irruzione di notte nella chiesa dove risiedeva Atanasio; ma questi, già informato, poco prima si era allontanato trovando riparo in una villa vicino la città. Qui egli restò nascosto fino al 1 febbraio 366, allorchè il notaio imperiale Brasida rese pubblica una lettera dell'imperatore di cui egli era latore, che ordinava il rientro di Atanasio. Questi rientrò lo stesso giorno e riprese possesso della sua sede<sup>39</sup>. C'è motivo di ritenere

---

II 29 e PHILOST., *HE* VI 3, ovvero nel 365. Sembra preferibile la prima soluzione, data anche la confusione che qui hanno fatto Socrate e Sozomeno, pur se da PHILOST., *HE* IX 6 sembra ricavarci la presenza di Eunomio a Cizico nel 365/366.

<sup>36</sup> SOCR., *HE* IV 9; SOZOM., *HE* VI 9.

<sup>37</sup> PHILOST., *HE* IX 6.7.8. Mentre era in viaggio per la Mauretania, ove era stato destinato, Eunomio passò nell'Ilirico per Mursa, ove fu benignamente accolto da Valente, che intercedette per lui presso l'omonimo imperatore, ottenendo la revoca dell'esilio. E' in questo periodo che Filostorgio colloca la rottura definitiva fra Eudossio ed Euzoio da una parte e Aezio ed Eunomio dall'altra, e insiste sulla malevolenza di Eudossio per Eunomio anche dopo il ritorno dall'esilio (IX 4.8). Sulla rottura fra Eudossio e gli anomei cfr. anche SOCR., *HE* V 13 e SOZOM., *HE* VI 26.

<sup>38</sup> Presentando così i fatti gli atanasiani tacevano che, riammesso ad Alessandria nel 346, Atanasio era stato di nuovo costretto ad allontanarsene ad opera di Costanzo nel 356, e che nel 362 era rientrato proprio in forza dell'editto di Giuliano, il quale in seguito lo aveva fatto allontanare ancora una volta. Perciò anche Atanasio rientrava nel caso contemplato dall'editto di Valente.

<sup>39</sup> *Hist. aceph.* 16-17; SOZOM., *HE* VI 12; SOCR., *HE* V 13: i due storici fanno nascondere Atanasio nella tomba di famiglia. Sozomeno cerca di motivare la decisione di Valente di riammettere Atanasio ad Alessandria col timore di disordini e anche di una eventuale reazione negativa di Valentiniano, in considerazione della grande fama di Atanasio. Sembrano motivi validi. *Hist. aceph.* 19

che anche Melezio sia rientrato in Antiochia qualche tempo dopo essere stato inviato in esilio, approfittando certamente del fatto che Valente era impegnato con la guerra gotica <sup>40</sup>.

### 3. *Traversie e crisi degli omeousiani.*

Ma furono principalmente gli omeousiani a risentire il peso dei provvedimenti e della ostilità di Valente, soprattutto a causa dei dissensi interni del partito, che non rendevano possibile una comune linea di condotta.

Erano stati i primi a muoversi alla notizia della morte di Costanzo e, nel 362 riuniti vari concili locali, auspici Macedonio Eustazio e Sofronio, avevano condannato Acacio e i suoi partigiani che si erano imposti nei concili del 359/360, avevano respinto la formula di fede riminese e avevano riaffermato la validità della formula antiochena del 341 che già a Seleucia in un primo tempo erano riusciti ad imporre. Invitati a spiegare come mai essi ora condannavano gli acaciani con i quali prima (cioè, prima del 359) erano d'accordo, per bocca di Sofronio misero in rilievo la centralità della loro posizione dottrinale che, affermando il Figlio simile al Padre secondo l'ipostasi, evitava da una parte il pericolo del monarchianismo sabelliano implicito nell'*homoousion* niceno e dall'altra il separatismo anomeo che affermava il Figlio dissimile rispetto al Padre <sup>41</sup>. Poco tempo dopo, al tempo di Gioviano, Basilio Silvano Sofronio Teofilo di Castabala (Cilicia) e altri vescovi omeousiani

---

riferisce che il vescovo ariano Lucio, che a suo tempo aveva abbandonato Alessandria, vi rientrò di nascosto il 24 settembre 367; scoperto il suo rifugio presso la madre, corse rischio di essere linciato dalla folla, e tratto in salvo dalla forza pubblica, fu espulso dalla città due giorni dopo.

<sup>40</sup> Infatti sappiamo da Gregorio di Nissa (PG XLVI 857) e da Teodoreto (ep. 151, PG LXXXIII 1440) che Melezio subì tre esilii. Poichè rientrò definitivamente ad Antiochia alla morte di Valente (378), si deve ammettere che, esiliato la prima volta da Costanzo, egli lo sia stato altre due volte sotto Valente: del secondo e terzo esilio, uno fu quello del 365 e l'altro terminò nel 378. Se ne ricava che Melezio dovette rientrare ad Antiochia intorno al 367, per esserne ancora espulso verso il 369, allorchè Valente al ritorno della guerra gotica inferì più duramente contro i niceni. E' meno convincente Schwartz (*Gesammelte Schriften* IV, p. 54), che considera primo allontanamento di Melezio il soggiorno a Beroea, prima di essere eletto ad Antiochia.

<sup>41</sup> Socrate (III 10) nel riportare queste notizie si rifà alla testimonianza di Sabino di Eraclea. Cfr. anche Sozom., *HE* V 14. In ambedue i testi la proposizione fondamentale degli omeousiani è indicata con *simile secondo l'ipostasi* e non *simile secondo l'ousia*: ma noi sappiamo che essi identificavano i due termini (cfr. c. 9, 2). Socrate fa carico a Sofronio di non aver, nella sua risposta, spiegato perchè gli omeousiani discordavano dagli acaciani. Ma Sofronio, puntualizzando la posizione omeousiana rispetto ad omeousiani ed anomei, implicitamente rilevava la voluta ambiguità degli acaciani (= omei) su questo argomento.

scrissero all'imperatore chiedendogli o di ritenere valide le deliberazioni di Rimini e Seleucia approvate durante le prime sedute dei concili, invalidando invece gli atti successivi imposti con la forza, oppure di permettere la riunione di un altro concilio, che però doveva potersi svolgere in assoluta libertà. Si dichiaravano altresì pronti a presentarsi all'imperatore, specificando che avrebbero viaggiato a loro spese. La lettera, significativa soprattutto per il tentativo di disgiungere il più possibile la gestione delle questioni interne della chiesa dall'ingerenza del potere politico, non sortì l'effetto sperato: infatti Gioviano rispose seccamente che egli non gradiva le contese e apprezzava soltanto coloro che si adoperavano alla concordia <sup>42</sup>.

Salito al trono Valentiniano, Ipaziano di Eraclea <sup>43</sup> a capo di una delegazione di vescovi omeousiani dell'Ellesponto e della Bitinia chiese all'imperatore l'autorizzazione che si potesse riunire ancora una volta un concilio per provvedere alla risoluzione delle controversie dottrinali. Valentiniano, inaugurando la politica del non intervento, rispose che a lui laico non era lecito ingerirsi in questioni di tal genere, sì che i vescovi avevano licenza di riunirsi dove volessero. Gli omeousiani si riunirono a Lampsaco, sull'Ellesponto, e dopo ben due mesi di discussione deliberarono di invalidare la formula di Rimini e le decisioni adottate dal concilio di Costantinopoli del 360, riaffermando per l'ennesima volta la validità della formula antiochena del 341, integrata dalla proposizione del *simile secondo l'ousia* ritenuta necessaria per rilevare la distinzione delle ipostasi divine. Riabilitarono conseguentemente i vescovi che erano stati deposti a Costantinopoli e stabilirono che, in caso di controversia sorta al ritorno di questi nelle loro sedi, decidessero in proposito concili regionali. Quindi convocarono al concilio i vescovi partigiani di Eudossio, che però si guardarono bene dal venire. Inviata a tutte le chiese la lettera sinodale che faceva conoscere le decisioni del concilio, gli omeousiani cercarono di prevenire la prevedibile reazione di Eudossio inviando una delegazione incontro a Valente che, ormai diventato capo effettivo della parte orientale dell'impero, tornava verso Costantinopoli dopo aver accompagnato per parte del cammino il fratello in viaggio per l'Italia. I delegati l'incontrarono ad Eraclea, in Tracia: ma Valente, già orientato in senso favorevole ad Eudossio, li accolse molto male e li invitò a non distaccarsi da Eudossio; al loro rifiuto li mandò

<sup>42</sup> SOCR., *HE* III 25; SOZOM., *HE* VI 4. Non sappiamo dove risiedesse Basilio, allorchè scrisse questa lettera: cfr. c. 11 n. 3. E' l'ultima notizia che abbiamo di lui e anche di Sofronio.

<sup>43</sup> Lo abbiamo già incontrato fra i firmatari della formula del 22 maggio 359.



in esilio e li fece sostituire da partigiani di Eudossio. Di poi, recatosi ad Antiochia, prese contro i meleziani le misure che abbiamo già ricordato (365)<sup>44</sup>.

La pubblicazione dell'editto di Valente che comandava di allontanare dalle loro sedi i vescovi già esiliati da Costanzo prendeva di mira soprattutto gli omeousiani, che erano stati in gran numero vittime di Costanzo. Ma l'usurpazione di Procopio (365/366) e la successiva guerra gotica impedirono a Valente di curarne a fondo l'applicazione, sicchè quelli ebbero tempo a disposizione per potersi concertare in proposito. A seguito di varie sinodi locali riunite a Smirne, in Panfilia, in Isauria e in Licia e di reciproche consultazioni fu deciso di inviare un'ambasceria in Occidente, composta da Eustazio Silvano e Teofilo di Castabala: essi, latori di lettere indirizzate all'episcopato occidentale da parte di quei concili, dovevano recarsi da Valentiniano e da Liberio per chieder loro di aiutarli nella presente distretta, e avevano poteri discrezionali di operare ciò che fosse utile a ristabilire la situazione della chiesa<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> SOZOM., *HE* VI 7, più chiaro e preciso di SOCR., *HE* IV 2.4.6. Sulla connessione del concilio con le minacce rivolte da Valente ad Eleusio cfr. n. 35. Il concilio di Lampsaco va collocato cronologicamente nel periodo intercorrente fra il passaggio di Valentiniano per Costantinopoli dopo l'elezione a imperatore (primavera del 364) e il ritorno di Valente dall'aver accompagnato verso Occidente il fratello dopo la divisione dell'impero (tarda estate/autunno 364): cfr. anche GWATKIN, p. 275 sg.

<sup>45</sup> Così SOZOM., *HE* VI 10, mentre SOCR., *HE* IV 12 afferma addirittura che ai legati era stato detto di accordarsi con Liberio sottoscrivendo l'*homoousion*: la differenza fra le due versioni è forse meno forte di quanto non appaia a prima vista: cfr. n. 47. Dalla lettera di Liberio ricordata *infra* si ricava che i delegati erano stati autorizzati a sottoscrivere il documento risultante dal loro abboccamento col vescovo di Roma a nome di tutti i vescovi orientali che avevano sottoscritto le lettere inviate in Occidente. Il numero di tali vescovi (64) e i loro nomi risultano dall'*incipit* della lettera di Liberio. Molti ci sono del tutto sconosciuti, e là dove troviamo nomi noti l'identificazione è più volte resa difficoltosa dal fatto che i nomi non sono accompagnati dall'indicazione delle sedi vescovili. Comunque possiamo identificare Eortasio e Neona con i vescovi di Sardi e di Seleucia d'Isauria che erano stati deposti a Costantinopoli nel 360; Eugenio col vescovo di Nicea destinatario, insieme con Basilio di Ancira, della lettera di Giorgio di Laodicea che aveva messo in moto la reazione omeousiana; Iperechio con uno dei vescovi firmatari della sinodale di Ancira del 358; Atanasio col successore di Basilio di Ancira, che abbiamo già ricordato come firmatario della lettera a Gioviano del concilio di Antiochia del 363; uno dei due Eusebi con Eusebio di Cesarea di Cappadocia che ritroveremo fra breve al concilio di Tiana; Macedonio col vescovo di Apollonia del quale conosciamo l'epitafio celebrante le sue lotte con gli anomei. Se i vescovi omeousiani non erano tutti asiatici, ma comprendevano anche vescovi della Siria e della Palestina, possiamo identificare Cirillo col vescovo di Gerusalemme, che era rientrato dall'esilio alla morte di Costanzo (SOCR. *HE* IV 1); il secondo Eusebio col vescovo di Samosata di cui già ci siamo occupati a proposito di Melezio; Uranio col vescovo di Apamea firmatario della lettera del concilio antiocheno del 363. Fra tanti nomi, va rilevata l'assenza di Eleusio di Cizico: egli forse non divideva l'apertura verso gli occidentali.

I tre non poterono incontrare Valentiniano, che era partito per la Gallia; non ritennero opportuno spingersi fin lì e si abboccarono soltanto con Liberio. Questi in un primo momento non volle prestar loro ascolto, considerandoli ariani e ostili al credo niceno: ma quelli fecero presente la loro ostilità verso gli anomei e la disponibilità ad accettare l'*homoousion* in quanto non differente di significato dal *simile secondo l'ousia*. Su richiesta di Liberio, essi puntualizzarono le loro dichiarazioni in un documento indirizzato a Liberio stesso in cui, quali rappresentanti delle sinodi di Lampsaco Smirne e delle altre tenute in Asia Minore<sup>46</sup>, affermavano di professare la fede sancita al tempo di Costantino dai 318 vescovi che si erano riuniti a Nicea, nella quale era stato introdotto il termine *homoousion* contro la dottrina di Ario. Seguiva la condanna di vari eretici (Patripassiani, Marcione, Fotino, Marcello, Paolo di Samosata), della formula riminese e di tutto quanto era stato operato a Nike e a Costantinopoli. La dichiarazione era corredata da copia della formula nicena. Di essa va rilevata soprattutto l'accettazione dell'*homoousion* a coronamento del lungo travaglio di quelli che erano stati a suo tempo gli elementi moderati del fronte eusebiano e che successivamente avevano dato vita al movimento omeousiano. E' fuor di dubbio che a spingerli a questo passo molto deve aver contribuito lo stato di necessità a causa delle miserevoli condizioni in cui versava il movimento, fatto oggetto dell'ostilità di Valente e degli ariani moderati e radicali, e rimasto isolato in Oriente a causa del passaggio di Melezio e tutto il suo gruppo alla fede nicena: il fatto stesso che alla delegazione fossero stati dati pieni poteri fa comprendere come gli omeousiani fossero già pronti ad accettare l'*homoousion*<sup>47</sup> come condizione indispensabile per poter avere qualche sostegno, più morale che altro, dall'Occidente. D'altra parte, non va trascurata la condanna di Marcello, insieme con altri eretici: essa era da molti anni abituale in Oriente, ma fino allora l'Occidente non si era mai associato ufficialmente<sup>48</sup>; il fatto che Liberio non sembra aver mosso obiezione su questo punto fa comprendere

<sup>46</sup> Il documento della delegazione omeousiana è riportato sia da Socrate (IV 12) sia da Sozomeno (VI 11).

<sup>47</sup> La scelta, come membro della delegazione, di Eustazio di Sebaste, uomo energico e combattivo le cui convinzioni — come vedremo appresso — erano ben lungi dal coincidere in tutto con la dottrina omeousiana quale si configurava in quel periodo, era per gli omeousiani garanzia che ogni concessione agli occidentali sarebbe stata fatta non a cuor leggero ma soltanto in stato di assoluta necessità. Nel documento firmato dai delegati non compare neppure l'identificazione *homoousion* = *homotousion* sulla quale gli omeousiani avevano insistito nelle discussioni preliminari.

<sup>48</sup> Anche se non erano mancate isolate voci di condanna: Ilario e soprattutto Mario Vittorino.

come ormai anche gli occidentali fossero convinti dell'opportunità di dissociarsi da questo incomodo alleato.

Liberio di risposta alle lettere che i vescovi orientali gli avevano fatto recapitare da Eustazio e compagni affidò a costoro una lettera, a nome suo e dei vescovi d'Italia e d'Occidente<sup>49</sup>, in cui esprimeva con alate parole la sua gioia per l'adesione degli omeousiani alla fede nicena: di essa faceva fede la dichiarazione che gli avevano presentato e sottoscritto i tre delegati, che egli allegava alla lettera, per non lasciare agli eretici alcuna possibilità di tentare in proposito qualche inganno<sup>50</sup>. Liberio continuava magnificando la fede nicena che, compendiata nell'ipostasi e nel consustanziale (ἐν τῇ ὑποστάσει καὶ τῷ ὀνόματι τοῦ ὁμοουσίου περιεχομένη)<sup>51</sup>, respingeva ogni insidia e assalto degli ariani; faceva presente agli orientali che quasi tutti coloro che avevano firmato a Rimini, cedendo o alle lusinghe o alle minacce, erano ormai tornati alla retta fede, condannando la formula di Rimini e sottoscrivendo quella di Nicea; consigliava loro di invitare a comportarsi allo stesso modo chi in Oriente si trovasse nelle stesse condizioni, sì che la condanna fosse riservata soltanto a coloro che perseverassero nel rifiuto di condannare l'eresia di Ario: infatti costoro dovevano essere considerati alla stessa stregua degli ariani, dei sabelliani e degli altri eretici<sup>52</sup>.

Di ritorno in Oriente, la delegazione omeousiana fece sosta in Sicilia, ove si riunì un concilio che confermò quanto aveva stabilito Liberio. Finalmente ritornati in patria, essi riferirono ad un con-

<sup>49</sup> La lettera è riportata da Socrate (IV 12) [sulla correzione dell'insostenibile lezione *Liberio vescovo d'Italia e i vescovi d'Occidente in Liberio, i vescovi d'Italia e i vescovi d'Occidente* cfr. PG LXVII 490 n. 43]. Il fatto che la lettera non sia personale di Liberio ma a nome anche di tutti questi altri vescovi (e cfr. anche n. 54) fa pensare che a Roma la delegazione omeousiana sia stata ricevuta da un concilio in cui erano rappresentati, oltre che vescovi italiani, anche quelli di altre regioni (Gallia, Africa), e che perciò Liberio abbia trattato con gli orientali nella qualità di presidente del concilio stesso.

<sup>50</sup> Ma forse egli l'aveva fatta allegare anche per un residuo di diffidenza nei confronti degli orientali, che i latini tendevano per tradizione a considerare nè sinceri nè fidati.

<sup>51</sup> Non è chiaro che cosa Liberio abbia voluto qui indicare con *ipostasi*: se anche egli avrà voluto riprendere l'identificazione ipostasi = *ousia* proposta appunto nella formula nicena e inaccettabile da parte degli orientali, l'espressione è risultata talmente ambigua da non proporre difficoltà all'assenso da parte di quelli.

<sup>52</sup> Con questa espressione generica veniva evitata la specifica menzione di Marcello, che invece era stata fatta nel documento omeousiano: Liberio non aveva sollevato difficoltà alla condanna da parte orientale, ma ha preferito evitarla da parte sua. Mancano elementi sicuri per determinare la cronologia dell'ambasceria omeousiana presso Liberio: essa va collocata fra la fine del 365 e l'estate del 366, da una parte tenendo presente che parte del 365 fu occupata dai concili omeousiani di Smirne Isauria, ecc., e dall'altra che Liberio morì nel settembre del 366.

cilio riunito a Tiana in Cappadocia, presenti, con altri, Eusebio di Cesarea di Cappadocia<sup>53</sup>, Atanasio di Ancira, Pelagio di Laodicea e altri vescovi che già avevano partecipato al concilio di Antiochia del 363. Essi non ebbero difficoltà ad approvare l'operato della delegazione e dettero disposizione che tutti i vescovi (d'Oriente) ricevessero copia delle lettere che i delegati avevano recato con sé dall'Occidente e che erano sottoscritte da un numero di vescovi molto maggiore di quello dei vescovi che erano stati presenti a Rimini<sup>54</sup>. Per poter ratificare la comunione con tutti questi vescovi occidentali, proponevano la riunione di un nuovo concilio a Tarso, in Cilicia. Ma a questo punto cominciarono le difficoltà. Non tutti gli omeousiani furono convinti dell'opportunità di accettare l'*homoousion*: 34 di essi, asiatici (cioè delle regioni più occidentali dell'Asia Minore), si riunirono ad Antiochia di Caria e respinsero l'*homoousion*, riaffermando la formula del 341 che non senza molti rischi e difficoltà era stata confermata dai loro predecessori<sup>55</sup>. Dal canto suo Valente, per suggerimento di Eudossio, proibì che si tenesse il concilio a Tarso.

<sup>53</sup> Su questi fatti e i successivi ci informano ancora Socrate (IV 12), che di nuovo si rifà a Sabino di Eraclea, e Sozomeno (VI 11.12), molto più particolareggiato di Socrate, senza dubbio per più accurata utilizzazione dello stesso Sabino. Fra l'altro, da lui apprendiamo i nomi di alcuni partecipanti al concilio, fra cui ci fu Gregorio di Nazianzo, padre dell'omonimo grande oratore. Dalla località in cui il concilio fu tenuto e dai nomi dei partecipanti a noi noti risulta che ad esso presero parte soprattutto vescovi delle regioni dell'Asia Minore più vicine alla Siria e vescovi della Siria stessa. Del resto erano di quelle regioni tutti e tre i delegati che si erano recati da Liberio. BAS., *ep.* 263, 3 riferisce che la lettera di Liberio servì ad Eustazio per rimuovere alcune difficoltà sollevate circa la validità della sua ordinazione episcopale (cfr. c. 10 n. 69): infatti da quella lettera risultava che il vescovo di Roma era entrato in comunione con lui.

<sup>54</sup> In questa occasione vengono ricordate le lettere di Liberio e di vescovi di Gallia Africa e Sicilia. Quella dei vescovi siciliani era stata scritta dal concilio sopra ricordato; quanto ai vescovi di Gallia e Africa, essi vanno identificati con i vescovi d'Occidente che Liberio associa a sé e ai vescovi d'Italia nella sua lettera. In questo contesto Sozomeno (VI 12) presenta la delegazione omeousiana in Occidente come inviata dal concilio di Lampsaco; ma egli non fa menzione dei concili di Smirne Pamfilia Isauria e Licia, che ricorda invece Socrate, il quale ne leggeva in Sabino le lettere affidate alla delegazione (IV 12).

<sup>55</sup> SOZOM., *HE* VI 12. In tale occasione gli omeousiani si richiamarono all'autorità di Luciano d'Antiochia come autore della formula antiochena del 341. La specificazione di Asiatici (Ἀσιανοί) con cui Sozomeno caratterizza i vescovi riuniti in questo concilio va intesa come indicante la loro provenienza dalla specifica provincia d'Asia e da regioni limitrofe, e questo spiega anche il luogo di riunione: anche sotto l'aspetto geografico il concilio di Antiochia di Caria si contrappose a quello di Tiana (cfr. n. 53). I vescovi che vi convennero provenivano dalle regioni dove erano forti i macedoniani, che del partito omeousiano rappresentarono l'ala più distante dalla posizione nicena. Disgraziatamente Sozomeno non fa neppure un nome di questi 34 vescovi: sarebbe stato importante per noi sapere se prese parte al concilio qualcuno dei capi dei macedoniani, soprattutto Eleusio. Ma forse in tal caso Sozomeno non avrebbe ommesso

Ulteriore motivo di dissenso e divisione nelle già dissestate file degli omeousiani fu il progressivo prender piede della questione dello Spirito santo. L'abbiamo vista insorgere intorno al 360; per questo periodo non ne abbiamo notizia, ma il fatto che essa s'imporrà all'attenzione generale dal 370 in poi fa capire che essa continuava ad essere agitata in quegli ambienti omeousiani nei quali aveva avuto inizio, provocando scissioni anche nell'ambito di coloro che avevano deciso di aderire all'*homoousion*. Su questo punto vedremo Eustazio di Sebaste allontanarsi dai niceni, e unirsi con capiparte omeousiani di grande prestigio, come Eleusio di Cizico e Maratonio di Nicomedia, con al seguito un numero notevole di vescovi omeousiani soprattutto delle regioni dell'Asia Minore vicine a Costantinopoli e al mare Egeo (= macedoniani), dove abbiamo rilevato anche l'opposizione al credo niceno.

---

di ricordarlo. Sull'esattezza della lezione *Antiochia di Caria* si veda l'ediz. di Bidez *ad loc.* Socrate a V 4 parla di un concilio di macedoniani tenuto ad Antiochia di Siria subito dopo l'editto di tolleranza di Graziano (378 ca.), in cui fu condannato l'*homoousion*, e rileva l'ostilità nei confronti dei vescovi riuniti in questo concilio da parte degli omeousiani che avevano ormai accettato l'*homoousion*. Non è da escludere che Socrate abbia fissato per errore nel 378 il concilio di Antiochia di Caria del 366. D'altra parte anche Sozom., *HE VII 2* parla del concilio del 378, fissandolo ad Antiochia di Caria, distinguendolo però da quello del 366: in esso la condanna dell'*homoousion* si sarebbe accompagnata alla riaffermazione dell'*homoiousion*.



## CAPITOLO XIII

### RIPRESA DEGLI ARIANI IN ORIENTE E ATTIVITÀ DI BASILIO DI CESAREA (369-379)

#### Fonti.

SOCRATE, *HE* IV 14-22. 24. 26. 32. 35. 36; SOZOMENO, *HE* VI 13-21. 25. 27. 36. 38. 39; TEODORETO, *HE* IV 13-25. 30. 32. 35; FILOSTORGIO, *HE* IX 8. 10. 11. 13. 14; RUFINO, *HE* II 3-6. 9. 13. 20. La descrizione che queste fonti fanno della persecuzione di Valente a danno degli ortodossi è generica e non fa distinzione fra le due fasi in cui essa si articolò, rispettivamente prima e dopo la guerra gotica. Qualche dettaglio è soprattutto in Teodoreto. Filostorgio, come di consueto, fornisce notizie sugli anomei, anch'essi oggetto della persecuzione di Valente.

Fonte assolutamente primaria per quasi tutti i fatti narrati in questo c. è l'epistolario di Basilio (*PG* XXXII; ediz. Courtonne, Paris 1957-1966). Esso ci ragguaglia non soltanto su tutti i particolari relativi all'intensa attività che esplicò Basilio dopo esser diventato vescovo, ma in generale su tutta la situazione delle chiese d'Oriente [sulla corrispondenza Basilio/Apollinare cfr. *infra*, n. 53]. Su qualche singolo punto le notizie fornite da Basilio possono essere integrate da alcune orazioni (*PG* XXXV-XXXVI) e lettere (*PG* XXXVII; ediz. Gallay, Paris 1964-1967) di Gregorio Nazianzeno: egli fornisce dati preziosi soprattutto in merito alla contrastata elezione di Basilio a vescovo di Cesarea di Cappadocia. Qualche dettaglio ci viene pure dall'epistolario di Gregorio Nisseno (*PG* XLIV; ediz. Pasquali, Leiden 1959). Da Basilio abbiamo notizia di un concilio omeousiano tenuto a Cizico intorno al 376: *ep.* 244; e di concili ariani tenuti nel 376 ad Ancira e Nissa: *ep.* 237. Di un concilio ortodosso tenuto ad Iconio nello stesso anno ci informa la lettera sinodale: *PG* XXXIX 93 sgg.

Sui fatti d'Egitto in occasione della morte d'Atanasio dà notizia dettagliata una lettera del suo successore Pietro riportata da Teodoreto (*IV* 22). Sulle complicate vicende dello scisma d'Antiochia nel contrasto fra Melezio Paolino e Apollinare (Vitale) e nei rapporti con Roma, oltre le lettere di Basilio c'informano una lettera di Apollinare (LIETZMANN, *Apollinaris*, p. 255 sg.); una lettera dei confessori di Diocesarea, riportata da Facondo di Ermiane (*PL* LXVII 618); le *ep.* 15 e 16 di Girolamo; *Panar.* 77, 20 sgg. di Epifanio, che ebbe parte diretta in questi contrasti; la lettera *Per filium* di Damaso (*PL* XIII 356 sg.). Sui frammenti *Ea gratia*, *Illud sane*, *Non nobis*, allegati alla lettera *Confidimus* (cfr. c. 12 fonti), si veda *infra*, n. 95.

Ad un concilio tenuto a Roma intorno al 378 si connette con ogni probabilità il documento denominato *Tomus Damasi*, tramandatoci nel

testo latino in due redazioni leggermente diverse (ediz. TURNER, *Monumenta* I, p. 283 sgg.) e in testo greco da Teodoreto (V 11). Per una dettagliata analisi di questo materiale si veda SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* IV, p. 79 sgg.; sulla problematica connessa col *Tomus Damasi* si veda il dettagliato studio di P. GALTIER, *Le tome de Damase. Date et origine*: RechSR 1936, p. 385 sgg.; 563 sgg. (sulle cui conclusioni cfr. *infra* n. 103). Per la cronologia delle lettere di Basilio in relazione ai fatti che direttamente interessano la nostra esposizione si vedano, oltre SCHWARTZ, IV, p. 54 sgg. e LOORS, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe*, Halle 1898, anche gli studi di Gribomont e Richard cit. *infra* a n. 21 e a c. 12 fonti.

### 1. Valente accentua l'azione a favore degli ariani.

Le operazioni contro i Goti tennero occupato Valente alla frontiera fin verso la fine del 369, allorchè tornò a Costantinopoli e dopo un soggiorno a Nicomedia si recò ad Antiochia, ove svernò nel 371/372: ormai egli era in grado di riprendere la politica religiosa inaugurata nel 365, che era stata subito *de facto* accantonata a causa della rivolta di Procopio e della guerra gotica. Abbiamo visto come gli antiariani non avessero saputo approfittare di questi quattro anni di relativa tranquillità, e addirittura avessero accentuato il loro frazionamento: se gli ariani radicali di Eunomio erano ormai avversari degli ariani moderati di Eudossio ed Euzoio<sup>1</sup>, gli antiariani erano divisi fra omousiani di rigida osservanza nicena con Atanasio e Paolino; omousiani di recente acquisizione, provenienti dalle file degli omei e degli omeousiani, con a capo Melezio<sup>2</sup>; omeousiani con a capo Eleusio di Cizico<sup>3</sup>. All'interno di questi due

<sup>1</sup> Preferiamo chiamarli così piuttosto che omei, pur essendo essi assertori del credo riminese, perchè vedemmo che gli omei avevano costituito un raggruppamento d'indole più politica che religiosa, che venne meno con la morte di Costanzo. Invece gli ariani moderati avevano convinzioni religiose molto precise e tenacemente difese, pur se non sembra che essi abbiano approfondito lo schema teologico sotteso dalla formula riminese. Non risulta perciò chiaro come e fino a che punto essi si differenziassero teologicamente dagli ariani radicali, da cui li abbiamo visti separarsi sul piano politico.

<sup>2</sup> In questo gruppo era molto influente Eusebio di Samosata, che abbiamo visto protagonista dell'elezione di Melezio a vescovo di Antiochia. La sua ortodossia era fuori discussione. Teodoreto ne parla più volte con grande ammirazione: II 31.32; IV 14. Questi nuovi omousiani, pur ammettendo una sola *ousia* della divinità, restavano legati al concetto, tradizionale in Oriente, delle tre ipostasi, invece i niceni propendevano ancora per la dottrina di una *ousia* = una ipostasi, nonostante il chiarimento di Atanasio nel *Tomus ad Antiochenos*.

<sup>3</sup> Si tratta del gruppo che si costituì nel concilio di Antiochia di Caria (cfr. c. 12 n. 55 e contesto), rifiutando di confluire nelle file degli omousiani. In quella occasione non è nominato Eleusio, ma intorno al 375 egli è senza dubbio il capo di questo gruppo: cfr. *infra* c. 13, 3.



gruppi, soprattutto di quello dei nuovi omousiani, la varietà di opinioni circa la divinità dello Spirito santo provocava ulteriori dissensi, ancora più acuiti da contrasti personali <sup>4</sup>.

Di fronte ad una situazione di tal genere Valente non ritenne opportuno modificare il suo primitivo atteggiamento, favorevole alla formula di Rimini ed al gruppo degli ariani moderati che l'appoggiava, e decise di accentuare la pressione in questo senso. Tale tendenza fu coadiuvata, forse anche incoraggiata dal nuovo vescovo di Costantinopoli, Demofilo, ariano più combattivo e intransigente dell'Eudossio ultima maniera, che si era in sostanza ispirato alla politica del vivi e lascia vivere. Fu proprio la successione di Eudossio, la cui morte sopravvenne allorchè Valente risiedeva a Nicomedia <sup>5</sup>, ad inaugurare la nuova fase delle ostilità. Infatti gli ortodossi cercarono di imporre uno dei loro, un certo Evagrio, ma Valente fece prevalere Demofilo, esiliò Evagrio e addirittura si sbarazzò di una delegazione di omousiani venuta a lui per protestare, facendola imbarcare su una nave, cui in alto mare fu dato fuoco <sup>6</sup>.

Le drammatiche descrizioni della « persecuzione » di Valente a

<sup>4</sup> Avremo modo di occuparci qui appresso delle conseguenze di un contrasto di carattere personale, almeno all'origine, fra Eustazio di Sebaste e Melezio.

<sup>5</sup> Egli si trovava in viaggio per Nicea, per provvedere alla sostituzione di Eugenio, il vescovo locale, che era morto: PHILOST., HE IX 8.

<sup>6</sup> SOCR., HE IV 14-16; SOZOM., HE VI 13. 14; THEODOR., HE IV 24; PHILOST., HE IX 8. 10. 14. Socrate e Sozomene affermano che Evagrio sarebbe stato ordinato vescovo di Costantinopoli da Eustazio che incontrammo vescovo di Antiochia all'inizio della controversia ariana, e che sarebbe tornato dall'esilio al tempo di Gioviano. Vedemmo a suo tempo (c. 5 n. 21) che non è saldamente fondata l'opinione *communis* che fa morire questo vescovo nel suo luogo d'esilio in Tracia prima della morte di Costantino. D'altra parte, vederlo ricomparire all'improvviso dopo un silenzio completo di più di 40 anni fa ragionevolmente sospettare dell'esattezza della notizia. Se mai, si può pensare ad un omonimo per altro sconosciuto; egli sarebbe stato esiliato in Tracia a Bizua, mentre Evagrio in luogo non conosciuto. Da Filostorgio (IX 14) apprendiamo varie notizie su Demofilo, che già abbiamo incontrato vescovo di Beroea in Tracia presso il quale era stato esiliato Liberio: era di famiglia di buona condizione, fu consacrato vescovo da Doroteo di Eraclea, fu molto ostile agli ariani radicali. Avrebbe proposto una cristologia monofisita *ante litteram* affermando che l'umanità di Cristo, unita alla divinità, sarebbe svanita poco a poco, come un po' di latte versato nel mare. Quanto all'episodio degli omousiani fatti annegare, Socrate e Sozomene sono molto precisi nel parlare di 80 persone di condizione ecclesiastica con a capo Urbano e Menedemo. Teodoro parla genericamente di una nave piena di preti. Si è infirmato il valore storico di questo racconto sulla base di GREG. NAZ., *orat.* 25, 10, dove si parla del fatto come occorso ad un solo prete. Ma il racconto del Nazianzeno ha tono scopertamente agiografico; e d'altra parte non si capisce il perchè di tutto questo complesso apparato per mettere a morte una sola persona, mentre esso ha ragion d'essere proprio in funzione di parecchie persone da togliere di mezzo in maniera discreta e senza possibilità di reazione da parte dei loro amici e sostenitori. L'inusitata gravità della punizione, che potrà essere stata motivata dalla solita accusa di attentato all'ordine pubblico, si può spiegare pensando che Valente avrà voluto dare così un duro esempio per tener buoni gli antiariani.

danno degli antiariani forniteci da Basilio e da Gregorio Nazianzeno <sup>7</sup>, anche tenuto conto dell'amplificazione retorica, rilevano, a danno soprattutto del clero, dei monaci e dei fedeli piÙ intransigenti contro gli ariani, provvedimenti di vera e propria violenza piÙ accentuati che non al tempo di Costanzo e per altro in armonia col carattere brutale dell'imperatore. D'altra parte, dal complesso dei dati in nostro possesso si ricava l'impressione che questi provvedimenti non furono applicati con sistematicità: vari vescovi omousiani furono allontanati dalle loro sedi, come Melezio, Pelagio di Laodicea, Eusebio di Samosata, Vetranione di Tomi (Tracia), Barsem di Edessa, dove i fedeli furono variamente angariati <sup>8</sup>; e di Pelagio ed Eusebio sappiamo con certezza che non ricadevano nelle norme previste dall'editto del 365, in quanto non esiliati al tempo di Costanzo; d'altra parte, sappiamo che molti altri vescovi della stessa parte non furono toccati. Per Atanasio e, se si vuole, per Basilio possiamo invocare motivi d'opportunità e di eccezionalità: ma dall'epistolario di Basilio apprendiamo i nomi di tanti vescovi che restarono ai loro posti, e certo non si può invocare per ognuno di essi il criterio della eccezionalità. Possiamo aggiungere che, in caso di provvedimenti applicati con metodo e rigore, resta difficile spiegare perchè Melezio già nel 371 dovette abbandonare per la terza volta Antiochia e ritirarsi nella natia Armenia, mentre Eusebio, vescovo della vicina Samosata, fu esiliato in Tracia soltanto nel 374 <sup>9</sup>. D'altra parte, anche se applicate non col massimo rigore, le misure repressive di Valente certamente ottennero lo scopo di spaventare e perciò spingere dalla parte di Demofilo ed Euzoio tutta la massa non indifferente di vescovi incerti ed opportunisti, sempre pronti a schierarsi dalla parte del piÙ forte. Ciò tanto piÙ, in quanto Valente e Demofilo, insistendo fedelmente sulla linea che era stata di Costanzo ed Eudossio, presentavano i loro provvedimenti come espressione di una politica di centro, lontana dagli eccessi di ambedue le tendenze: infatti anche gli ariani radicali fecero le spese di que-

<sup>7</sup> Si veda, p. es., BAS., *ep.* 243, 2; GREG. NAZ., *orat.* 25, 9; 43, 46.

<sup>8</sup> SOCR., *HE* IV 17.18; SOZOM., *HE* VI 18.21; THEODOR., *HE* IV 13-17. Tutti e tre gli storici non distinguono chiaramente i due momenti dell'attività filoariana di Valente. SOCR., IV 17 e SOZOM., VI 18, in relazione col soggiorno di Valente ad Antiochia nel 371/372, parlando di angherie di vario genere ai danni degli antiariani, ricordano anche persone fatte annegare nel fiume Oronte, notizia che Socrate (IV 2) aveva riportato già una prima volta in relazione col soggiorno di Valente ad Antiochia nel 365.

<sup>9</sup> Sul luogo dell'esilio di alcuni vescovi ci ragguaglia Teodoreto (IV 13). Sulla cronologia, per Melezio cfr. BAS., *ep.* 48 [Schwartz, *Gesammelte Schriften* IV, p. 55], per Eusebio cfr. BAS., *ep.* 168. E' difficile determinare quando Pelagio dovette andare in esilio: da BAS., *ep.* 254 egli si trovava nel 376 a Laodicea. Fu esiliato in Arabia. Su Cirillo di Gerusalemme cfr. c. 16 n. 7.

sto atteggiamento, ed Eunomio dovette prendere ancora una volta la via dell'esilio<sup>10</sup>.

## 2. Inizio dell'attività di Basilio di Cesarea.

In questo ambiente, profondamente turbato e così poco propizio ad ogni sforzo di unificazione in senso omousiano, si trovò ad operare come vescovo metropolitano, dal 370 al 379, Basilio di Cesarea di Cappadocia con azione lungimirante e di ampio respiro sul piano sia politico sia dottrinale.

Nato nel 329 da genitori appartenenti ad una ricca e influente famiglia di Cappadocia, le cui origini cristiane si facevano rimontare al tempo dell'azione evangelizzatrice di Gregorio il Taumaturgo, Basilio aveva ricevuto completa istruzione scolastica in patria, che aveva perfezionato a Costantinopoli e Atene<sup>11</sup>. Tornato in patria verso il 356 fece un viaggio per visitare i celebri monaci d'Egitto e altre regioni; entrato poi in contatto con Eustazio di Sebaste, grande propagandista degli ideali monastici in Asia Minore<sup>12</sup> e completamente convertito a quell'ideale si ritirò a menare vita cenobitica in una località del Ponto presso il fiume Iris. Fu, fra gli altri, con lui Gregorio di Nazianzo, che aveva avuto collega di studio ad Atene. Ma ben presto Dianio, vescovo di Cesarea di Cappadocia, lo volle presso di sé come lettore; ed in tale veste Basilio seguì il suo vescovo al concilio di Costantinopoli del 360<sup>13</sup>. Il successore di Dianio, Eusebio<sup>14</sup>, lo ordinò prete nel 364; ma i rapporti fra i due non furono sempre buoni, e per un certo tempo Basilio si allontanò da Cesarea: ma in breve la concordia fu ristabilita<sup>15</sup>. Morto Eusebio nel 370, fu chiamato a succedergli Basilio, ma non senza fieri contrasti: ebbero parte decisiva nell'elezione di Basilio il vecchio Gregorio, vescovo di Nazianzo, padre dell'omonimo suo

<sup>10</sup> Questa volta a Nasso: PHILOST., HE IX 11.

<sup>11</sup> Molti ragguagli sulla giovinezza di Basilio ci vengono dall'*orat.* 43 di Gregorio di Nazianzo. Per maggiori dettagli si veda l'ampia trattazione di Dom Maran all'inizio di PG XXIX. Per una esposizione più sommaria cfr. BARDY, *Basilie évêque de Césarée*: DHGE VI 1111 sgg.

<sup>12</sup> Sull'ammirazione di Basilio per Eustazio e l'influsso che dal famoso monaco egli subì, si veda BAS., ep. 223, 3.

<sup>13</sup> La presenza di Basilio di Cesarea a Costantinopoli nel 360 è attestata anche da PHILOST., HE IV 12.

<sup>14</sup> Lo abbiamo incontrato al concilio di Tiana del 366. Sulla sottoscrizione di Dianio alla formula di Costantinopoli del 360 e sul suo successivo pentimento *in articulo mortis* si veda BAS., ep. 51, 2.

<sup>15</sup> Si vedano le lettere 16-19 dell'epistolario del Nazianzeno, che molto si adoperò per restituire la concordia fra i due. Sui tentativi degli ariani di approfittare della discordia fra Basilio e il suo vescovo si veda SOZOM., HE VI 15.

amico, ed Eusebio di Samosata<sup>16</sup>, cui Basilio fu sempre legato da profonda amicizia. Non siamo informati sul motivo dei contrasti: possiamo ipotizzare l'ostilità di persone nemiche degli ideali monastici cui Basilio aveva consacrato la vita, e forse anche l'avversione di niceni di rigida osservanza, data l'appartenenza di Basilio ad ambienti prevalentemente omeousiani<sup>17</sup>.

Fin dal primo momento della sua elezione Basilio consacrò alla lotta contro l'arianesimo tutte le non comuni risorse di un temperamento autoritario ed orgoglioso, non privo di spigolosità ma ricchissimo di quelle doti d'intelligenza e sensibilità che fanno di lui figura di spicco nella storia dell'antichità cristiana. A lui faceva capo un gruppo di parenti amici seguaci: i fratelli Gregorio e Pietro, e poi Gregorio Nazianzeno, Amfilochio, Evagrio Pontico e altri ancora. Chi più dotato per capacità politiche e pastorali, come Amfilochio, futuro vescovo d'Iconio, per certo il più valido fra i luogotenenti di Basilio; altri per incertezza di carattere o scarsa attitudine poco adatti alla vita politica, ma eccellenti nel campo della riflessione filosofica, come il fratello Gregorio, futuro vescovo di Nissa, o dotati di brillanti qualità oratorie, come il Nazianzeno, la cui asiana eloquenza faceva assurgere il dibattito teologico a livelli letterari mai prima d'allora toccati. Si aggiunga l'influenza derivante da una fitta rete di relazioni sociali negli ambienti socialmente e politicamente più rappresentativi, cui Basilio e i suoi parenti appartenevano per nascita ed educazione.

Nonostante fosse afflitto da sempre malferme condizioni di salute, Basilio con infaticabile energia indirizzò l'azione sua e dei suoi amici al fine di combattere l'arianesimo in campo sia dottrinale sia politico. Della riflessione trinitaria dei tre dottori di Cappadocia tratteremo nel c. 15: qui invece presenteremo sommariamente la complessa azione politica promossa da Basilio con risultati a prima vista deludenti, ma che invece risulteranno a più lungo termine decisivi. Infatti, in un momento in cui la controversia sembrava essersi frazionata in Oriente in tanti piccoli contrasti locali, alimentati anche da inimicizie personali, Basilio riuscì a concepire una linea politica di più vasto respiro, che tendeva a superare le divisioni che frazionavano e indebolivano il fronte antiariano e favorivano la reazione filoariana di Valente e Demofilo. La sua

<sup>16</sup> GREG. NAZ., *ep.* 42-44; *orat.* 43, 37. Basilio era entrato in rapporto con Eusebio di Samosata prima della sua elezione a vescovo: si vedano, p. es., *ep.* 27. 34. Eusebio, in quanto vescovo di altra provincia, non aveva diritto d'intervenire: fu chiamato per sostenere col suo prestigio la causa di Basilio.

<sup>17</sup> Doveva nuocere a Basilio particolarmente l'amicizia con Eustazio di Sebaste, che — come vedremo or ora — contava molti nemici in quelle regioni.

azione si esplicò a diversi livelli: nel ristretto ambito della regione sottoposta alla sua autorità di metropolitano e in quelle limitrofe; nel più vasto ambito della cristianità orientale, soprattutto in ordine alle gravi conseguenze che qui derivavano dallo scisma antiocheno; infine nei rapporti con l'Occidente, soprattutto con Damaso di Roma, per ottenere di lì aiuto e sostegno alla sua opera. A tutti e tre questi livelli Basilio incontrò difficoltà di ogni genere e andò anche incontro a smacchi dolorosi.

Uno dei motivi fondamentali di tali difficoltà derivò dal carattere stesso dell'azione di Basilio, programmaticamente tesa a conciliare fra loro ambienti e gruppi accomunati dall'avversione per gli ariani ma divisi, gli uni rispetto agli altri, da incomprensioni e contrasti di natura dottrinale politica e personale: proprio per cercar di conciliare il più possibile Basilio correva il rischio di scontentare tutti. Rileviamo tale rischio già in campo dottrinale.

Basilio si era teologicamente formato a contatto di ambienti in cui era prevalente l'influsso omeousiano, e aveva approfondito tale formazione soprattutto a contatto di Origene, al quale lo portava sia la tradizione del Taumaturgo<sup>18</sup>, così viva nella sua famiglia, sia l'ideale monastico che appunto nelle opere di Origene trovava il massimo alimento spirituale. Si spiega così perchè Basilio, pur aderendo all'*homoousion*, si sentisse tanto lontano dagli estremisti niceni del tipo di Marcello, e più aperto verso i niceni di recente

---

<sup>18</sup> L'adesione di Gregorio Taumaturgo alla dottrina origeniana è testimoniata dagli scarsi spunti in materia contenuti nell'*Oratio panegyrica in Origenem*, raccolti e studiati da Crouzel in SC 148, 47 sgg. In tal senso è pure una Professione di fede, la cui autenticità sembra garantita dai dati forniti dal Nissen (PG XLVI 912 sg.): in essa è attenuato il subordinazionismo origeniano: PG X 984 sgg. Ma BAS., ep. 210, 5 ci informa che i sabelliani nella loro propaganda in Cappadocia si facevano forti di un passo dell'*Ad Aelianum* del Taumaturgo (non giunto a noi), in cui si affermava che il Padre e il Figlio erano due quanto all'*epinoia*, ma uno quanto all'*ipostasi*. Basilio cerca di rimuovere la difficoltà sostenendo che il Taumaturgo, che scriveva per un pagano, non era stato molto preciso nella formulazione dottrinale (avrebbe anche definito il Figlio *ktisma* e *poïema*), e del resto proprio il Taumaturgo aveva debellato il sabellianismo nella sua regione (ep. 210, 3). La difesa, un po' imbarazzata, di Basilio non rimuove la difficoltà, soprattutto se consideriamo che categoricamente Origene aveva escluso che si potesse ammettere una sola ipostasi del Padre e del Figlio senza incorrere nel sabellianismo. D'altra parte, è forse un po' azzardato sostenere su questa sola base e ignorando praticamente tutto dell'opera, che Basilio leggeva lo scritto non del Taumaturgo ma di un falsario, come vuole Crouzel (p. 31, e RechSR 1963, p. 422 sgg.). Comunque siano le cose, questo solo passo non può infirmare una quantità di dati desunti dalla vita e dall'opera del Taumaturgo, che rilevano a fondo la sua adesione alla persona e all'opera di Origene. [Su una lettera ad Evagrio, attribuita, fra gli altri, anche al Taumaturgo, si veda c. 15 n. 178]. Quanto poi all'attaccamento di Basilio per il grande Alessandrino, basta a dimostrarlo la composizione della *Philocalia*, antologia di passi origeniani, che egli preparò insieme col Nazianzeno.

acquisizione, provenienti soprattutto dalle file omeousiane. Anche dopo che uno scambio epistolare con Apollinare di Laodicea, intorno al 360/361, gli chiarì l'interpretazione del termine<sup>19</sup>, egli solo gradatamente arrivò a sentirlo come fondamento della retta fede<sup>20</sup>: soprattutto egli avvertiva l'opportunità di non vincolarsi con formule fisse, proprio per assicurarsi maggiore possibilità d'azione in ambienti diversi. Tale atteggiamento finiva per suscitare perplessità anche in persone a lui più vicine, ma di lui meno elastiche, soprattutto nei monaci<sup>21</sup>. Inconvenienti si ebbero soprattutto in merito alla questione, allora all'ordine del giorno, sullo Spirito santo. Basilio ben conosceva le perplessità di molti omeousiani in argomento, primo fra tutti quell'Eustazio di Sebaste cui egli era in particolar modo legato: perciò, pur convinto della divinità e della consustanzialità della terza ipostasi trinitaria, preferiva mantenersi vago e generico su questo punto, giungendo a proporre soltanto formulazioni che ne escludessero la creaturalità. Ma questo atteggiamento fu biasimato in ambienti omousiani, e il Nazianzeno credette doveroso difendere l'amico adducendo appunto i motivi di opportunità che avevano ispirato la sua condotta: ma Basilio si dimostrò tutt'altro che entusiasta di tale difesa<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Basilio aveva chiesto ad Apollinare come si dovesse interpretare rettamente l'*homoousion* del Padre e del Figlio, in modo da non implicare un'essenza divina sovrapposta al Padre e al Figlio o un sostrato che si scinde in due parti. Apollinare gli aveva risposto che una essenza si predica anche di due o più uomini, in quanto appartenenti allo stesso genere; d'altra parte, il genere non doveva essere inteso come sovrapposto ai singoli uomini, in quanto esso aveva avuto inizio da Adamo: analogamente l'*ousia* divina ha la sua *archè* nel Padre, che la comunica al Figlio. In questa comunicazione non c'è divisione di sostanza, ma solo distinzione di ἰδιότης, cioè della proprietà caratteristica che distingue il Figlio dal Padre, per cui c'è qualcosa d'identico (= essenza divina) nell'alterità, e qualcosa di altro (= proprietà caratteristica) nell'identità. Infatti da sola nè l'alterità può preservare la realtà della generazione divina (infatti la sola alterità fra Padre e Figlio porterebbe all'arianesimo), nè la sola identità può preservare l'indivisibilità dell'ipostasi (infatti la sola indivisibilità dell'ipostasi, senza distinzione di proprietà caratteristica del Padre e del Figlio porterebbe al sabellianismo). Su queste lettere (361 e 362) si veda anche n. 53.

<sup>20</sup> Di *homoousion* non si parla nella professione di fede contenuta in *ep. 105*, indirizzata alle diaconesse figlie del *comes* Terenzio: su questo testo si veda H. DÖRRIES, *De spiritu sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956, p. 21 sgg.

<sup>21</sup> A richiesta di una comunità monastica Basilio compose un breve scritto dottrinale, dove è assente *homoousion* ed è programmatica l'adesione ad espressioni esclusivamente scritturistiche. PG XXXI 676 sgg.; DÖRRIES, *op. cit.*, p. 14 sgg.; J. GRIBOMONT, *Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile*: Oecumena 1967, p. 37. Successivamente, nel contesto della valorizzazione della formula nicena, *homoousion* diventa termine chiave dei testi dogmatici proposti da Basilio nelle lettere, insieme con l'articolo che nega la creaturalità dello Spirito santo: si vedano, p. es., *ep. 113. 114. 125. 140. 159*.

<sup>22</sup> GREG NAZ., *ep. 58* dà notizia di una predica di Basilio che aveva suscitato la generale ammirazione allorchè aveva trattato il tema Padre/Figlio, ma

Altre, maggiori difficoltà ostacolarono la sua azione in campo politico. Da poco eletto alla dignità episcopale, fu oggetto di forti pressioni da parte di Modesto, prefetto dell'imperatore, perchè aderisse all'arianesimo moderato. Il drammatico resoconto del dialogo fra Modesto e Basilio che ci ha lasciato il Nazianzeno non va preso per oro colato<sup>23</sup>; ma è fuor di dubbio che Basilio non si lasciò piegare. Non fu punito, non sappiamo se veramente perchè l'imperatore avesse ammirato il suo coraggio — come vuole il Nazianzeno — o soltanto per motivi d'opportunità, dato il prestigio della famiglia di Basilio in quelle regioni<sup>24</sup>. Ma un duro colpo gli venne dalla divisione della Cappadocia in due province, con la creazione di una Cappadocia seconda, con capitale Tiana. Infatti era prassi che le circoscrizioni ecclesiastiche in Oriente si uniformassero su quelle amministrative, sì che il vescovo di Tiana, Antimo, si arrogò diritti di metropolita sulla nuova provincia ed effettuò ordinazioni anche fuori, in Armenia, nonostante le proteste di Basilio<sup>25</sup>. Proprio per ovviare a questo stato di cose e per cercare di puntellare le fortune degli ortodossi in quelle zone, Basilio — allorchè gli si presentava l'occasione — si dava ad ordinare vescovi nella persona di parenti o amici fidati: l'amico Gregorio a Sasima, oscuro borgo carovaniero fra i monti del Tauro (372); il fratello Gregorio a Nissa (372); l'amico Amfilochio ad Iconio (374)<sup>26</sup>. Quest'ultimo corrispose in pieno all'aspettativa di Basilio<sup>27</sup>: non così il Nazianzeno che,

---

che era sembrata evitar di proposito il tema dello Spirito santo. Di qui le critiche e la difesa del Nazianzeno. La fredda risposta di Basilio è in *ep.* 71. Tenace inimicizia per Basilio manifestò Atarbio, vescovo di Neocesarea (Ponto), e la sua inimicizia trascinò quella di molte comunità della regione, nonostante i ripetuti tentativi di Basilio di chiarire e appianare i motivi del dissenso: *ep.* 126. 203. 204. 207. 210. Egli accusa Atarbio di professare idee molto vicine a quelle di Sabellio (*ep.* 126). Daniélou (*L'Adversus Arium et Sabellium de Grégoire de Nyse et l'origénisme cappadocien*: RechSR 1966, p. 61 sgg.) pensa che Atarbio mescolasse temi ariani e sabelliani, confusa eredità di Gregorio Taumaturgo, contro cui il Niseno avrebbe scritto il succitato opuscolo. Ma l'indagine di Daniélou riposa in parte su dati non molto sicuri circa l'attribuzione della lettera ad Evagrio (cfr. c. 15 n. 178).

<sup>23</sup> *orat.* 43, 49-41.

<sup>24</sup> Sul drammatico dialogo e sul coraggio di Basilio si vedano anche SOCR., *HE* IV 26; SOZOM., *HE* VI 16; THEODOR., *HE* IV 19. All'episodio allude Basilio in *ep.* 79.

<sup>25</sup> *Bas.*, *ep.* 97; 98, 2; sull'ordinazione di un vescovo di nome Fausto in Armenia da parte di Antimo: *ep.* 120. 121. 122.

<sup>26</sup> Sull'elezione del Nazianzeno: GREG. NAZ., *orat.* 43, 58. 59; sull'elezione del Niseno: *Bas.*, *ep.* 225; G. MAY, *Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit*: Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft, 1966, p. 106; sull'elezione di Amfilochio alla morte del vescovo Faustino, cui Basilio era stato invitato a dare un successore, *Bas.*, *ep.* 138. 151. Su Amfilochio si veda l'opera di Holl cit. a c. 15 n. 7.

<sup>27</sup> Egli ed Eusebio di Samosata furono gli amici cui Basilio con maggiore

mutevole d'indole, dopo aver ceduto alle troppo insistenti pressioni dell'amico, non se la sentì di seppellire le sue brillanti capacità oratorie in quello sperduto paese, e senza aver preso mai possesso della sua dignità preferì rimanere a Nazianzo fino alla morte del padre (374) e poi a Seleucia d'Isauria, non mancando di deplorare il torto che sentiva di aver ricevuto dall'amico<sup>28</sup>.

Neppure il Nisseno dette buona prova di sè a Nissa per scarse capacità sia di governo sia di amministrazione, prestando il fianco alle facili critiche degli avversari e costringendo Amfilochio ad intervenire per risolvere le difficoltà<sup>29</sup>. Gli ariani, forti dell'appoggio del *vicarius* Demostene, lo misero sotto accusa per irregolarità amministrative e non valida elezione, e lo fecero deporre da un concilio riunito *ad hoc* nel 376 a Nissa: egli si sottrasse all'arresto con la fuga<sup>30</sup>. Precedentemente aveva provocato ancora le rimostranze del fratello a causa di un concilio che aveva riunito ad Ancira, probabilmente per tentare una riconciliazione con i seguaci di Marcello che costituivano ancora una piccola comunità in quella città<sup>31</sup>. Forse proprio a causa dell'ostilità di Basilio nei loro confronti questi marcelliani intorno al 371/373 avevano inviato per mezzo del diacono Eugenio una professione di fede ad Atanasio: eliminate le punte più pericolose della dottrina di Marcello — come anche questi del resto aveva già fatto<sup>32</sup> — e affermata la non creaturalità dello Spirito santo, essi persistevano a parlare di una sola ipostasi

---

familiarità confidava i suoi più intimi sentimenti, come attestano tante lettere del suo epistolario.

<sup>28</sup> *orat.* 9, 3-5; 12, 5. 6; 43, 58. 59; *car. hist.* 11, 439 sgg.; 487 sgg.

<sup>29</sup> *BAS.*, *ep.* 190, 2. In *ep.* 215 Basilio giudica il fratello inesperto nelle cose della chiesa. Su un maldestro tentativo del Nisseno di mettere pace fra Basilio e un suo zio di nome Gregorio si vedano *ep.* 58-60. Cfr. DANÉLOU, *Grégoire de Nysse à travers les lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze*: VC 1965, p. 31 sgg.

<sup>30</sup> Messo sotto accusa, il Nisseno fu subito fatto arrestare da Demostene, ma subito fu fatto fuggire e messo al sicuro in luogo che non possiamo identificare. In conseguenza fu ulteriormente posto sotto accusa in un concilio filariano riunito ad Ancira (cfr. n. 59) e deposto in un altro concilio tenuto poco dopo a Nissa, e gli fu dato per successore un ariano (moderato): *BAS.*, *ep.* 225 (Basilio scrive a Demostene per giustificare la fuga del fratello, indispensabile — egli dice — per curarsi da una malattia). 231. 232. 237. 239. Per maggiori dettagli cfr. DANÉLOU, *art. cit.*, p. 34 sgg. Il vescovo Atanasio di Ancira, che abbiamo già incontrato fra coloro che nel 363 aderirono all'*homoousion* insieme con Melezio, era già morto poco prima che Basilio diventasse vescovo: *BAS.*, *ep.* 29.

<sup>31</sup> *BAS.*, *ep.* 100. Cfr. MAY, *art. cit.*, p. 107 sg. Più gradito riuscì a Basilio un concilio tenuto a Iconio da Amfilochio nel 376, la cui lettera sinodale (PG XXXIX 93 sgg.) propone una teologia perfettamente basiliana in materia sia di Trinità sia di Spirito santo e condanna ariani e pneumatomachi. Su questo concilio cfr. HOLL, *op. cit.*, p. 25.

<sup>32</sup> Cfr. c. 6.3 circa la professione di fede presentata da Marcello al concilio di Roma del 341.



della divinità<sup>33</sup>; e basta questo a comprendere perchè Basilio, sostenitore della dottrina delle tre ipostasi, continuasse a considerarli sabelliani<sup>34</sup>.

### 3. *Basilio ed Eustazio di Sebaste.*

La politica di Basilio, tesa a riconciliare fra loro gli antiariani d'Oriente, incontrò gravi difficoltà proprio in un personaggio dei più legati a lui, Eustazio di Sebaste. Già più volte ci siamo occupati di questo importante esponente del cristianesimo d'Asia Minore, dal carattere difficile e mutevole e dalla vita tanto movimentata. L'ideale di vita monastica, al quale s'ispirava e che attivamente propagandava, se gli aveva creato larghe simpatie, fra cui quella di Basilio, gli aveva anche suscitato contro ostilità di ogni genere da parte di quanti non vedevano di buon occhio certi eccessi e certe singolarità proprie della vita monastica. Aveva cominciato con essere condannato proprio dal padre, vescovo di Cesarea di Cappadocia; la sinodo di Gangres (in Paflagonia)<sup>35</sup> aveva condannato certi atteggiamenti estremisti (condanna del matrimonio, particolarità in materia di digiuno, abbigliamento troppo originale) dei monaci che a lui si ispiravano; egli stesso, vescovo di Sebaste<sup>36</sup>, era stato depresso da una sinodo riunita nel 358 a Melitene (Armenia) sempre per gli stessi motivi<sup>37</sup>. Ma a questa deposizione forse non furono estranei motivi di carattere più specificamente politico, derivanti dall'atteggiamento che Eustazio aveva assunto nella contro-

<sup>33</sup> Vi è sottolineata la condanna di Sabellio e si afferma che sia il Figlio sia lo Spirito santo sono sussistenti (υιού ὁμοεῶρος ... πνεύμα ὁμοεῶς), perchè la Trinità non è insussistente (ἀνοπόστατον): « ma la conosciamo nell'ipostasi (ἐν ὑποστάσει) »: cioè, il Figlio e lo Spirito santo sono sussistenti in quanto fanno parte dell'unica ipostasi della Trinità: per Basilio tale affermazione era senz'altro sabelliana, in quanto negava le ipostasi separate delle persone divine. Il testo marcelliano è in PG XVIII 1301 sgg.

<sup>34</sup> Basilio era particolarmente avverso ai marcelliani, perchè il suo sforzo era di attirare nelle file omeusiane soprattutto gli omeusiani e gl'incerti che gravitavano piuttosto verso costoro che non verso la parte sabelliana. Si deve peraltro considerare che l'impostazione trinitaria di Basilio dava il massimo rilievo alla distinzione delle ipostasi, perciò era particolarmente sensibile al pericolo del sabellianismo, più che non la teologia del Nazianzeno e del Niseno, ove l'esigenza dell'unità di Dio è più rilevata: cfr. c. 15 C 3.

<sup>35</sup> La data di questo concilio è incerta: la si colloca verso il 340. Vedine le deliberazioni in HAEFLE-LECLERCQ, *Histoire des conciles I* 1029 sgg.

<sup>36</sup> E perciò vescovo metropolitano dell'Arménia. L'elezione dovette avvenire intorno al 357.

<sup>37</sup> BAS., ep. 263,3. Per maggiori dettagli su questi fatti si veda LOOFS, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe*, Halle 1898, p. 54 sgg.; GRIBOMONT, *Eustathe de Sebaste*: DHGE XVI 26 sgg.

versia ariana. Già seguace di Ario, era stato ricondotto all'ortodossia nicena dal vescovo Ermogene di Cesarea<sup>38</sup>. Al tempo della reazione eusebiana egli si era schierato col partito degli orientali, ma restando in posizione moderata, per cui era diventato uno dei capi degli omeousiani. Ne abbiamo seguito le vicende fra il 358 e il 360, anno in cui fu deposto dal concilio di Costantinopoli. Era tornato al suo posto al tempo di Giuliano, e lì era rimasto nonostante il suo caso ricadesse proprio fra quelli contemplati dall'editto di Valente del 365. Lo abbiamo ancora incontrato in posizione d'eminenza fra gli omeousiani che nel 366/367 avevano accettato l'*homoousion* imposto da Liberio; ma abbiamo altresì rilevato la sua incertezza circa la natura dello Spirito santo, che non voleva riconoscere nè come Dio nè come creatura<sup>39</sup>.

Nelle sue turbinose vicende Eustazio si era fatto tanti nemici, ma anche molti ammiratori amici seguaci. Fra questi era Basilio, che ne era stato influenzato alla vita monastica ed aveva anche ricevuto aiuti per le prime installazioni cenobitiche che aveva fondato: perciò, anche se non ne ignorava le incertezze in materia di Spirito santo, gli era sempre rimasto vicino; ma in tal modo si esponeva al rischio di attirare su di sè i rancori di cui era oggetto da tante parti il vescovo di Sebaste, e perfino di compromettere i buoni rapporti con Melezio, un punto che Basilio aveva fissato come pietra angolare della sua politica ecclesiastica. Infatti Basilio era schierato in favore di Melezio nella questione dello scisma d'Antiochia: lo spingevano in tal senso le ascendenze omeousiane che aveva in comune con quello e che invece lo orientavano negativamente nei confronti dei paoliniani i quali, niceni di stretta osservanza, non accettavano la dottrina delle ipostasi e perciò si presentavano a Basilio come veri e propri sabelliani; e non va trascurato che uno dei principali sostenitori di Melezio era quell'Eusebio di Samosata cui sappiamo quanto fosse legato Basilio.

Allorchè Melezio, costretto nel 371 a lasciare Antiochia, si ritirò in una sua proprietà a Getasa in Armenia, Basilio si affrettò ad entrare in rapporto epistolare con lui. D'altra parte, egli ben sapeva che Eustazio e Melezio non erano nè in buoni rapporti, nè in comunione fra loro, poichè proprio Melezio era stato chiamato a succedere ad Eustazio a Sebaste allorchè l'inquieto monaco era stato deposto<sup>40</sup>; e nell'inimicizia era coinvolto Teodoto di Nicopoli (Ar-

<sup>38</sup> BAS., *ep.* 263, 3.

<sup>39</sup> SOCR., *HE* II 45.

<sup>40</sup> Non è del tutto sicuro il momento preciso in cui Melezio fu eletto a Sebaste in luogo di Eustazio: l'*opinio communis* colloca l'elezione di Melezio a seguito della deposizione di Eustazio al concilio di Melitene (358): SCHWARTZ, IV, p. 56; GRIBOMONT, 29. Ma non si può escludere che l'elezione seguì la de-

menia), grande amico di Melezio, col quale questo era rientrato in stretto rapporto allorchè aveva dovuto prender dimora in Armenia<sup>41</sup>. La questione di carattere personale si giustificava, in ambito dottrinale, in ragione dell'incerto atteggiamento di Eustazio sullo Spirito santo, non approvato da Melezio e Teodoto, che ormai avevano pienamente aderito al partito niceno. Comunque, nei primi tempi dell'episcopato Basilio potette salvaguardare un accordo per lo meno formale fra Eustazio da una parte e Melezio e Teodoto dall'altra: nella lettera inviata in Occidente nella Pasqua del 372 da parecchi vescovi d'Asia Minore e Siria (*ep.* 92) accanto ai nomi di Melezio e Teodoto figura anche quello di Eustazio<sup>42</sup>. Ma la crisi cominciò a profilarsi solo pochi mesi dopo.

Per il giugno del 372 Melezio aveva indetto la riunione di un piccolo concilio a Phargamos, località non identificabile che non doveva esser lontana da Nicopoli, e fra gli altri vescovi aveva invitato Basilio, ma non Eustazio, che pure era il vescovo metropolitano<sup>43</sup>. Dal canto suo, Basilio era stato incaricato dall'autorità imperiale di curare, insieme con Teodoto, la riorganizzazione ecclesiastica di una regione dell'Armenia allora caduta sotto il dominio dei Romani: e ancora una volta non era stato invitato Eustazio, che agli occhi dell'autorità politica figurava allontanato dalla sua sede, anche se *de facto* vi era rimasto<sup>44</sup>. La situazione — come si vede — era molto delicata per Basilio: egli aveva tutto l'interesse a prender contatto con Melezio e Teodoto, ma questo contatto poteva dispiacere ad Eustazio; ed a Basilio non sfuggiva che l'ambiente del concilio sarebbe stato in gran parte ostile ad Eustazio e anche a lui stesso<sup>45</sup>. Per trovare saldo appoggio, Basilio pregò Eusebio

---

posizione di Eustazio a Costantinopoli nel 360: CAVALLERA, p. 95. Si veda anche c. 10 n. 75.

<sup>41</sup> Schwartz (IV, p. 56) ritiene che Teodoto, in quanto vescovo della città d'Armenia più importante dopo Sebaste, avesse avuto parte nella elezione di Melezio in luogo di Eustazio, con conseguente rottura con quest'ultimo. Sull'inimicizia di Eustazio per Melezio e Teodoto, dovuta forse a disapprovazione di questi per l'attività monastica di Eustazio ed a rivalità fra le sedi di Sebaste e Nicopoli in Armenia, si veda LOOFS, *Eustathius*, p. 63 sgg.

<sup>42</sup> Questi comunque già cercava di distogliere Basilio dall'amicizia per Melezio: da *ep.* 57 risulta che era già riuscito a distogliere Basilio dal progetto di fare un viaggio per andare a visitare Melezio.

<sup>43</sup> Bas., *ep.* 95 (cfr. n. 46). Seguo la cronologia di Gribomont (*Ésotérisme*, p. 33) piuttosto che di Schwartz, che anticipa di un anno (IV, p. 57).

<sup>44</sup> Bas., *ep.* 99. In questo incarico affidato a Basilio, in armonia con la tradizione che assegnava a Cesarea di Cappadocia una certa influenza sull'Armenia, ma in contrasto con le minacce cui Basilio era stato fatto oggetto da parte del prefetto Modesto, è forse da ravvisare l'effetto dell'amicizia che Basilio aveva con il *comes* Terenzio, in questi anni dotato di grande autorità in questa parte orientale dell'impero.

<sup>45</sup> In forza dell'amicizia che lo legava ad Eustazio.

di Samosata di recarsi anche lui al concilio, e si mise in viaggio; ma informato che Eusebio non sarebbe andato, non se la sentì di affrontare da solo la situazione e, cogliendo un futile pretesto, fece sapere che non avrebbe partecipato alla sinodo<sup>46</sup>.

Colse comunque l'occasione, passando per Sebaste, di chiarire la situazione con Eustazio: a seguito di discussioni prolungatesi per due interi giorni fra Basilio da una parte ed Eustazio e il prete Poimenio dall'altra, si giunse ad un pieno accordo verbale fra le due parti in materia dottrinale, sì da dissipare le accuse che contro Eustazio aveva mosso Teodoto<sup>47</sup>. Solo dopo che il concilio di Phargamos fu terminato, Basilio si recò a Getasa ove si abboccò con Melezio e Teodoto: accusato da quest'ultimo di essere in comunione con Eustazio, fece presente il completo accordo che con quello egli aveva raggiunto a Sebaste; ma si sentì rispondere che Eustazio, allontanatosi da lui Basilio, aveva apertamente affermato di non aver raggiunto alcun accordo in materia di fede. Basilio affermò dal canto suo di non poter credere a tanta doppiezza da parte di Eustazio: s'impegnò comunque a fargli sottoscrivere una professione di fede come condizione del mantenimento della sua comunione con lui. Tutti sembrarono essere d'accordo: ma allorchè Basilio si recò a Nicopoli per invito di Teodoto, questi inopinatamente si rifiutò di entrare in rapporto con lui, rimettendo così in discussione tutta la questione. Basilio dovette provvedere da solo in modo molto limitato al compito che gli era stato affidato in Armenia<sup>48</sup>.

Intanto continuavano a tendersi i rapporti fra Basilio ed Eustazio: per motivi che non sappiamo, nell'inverno del 372/373 i due monaci di Eustazio che prestavano la loro opera presso l'ospizio monastico che Basilio aveva fondato a Cesarea abbandonarono repentinamente il loro posto e cominciarono a diffondere calunnie sul conto di Basilio, che se ne lagnò presso il vescovo di Sebaste<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Basilio addusse come scusa per non presentarsi il fatto che, dopo essere stato invitato al piccolo concilio in forma non ufficiale, non era stato più avvisato nè gli era stata inviata persona che lo accompagnasse. Tutti questi fatti si ricavano da due lettere ad Eusebio di Samosata, la 95, con la quale Basilio prega l'amico di venire a Phargamos, e la 98 in cui gli spiega perchè, a seguito del suo rifiuto, neppure lui avesse preso parte alla riunione.

<sup>47</sup> Di questo importante colloquio Basilio dà notizia in *ep.* 99 a Terenzio. Contro Dörries (*op. cit.*, p. 31), che ritiene che a seguito del colloquio sia stato steso un documento scritto, si veda GRIBOMONT, *Esotérisme*, p. 34 sg.: Basilio, piuttosto che scrivere il documento a Sebaste, avrebbe preferito che Eustazio sottoscrivesse un documento presentatogli dallo stesso Teodoto, perchè fosse dissipata ogni ombra di sospetto e dissenso. Ma poi, spiega Basilio, Teodoto e i suoi colleghi non ci hanno più mandati a chiamare (cfr. n. 46), e perciò il chiarimento faccia a faccia fra Eustazio e Teodoto non si era avuto.

<sup>48</sup> Tutto questo espone Basilio a Terenzio in *ep.* 99.

<sup>49</sup> *BAS.*, *ep.* 119. Latore della lettera fu il fratello di Basilio, Pietro, che do-

Tentativi di pacificazione da parte di Eusebio di Samosata non sortirono grandi risultati<sup>50</sup>. Comunque Basilio, che ormai era stanco di questa politica ambigua e sfuggente ed esigeva una ferma adesione al simbolo niceno corredato da una proposizione che negasse la creaturalità dello Spirito santo, riuscì nella primavera del 373 ad ottenere che Eustazio sottoscrivesse un testo dottrinale alla presenza di membri del suo clero. Esso propone la fede nicena come documento fondamentale per coloro che altra volta erano stati indotti a sottoscrivere una diversa formula di fede e che ora intendevano passare all'ortodossia, e ne chiarisce ed interpreta il contenuto in base alla dottrina che distingue nella Trinità tre ipostasi, senza confondere *ousia* e ipostasi alla maniera di Sabellio. Segue il simbolo niceno, corredato da un'ampia dichiarazione sullo Spirito santo: sono condannati coloro che lo dichiarano creatura e lo considerano estraneo alla natura divina, mentre esso deriva da Dio non a modo di creazione<sup>51</sup>.

Ma a questo punto si verifica il decisivo colpo di scena: Eustazio non si presenta ad una riunione fissata in Cappadocia perchè fosse sanzionata la riconciliazione fra lui e Teodoto alla presenza dei vescovi di Cappadocia e di Armenia; invece si reca in Cilicia dal suo vecchio amico Teofilo di Castabala e rompe completamente con Basilio<sup>52</sup>, propone un'altra professione di fede (che Basilio de-

---

veva chiarire ad Eustazio particolari che Basilio non aveva ritenuto opportuno mettere per iscritto, sì che nulla sappiamo sui motivi di questa rottura, che comunque tradisce uno stato di tensione fra l'ambiente di Eustazio e quello di Basilio.

<sup>50</sup> Bas, *ep.* 127 e 128. Insieme con Eusebio, aveva fatto opera di mediazione Giovanni di Perres.

<sup>51</sup> Questo importante documento ci è pervenuto come *ep.* 125 dell'epistolario basiliano. Nell'affermare la dottrina delle tre ipostasi trinitarie in un contesto in cui è di nuovo affermata la validità del simbolo niceno, Basilio trovava ostacolo nell'anatematismo che condanna colui che affermi la derivazione del Figlio da altra *ousia* o ipostasi che non sia quella del Padre; infatti di qui si poteva ricavare una sola ipostasi e una sola essenza della Trinità, mentre Basilio sosteneva che l'unica essenza della Trinità era articolata in tre ipostasi. Per rimuovere la difficoltà Basilio osserva che gli estensori dell'anatematismo, avendo nominato distintamente *ousia* e ipostasi, hanno implicitamente dato a vedere che essi non identificavano i due termini: infatti se ambedue le parole avessero indicato uno stesso concetto, che bisogno c'era di nominarle tutte e due? Essi invece hanno nominato ambedue i termini per condannare sia coloro che negassero la derivazione del Figlio dalla *ousia* del Padre, sia coloro che ne affermassero la derivazione non dalla *ousia* ma da un'altra ipostasi. La prova di questa sua peregrina spiegazione Basilio ravvisa nel fatto che nel simbolo vero e proprio è detto che il Figlio deriva dalla *ousia* del Padre, senza l'aggiunta e dalla *ipostasi*: segno che *ousia* e ipostasi in Dio non vanno considerati concetti equivalenti. Da qui lo spunto per affermare ipostasi distinte per il Padre, il Figlio e lo Spirito santo nell'ambito dell'unica *ousia* divina.

<sup>52</sup> Eustazio fece recapitare a Basilio una lettera in cui dichiarava di rompere la comunione con lui, adducendo a pretesto l'antica amicizia di Basilio

finisce arianizzante: ep. 130,1) in luogo di quella che precedentemente aveva sottoscritto, e comincia a far circolare un *dossier* anti-basiliano, imperniato sulla corrispondenza che anni prima Basilio aveva avuto con Apollinare, la cui eterodossia era ormai a tutti manifesta<sup>53</sup>: una vera e propria campagna diffamatoria fu perseguita da Eustazio non soltanto per via epistolare ma anche con viaggi in varie regioni<sup>54</sup>. All'orgoglioso temperamento di Basilio ripugnava abbassarsi ad una polemica impostata su argomenti così

---

con Apollinare e i rapporti che Basilio aveva col prete antiocheno Diodoro, un meleziano. Su tutto ciò cfr. Bas, ep. 244, 2. 3. Da ep. 99, 3 risulta che Diodoro era con Melezio a Getasa allorché si era verificato lo screezio fra Basilio e Teodoto sopra ricordato. Su Diodoro e Basilio si veda anche ep. 135.

<sup>53</sup> Nell'epistolario di Basilio, la corrispondenza con Apollinare comprende, oltre le lettere 361 e 362 già ricordate (cfr. n. 19), anche le lettere 363 e 364, uno scambio di notizie e saluti fra i due privo di implicazioni in campo dottrinale. Mentre fino ad alcuni decenni fa era prevalente la tesi che considerava queste lettere come una falsificazione, ora prevale la tesi dell'autenticità: cfr. DE RIEDMATTEN, *La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée*: JTS 1957, p. 53 sgg.; MÜHLENBERG, *op. cit.*, p. 38 sgg. Quanto al testo fatto diffondere da Eustazio ai danni di Basilio, lo possiamo in certo modo ricostruire soltanto attraverso allusioni contenute in lettere di Basilio: si trattava di una lettera indirizzata ad un certo Dazina (o Daziza), in cui era riportata in forma in qualche modo alterata una lettera di Basilio ad Apollinare ed erano presentati testi trinitari di carattere sabelliano; tali testi non erano riportati come di Basilio, ma in forma coperta egli era chiamato in causa anche a questo proposito. Basilio riporta uno di questi testi in ep. 129, 1. Esso trova riscontro nella cosiddetta *epistula Sebastiani*, una lettera che dalla *inscriptio* figura indirizzata da Basilio ad Apollinare, pubblicata da L. Sebastiani nel 1796 sulla scorta di un ms. della Biblioteca Angelica di Roma, scoperta e valorizzata da Loofs, che la riproduce in *Eustathius*, p. 72 sg. Ine ha dato nuova edizione De Riedmatten in JTS 1956, p. 199 sgg., insieme con nuova edizione della corrispondenza Basilio/Apollinare. Si tratta di un testo trinitario abbastanza ampio, che presenta qualche tratto che può passare per sabelliano, e che per il contenuto corrisponde all'incirca a quanto Apollinare espone in ep. 362. De Riedmatten (JTS 1957, p. 58 sgg.) lo considera testo autentico di Apollinare, e ne spiega il rapporto con l'ep. 362 nel senso che Apollinare avrebbe scritto due risposte alla richiesta di Basilio di chiarimenti circa l'*homoousion*, e una di queste, cioè l'*epistula Sebastiani*, sarebbe caduta nelle mani di Eustazio; ovvero questa *epistula* sarebbe da considerare come un abbozzo o una *retractatio* rispetto alla lettera 362. Mühlenberg invece (p. 40 sgg.) sembra propenso a considerare l'*epistula* come una falsificazione fatta sfruttando dati apollinaristi.

<sup>54</sup> Bas, ep. 216; 226, 4. Quanto ai motivi reali che spinsero Eustazio alla rottura, al di là dei pretesti comunicati a Basilio (cfr. n. 52), si deve innanzitutto tener presente l'instabilità di carattere del Sebasteno, per tal motivo sensibile agli influssi che gli venivano da varie parti. Se in presenza di Basilio egli si era fatto convincere due volte a cedere sul piano dottrinale in materia di Spirito santo, una volta lontano l'amico, facilmente si sarà convinto o sarà stato convinto che su di lui era stata esercitata una indebita pressione. Da ep. 244, 2 risulta evidente l'insistenza di Teodoto di Nicopoli nel pretendere che Eustazio sottoscrivesse una formula di fede pienamente ortodossa: e noi sappiamo quanto Teodoto fosse inviso ad Eustazio, sì che questi può aver sentito come umiliante per lui cedere al suo nemico. Sulla parte dei Nicopolitani nella rottura Basilio/Eustazio si veda anche GRIBOMONT, *Esotérisme*, p. 39.

meschini, sì che per vario tempo programmaticamente si astenne dal rispondere alle accuse che contro di lui venivano diffuse. Ma di fronte all'ampiezza di questa campagna e alle perplessità che il suo silenzio ingenerava anche in persone amiche, fu costretto anche lui a prender la parola e in una lunga serie di lettere mise implacabilmente sotto accusa il vecchio amico del quale era fin troppo facile rispolverare i tumultuosi trascorsi<sup>55</sup>. Eustazio è apertamente accusato di essersi volto ancora una volta, dopo aver rinnegato Basilio, all'arianesimo<sup>56</sup>. Sappiamo quante accezioni si potessero dare a questo termine: certo è che Eustazio, pur senza passare nelle file dei veri e propri ariani radicali, si spostò sensibilmente dalle posizioni nicene che aveva assunto nel 366: proprio da Basilio sappiamo che egli prese parte ad un concilio tenuto a Cizico verosimilmente sotto la presidenza di Eleusio (376 ca.), in cui fu passato sotto silenzio l'*homoousion*, fu ancora una volta riproposto l'*homoiousion* e fu affermata circa lo Spirito santo la dottrina di Eunomio, cioè che lo Spirito santo è creatura<sup>57</sup>. In sostanza Eustazio passò nelle file degli omeousiani che nel concilio di Antiochia di Caria avevano rifiutato l'*homoousion* ed erano rimasti fermi alla formula del 341, mentre in materia di Spirito santo abbracciavano tesi coincidenti con quelle degli ariani e di quanti più genericamente furono definiti pneumatomachi: a questo punto li possiamo definire macedoniani, dando alla parola il senso non originario ma quello che esso assunse a partire dal 380 ca.<sup>58</sup>.

La defezione di Eustazio fu aggravata dall'attività che dal 375 cominciò ad esplicare in favore dell'arianesimo moderato propugnato da Valente il nuovo *vicarius* della diocesi pontica, Demostene: ricordiamo la sua azione non soltanto a danno di Gregorio di Nissa, ma anche nella successione a Teodoto di Nicopoli, a danno del candidato di Basilio e a favore invece di un candidato proposto

---

<sup>55</sup> Cfr. le *ep.* 129, 131, 223, 224, 226, 244, scritte fra il 375 e il 376. Sull'accusa di aver avuto rapporto con Apollinare, Basilio si difende adducendo lo scarso significato della lettera incriminata e il fatto che essa era stata scritta tanti anni prima, allorchè dell'ortodossia di Apollinare non si dubitava. Quanto ai passi di significato sabelliano allegati nella lettera a Dazina, egli solo in parte vi riconosce il pensiero di Apollinare: *ep.* 131, 1. Sulla difesa di Basilio si veda l'*art.* di De Riedmatten cit. a. n. 53.

<sup>56</sup> Basilio lo accusa di essere entrato in rapporto con un ariano di nome Evippio, da lui prima fortemente attaccato: *ep.* 251, 3 (su Evippio cfr. *ep.* 68 e 128, 2); di essere entrato in comunione con i partecipanti alla sinodo filoariana di Ancira (cfr. nn. 30 e 59); e di aver cercato di ottenere il favore di Euzoio: *ep.* 226, 2, 3.

<sup>57</sup> BAS., *ep.* 244, 9. Sulla tenace fede omeousiana di Eleusio e dei Ciziceni cfr. PHILOST., *HE* IX 13.

<sup>58</sup> Cfr. c. 11, 2 c.

da Eustazio<sup>59</sup>: l'allontanamento dal partito niceno era valso ad Eustazio la reintegrazione in quegli uffici ecclesiastici dai quali l'editto di Valente lo aveva interdetto.

#### 4. *Basilio ed Atanasio. Morte di Atanasio.*

Le gravi difficoltà che continuamente ne intralciavano l'azione non distolsero Basilio dal perseguire tenacemente il proposito di rinforzare sempre più le file del partito niceno nella Cappadocia e nelle regioni vicine: ne fanno fede tante lettere da lui inviate a vescovi e laici influenti, a volte ad intere comunità. Esclusi da una parte gli ariani, sia radicali sia moderati, e dall'altra i sabelliani, fra i quali Basilio annoverava — oltre Marcello d'Ancira — anche Paolino, la sua azione s'indirizzava soprattutto agli ambienti omeousiani e a quelle ampie frange di incerti e opportunisti che riluttavano a prendere posizione chiara in un momento in cui il partito niceno era oggetto della violenza di Valente. Per portare avanti con maggior successo la sua azione Basilio pensò di chiedere l'aiuto dell'Occidente, la cui compattezza sotto l'insegna del credo niceno egli pensava avrebbe grandemente impressionato gli orientali così divisi e incerti. Basilio non doveva nutrire soverchie illusioni circa la possibilità che un intervento dell'Occidente attenuasse la pressione di Valente contro i niceni: ma egli doveva pensare che anche soltanto una presa di posizione in tal senso avrebbe in qualche modo giovato alle sue iniziative. D'altra parte, pur essendo in comunione con Roma, non gli sfuggiva quanto poco peso avesse lì la sua voce di vescovo da poco eletto alla dignità e non ancora sufficientemente conosciuto. Pensò pertanto di ricorrere all'aiuto del massimo esponente del partito niceno in Oriente e il solo capace di esercitare azione mediatrice con l'Occidente: Atanasio.

Gl'indirizzò nel 371 una lettera (*ep.* 66) in cui lo pregava di venire incontro alle necessità delle chiese d'Oriente, invitando gli occidentali a intervenire in favore di queste e suggerendo egli stesso i rimedi che ritenesse più idonei per risolvere le tante difficoltà in atto, soprattutto quella inerente allo scisma antiocheno. Atanasio era in buoni rapporti con Basilio e aveva avuto modo di approvare pubblicamente la cauta condotta che quello teneva per cercar di guadagnare alla causa nicena esponenti omeousiani, ancora incerti

---

<sup>59</sup> Nel concilio di Ancira (cfr. n. 30) Demostene aveva fatto deporre il vescovo di Parnasso, Ipsino, e in suo luogo aveva fatto eleggere il filoariano Ecdicio: *ep.* 237, 2; 239, 1.



in materia di Spirito santo<sup>60</sup>: perciò, ricevuta la lettera, inviò a Basilio il prete alessandrino Pietro per approfondire la proposta che gli era stata fatta<sup>61</sup>. Dal canto suo Basilio, profittando della presenza a Cesarea del diacono Doroteo, uomo di fiducia di Melezio<sup>62</sup>, inviò a questo un memoriale con progetto di azione da svolgere nei confronti degli occidentali, esortandolo a scrivere egli stesso su questa traccia in Occidente, anche a nome di vescovi assenti ma che sapeva d'accordo, per caldeggiare l'invio in Oriente di una delegazione occidentale che *de visu* potesse rendersi conto dei fatti. Doroteo avrebbe dovuto portare la lettera a Roma (*ep.* 68)<sup>63</sup>. Ignoriamo il tenore esatto della risposta di Melezio, ma dal prosieguo degli avvenimenti ricaviamo che quello non si volle impegnare direttamente e invitò Basilio ad agire lui stesso, mettendo a sua disposizione Doroteo.

Allora Basilio scrisse lui direttamente a Damaso<sup>64</sup>, presentandogli lo stato di disordine e crisi che travagliava le chiese d'Oriente e pregandolo d'inviare una delegazione che esaminasse da presso la situazione (*ep.* 70). D'altra parte, più che mai convinto dell'importanza della mediazione di Atanasio, inviò a lui Doroteo con un'altra lettera (*ep.* 69), pregandolo di caldeggiare di persona la proposta che egli faceva a Roma, dell'invio di una delegazione in Oriente: Doroteo stesso sarebbe stato latore a Roma di questa raccomandazione di Atanasio. Lo invitava ancora a prendersi a cuore la questione antiochena e gli faceva presente l'opportunità che gli occidentali prendessero chiaramente posizione contro Marcello, così come non mancavano di farlo ad ogni occasione contro Ario. A Doroteo, che prese visione della lettera, non sfuggì quanto generico fosse il cenno allo scisma d'Antiochia: perciò insistette perchè Basilio aggiungesse una esplicita presa di posizione a favore di Melezio. Basilio, che quella genericità aveva artatamente voluto, perchè ben conosceva il dissidio fra Atanasio e Melezio, non potette più esimersi ed aggiunse un biglietto (*ep.* 67), in cui affermava che era

<sup>60</sup> Lettere a Giovanni e Antioco, e a Palladio: PG XXVI 1165 sg.

<sup>61</sup> Tutto ciò risulta da *ep.* 69, di cui ci occupiamo qui appresso.

<sup>62</sup> Richard (*art. cit.* a c. 12, n. 31) pensa che tramite Doroteo Melezio avesse sollecitato Basilio ad adoperarsi per far revocare il decreto che lo confinava in Armenia, e ciò grazie alle sue molte e forti aderenze (p. 185 n. 1).

<sup>63</sup> Sulla datazione di questa lettera cfr. RICHARD, p. 185 n. 1. Allo studio di Richard, oltre che a Schwartz (IV, p. 65 sgg.), ci atteniamo fondamentalmente per la ricostruzione, non sempre agevole, dei rapporti Basilio/Atanasio e per la problematica inerente a questa prima missione di Doroteo e al viaggio di Sabino.

<sup>64</sup> Schwartz (p. 65 n. 4) osserva che questa lettera non può essere stata portata a Roma da Doroteo, come da qualche parte si è sostenuto, perchè altrimenti Basilio, com'è suo costume, avrebbe ricordato il latore nel testo della lettera stessa.

desiderio di tutto l'Oriente che Melezio fosse riconosciuto vescovo di Antiochia<sup>65</sup>.

L'esito della missione di Doroteo, già di per sè difficile, fu compromesso da questa aggiunta che Basilio fu costretto a fare: con essa il primitivo incondizionato invito ad Atanasio a provvedere, novello Samuele (*ep.* 66, 1), alle cose della chiesa si tramutava in un formale invito a riconoscere Melezio; e dopo i fatti del 362/363 Atanasio non se la sentiva proprio di perorare la causa di chi gli aveva fatto affronto tanto grave. Pose perciò fine al viaggio di Doroteo verso l'Occidente, e per non lasciarlo del tutto a mani vuote, profitto della presenza presso di sè del diacono milanese Sabino, che gli aveva recato copia della sinodale romana *Confidimus*, per farne fare copia da recapitare a Basilio affinché quello potesse prender visione dell'importante documento. Doroteo e Sabino stesso furono latori di questo messaggio<sup>66</sup>.

Lasciamo per il momento i due messaggeri e fermiamoci ad Alessandria, dove Atanasio morì il 2 maggio 373, dopo dieci anni di relativa tranquillità, circondato dall'ammirazione dei niceni della nuova generazione ma effettivamente relegato ai margini della controversia. Prima di morire, seguendo la prassi e in dispregio ai canoni Atanasio aveva designato a succedergli il prete Pietro, e la sua designazione fu ratificata dal popolo<sup>67</sup>. Non fu accettata però

<sup>65</sup> In questa breve lettera Basilio chiaramente fa capire che egli è stato costretto a far esplicita parola di Melezio (*ἀναγγαλις*). Per cercare di riparare il danno arrecato da questa lettera, Basilio ne scrisse un'altra ad Atanasio, mentre Doroteo era ancora ad Alessandria (*ep.* 82), in cui insiste in maniera pressante perchè Atanasio soccorra le chiese d'Oriente in tanta distretta e lo prega di scrivere ai vescovi che desiderano entrare in comunione con lui una lettera in cui proponga il da farsi. Poichè questi vescovi, in quanto amici di Melezio, gli sono sospetti, Atanasio è pregato di inviare la lettera direttamente a Basilio, che l'inoltrerà agli altri vescovi solo dopo essersi accertato che essi l'accoglieranno favorevolmente. Come si vede, un piano macchinoso, che tradisce l'imbarazzo di Basilio, cui era ben nota la situazione di rottura fra Atanasio e l'ambiente di Melezio.

<sup>66</sup> Sulla lettera *Confidimus* si veda c. 12, 1. In questa maniera si spiega soddisfacentemente il codicillo che è aggiunto alla lettera: *Ego Sabinus diaconus Mediolanensis legatus de authentico dedi*, nel senso che Sabino, latore della lettera ad Atanasio, dovette farne una copia e autenticarla, da recare a Cesarea. All'invio di questa lettera da parte di Atanasio fa allusione Basilio all'inizio di *ep.* 90. Su tutto ciò e sull'interruzione del viaggio di Doroteo, che non si recò a Roma, come Basilio aveva progettato, si veda SCHWARTZ, IV p. 67 sgg. e RICHARD, *art. cit.*, p. 183 sgg.

<sup>67</sup> L'irregolarità fu ancora maggiore se dobbiamo prendere alla lettera il testo di *Hist. aceph.* 20, ove è detto che cinque giorni prima della morte Atanasio *ordinavit Petrum episcopum de antiquis presbyteris*. Atanasio avrà agito in tal modo non certo temendo che gli alessandrini potessero infirmare la sua designazione, bensì prevedendo che gli ariani avrebbero cercato di approfittare della sua morte a loro vantaggio — come effettivamente accadde: per questo cercò con l'anticipata ordinazione di assicurare una buona posizione iniziale al

da Valente che, se aveva creduto prudente non infierire oltre sul vecchio Atanasio, riteneva ormai di avere le mani libere per poter sistemare a suo piacimento le cose d'Egitto. Il vescovo ariano Lucio, che abbiamo già incontrato mentre cercava di contrastare vanamente Atanasio, rientrò in Egitto accompagnato dal vecchio Euzoio e scortato dal *comes* Magno e fu installato sul seggio episcopale di Alessandria. Si ripeterono ancora le scene di violenza che più volte avevano avuto luogo al tempo di Atanasio, seguite da arresti e deportazioni di vescovi e preti ostili agli ariani, i quali presero possesso delle chiese. Pietro, che in un primo tempo era stato arrestato, riuscì a fuggire e si rifugiò a Roma, presso Damaso; ben undici vescovi furono esiliati a Diocesarea di Palestina. Ci fu anche qualche esecuzione capitale. Neppure i monaci questa volta furono lasciati in pace, come invece era avvenuto in passato. Non sfuggiva a Lucio che essi, ostilissimi agli ariani, costituivano un pilastro della resistenza antiariana in Egitto: perciò scatenò contro di loro la milizia; e anche a loro danno si procedette ad arresti e relegazioni. Furono deportati monaci di fama insigne, come Macario e Isidoro<sup>68</sup>.

### 5. Primi contatti fra Basilio e Damaso.

Abbiamo lasciato Doroteo e Sabino in viaggio da Alessandria a Cesarea. Il rifiuto di Atanasio di farsi mediatore di un'apertura degli orientali per l'Occidente addolorò non poco Basilio, ma in definitiva non lo dovette cogliere di sorpresa e non lo scoraggiò. Mentre tratteneva presso di sé Sabino, inviò Doroteo da Melezio con una lettera (*ep.* 89) in cui chiaramente rilevava che non ci si poteva aspettare aiuto da Atanasio se non avesse fatto prima una mossa di riappacificazione con lui Melezio stesso, che a suo tempo aveva rifiutato la comunione che da quello gli era stata offerta. Mentre faceva sapere all'amico di aver scritto lettere personali da far recapitare ai vescovi d'Italia Gallia e Illirico per mezzo di Sa-

---

suo successore. Ultimo suo scritto riguardante direttamente la controversia ariana fu la lettera ai vescovi d'Africa (*PG* XXVI 1029 sgg.), in cui li mette in guardia contro le insidie degli ariani e li esorta a restare fedeli al simbolo niceno, respingendo la formula di Rimini. Sulla possibile interferenza dell'arianesimo nella controversia donatista si veda PINCHERLE, *Note sul donatismo: I. A proposito di un libro recente*: Studi e materiali di storia delle religioni, 1962, p. 169.

<sup>68</sup> Testo fondamentale per la conoscenza di tutti questi fatti d'Egitto è una lettera molto circostanziata scritta da Pietro e riportata da Teodoreto (*IV* 22). Si vedano anche THEODOR., *HE* IV 20.21; SOZOM., *HE* VI 19.20; SOCR., *HE* IV 20.21.22.24. Socrate fa carico a Sabino di Eraclea (*IV* 22) di non aver fatto cenno di questi avvenimenti perchè semiariano e perciò simpatizzante con gli ariani. Si ricordi che Lucio era stato eletto dagli ariani vescovo di Alessandria nel 362, alla morte di Giorgio. Cfr. c. 11 n. 18.

bino<sup>69</sup>, lo invitava a scrivere anche lui direttamente in Occidente, approfittando del prossimo ritorno di Sabino in patria. Verso la Pasqua del 373 Sabino intraprese il lungo viaggio di ritorno, latore di varie lettere: una risposta personale di Basilio per Valeriano di Aquileia, che gli aveva scritto (*ep.* 91); una lettera ancora di Basilio ai vescovi d'Occidente (*ep.* 90); una lettera sinodale ai vescovi d'Italia e Gallia, a firma di 32 vescovi orientali, primi nell'ordine Melezio, Eusebio di Samosata e Basilio: probabilmente essa fu scritta da Melezio piuttosto che da Basilio: *ep.* 92<sup>70</sup>.

Basilio in *ep.* 90, facendó buon viso a cattivo gioco, esprimeva la sua gioia per l'atto amichevole che Atanasio gli aveva fatto trasmettendogli la lettera *Confidimus* ricevuta da Roma, e caldamente pregava i colleghi d'Occidente di recare aiuto alle chiese d'Oriente delle cui deplorabili condizioni presentava un breve ma eloquente quadro, che Sabino avrebbe potuto ancor meglio illustrare di persona. Chiudeva la lettera con l'affermazione del credo niceno e della uguaglianza dello Spirito santo con le altre persone della Trinità. Il motivo del miserevole stato delle chiese d'Oriente è sviluppato più ampiamente nella lettera collegiale, con allusioni abbastanza precise alla situazione antiochena, ma senza far nomi e puntualizzazioni troppo specifiche: è perciò necessario che senza frapporre indugi gli occidentali inviino una numerosa delegazione in Oriente perchè si possano finalmente debellare l'eresia e sanare i contrasti. La risposta di Damaso tardò un anno e fu assolutamente deludente, addirittura offensiva: si presentò nel 374 a Basilio, che stava in cattive condizioni di salute, il prete antiocheno Evagrio, che a suo tempo era venuto in Occidente con Eusebio di Vercelli ed ora rientrava in patria, senza recare lettera di risposta ma soltanto per restituire a Basilio le lettere che gli orientali avevano inviato l'anno prima « che certo non son piaciute ai più puntigliosi di laggiù ». Presentò inoltre un testo, verosimilmente una professione di fede, che Basilio doveva fedelmente ritrascrivere e sottoscrivere, e consigliò l'invio di una vera e propria delegazione orientale in Occidente<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Si trattava di lettere di risposta a lettere che gli erano state inviate con ogni probabilità in occasione della sua elezione a vescovo di Cesarea.

<sup>70</sup> Cfr. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* IV, p. 69, che in riferimento al consiglio a suo tempo dato da Basilio a Melezio in *ep.* 68, di scrivere anche a nome di assenti del cui consenso si potesse esser certi, pensa che forse non tutti e 32 i firmatari fossero stati effettivamente presenti. Sull'interpretazione di *ep.* 90 in relazione agli spostamenti di Sabino e Doroteo, variamente ricostruiti dagli storici moderni, si veda RICHARD, *art. cit.*, p. 191 sgg.

<sup>71</sup> Schwartz (IV, p. 70) pensa che il testo che Basilio doveva trascrivere e sottoscrivere fosse una formula di fede; Richard (p. 199) preferisce pensare che

Per comprendere il modo d'agire di Damaso, dobbiamo considerare che gli occidentali già da lungo tempo erano adusi — come abbiamo più volte rilevato — ad interpretare in maniera molto semplicistica la situazione orientale, considerando ariani tutti quelli che non fossero esplicitamente niceni. E' vero che Melezio aveva accettato l'*homoousion*, ma su di lui pesava la macchia di una ordinazione fatta da avversari dichiarati del credo niceno e di Atanasio, che di tale credo era agli occhi degli occidentali il fedele interprete e mallevadore. Insomma, se la lettera degli orientali nella sua pressante ma generica richiesta nulla presentava che potesse essere ripreso e biasimato, d'altra parte essa veniva da esponenti di un gruppo che in gran parte — Melezio in testa — Damaso riteneva infido: di qui la decisione di non prendere neppure in considerazione l'appello di quei vescovi<sup>72</sup>. Quanto poi al gesto disinvolto ed offensivo insieme, di manifestare questa decisione mediante il rinvio delle lettere orientali, esso va considerato tipico del carattere autoritario del vescovo romano, profondamente convinto della sua superiorità su tutti gli altri vescovi e perciò del suo diritto di trattarli come veri e propri subordinati<sup>73</sup>. E' facile arguire quanto questo modo di fare offendesse l'orgoglioso vescovo di Cesarea: in una lettera indirizzata ad Evagrio, pur senza venir meno a quel modo di fare cortese e signorile che contraddistingueva ogni suo atto, Basilio non mancò di rilevare con dolore che Evagrio, recatosi ad Antiochia, aveva rifiutato di entrare in comunione con Doroteo, e oppose un fermo rifiuto alle proposte che il prete antiocheno aveva avanzato<sup>74</sup>.

Eppure il doloroso smacco non valse a disilludere completamente Basilio circa la possibilità di ottenere qualche aiuto dagli

---

questo testo non fosse altro che la lettera *Confidimus*. Conosciamo questi fatti dalla lettera 138 inviata da Basilio ad Eusebio di Samosata.

<sup>72</sup> Dobbiamo anche considerare che probabilmente, allorchè Damaso prese la decisione così offensiva per Basilio, presso di lui era già arrivato Pietro di Alessandria, amico di Paolino e fanatico assertore della tesi, che lo stesso Atanasio dopo il 360 aveva attenuato, secondo la quale tutti gli orientali non in accordo con Paolino ed Atanasio dovevano essere considerati ariani *tout court*.

<sup>73</sup> E. Amand de Mendieta (*Basile de Césarée et Damase de Rome: in Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*, Fribourg Br. 1963, p. 147 sgg.) fra i vari motivi che spiegano il fallimento dei contatti fra Basilio e Damaso (contrastati politici, dottrinali e di persone) adduce anche la diversa concezione ecclesiologica di Damaso e di Basilio, il primo tutto compreso del primato (ormai da lui inteso in forma giurisdizionale) del vescovo di Roma su tutti gli altri vescovi, il secondo invece disposto ad accettare consigli e aiuti da Damaso, ma mai una precisa imposizione che ledesse l'autonomia dei singoli vescovi. Non è un caso che, tranne una (*ep.* 70), tutte le lettere indirizzate da Basilio in Occidente hanno per destinatario l'episcopato occidentale in generale e non Damaso in particolare. Cfr. anche DE VRIES, *art. cit.*, p. 129 sgg.

<sup>74</sup> BAS., *ep.* 156.

occidentali. Forse scosso dalla sorte dell'amico Eusebio di Samosata, inviato in esilio in Tracia presso il Danubio, nel 374 egli affidò a Doroteo, che nel frattempo era stato ordinato prete, un'altra lettera (ep. 243) indirizzata ai vescovi d'Occidente<sup>75</sup>: l'invito a sollecitare l'intervento di Valentiniano nelle cose d'Oriente o almeno a disporre l'invio di una delegazione introduce un eloquente quadro delle miserie d'Oriente, nel tracciare il quale Basilio dà fondo alle sue risorse d'eloquente scrittore. Ma anche questa lettera non sembra aver sortito alcun positivo esito<sup>76</sup>.

#### 6. Complicazioni apollinariste: Vitale e Paolino.

Mentre Basilio moltiplicava i suoi tentativi per ottenere almeno un segno di simpatia e solidarietà dall'Occidente, la situazione ad Antiochia si aggravava. Mentre vescovo ufficialmente riconosciuto da Valente resta Euzoio, e dopo la sua morte Doroteo, trasferito da Eraclea<sup>77</sup>, la comunità meleziana, dopo l'allontanamento del suo capo, torna alle condizioni anteriori all'elezione di Melezio, sotto la direzione di Flaviano e Diodoro, costretta a tenere le sue riunioni fuori della città perchè spossessata di ogni luogo di culto<sup>78</sup>. Neppure questa volta, invece, fu molestata la comunità di Paolino, ma nel suo interno si verificò un'altra scissione, provocata dalla diffusione delle idee apollinariste. Ne fu protagonista Vitale, un laico che si era segnalato per lo zelo col quale aveva partecipato all'occupazione delle chiese allorchè Melezio era rientrato dall'esilio al tempo di Giuliano; e Melezio lo aveva ricompensato facendolo prete<sup>79</sup>. Ma in un momento successivo che non possiamo esattamente determinare Vitale era passato nelle file del partito di Apollinare e aveva organizzato la comunità apollinarista ad Antiochia, a spese soprattutto della comunità paoliniana<sup>80</sup>: già da tempo era finita

<sup>75</sup> Questa lettera è indirizzata specificamente ai vescovi d'Italia e di Gallia. Probabilmente lo stesso Doroteo fu latore di un testo più breve sullo stesso argomento; indirizzato genericamente agli Occidentali: ep. 242. Sull'esilio di Eusebio si veda ep. 168.

<sup>76</sup> Quasi tutti gli studiosi moderni (Schwartz, Lietzmann, Bardy, Amand e Mendieta) considerano come parte della risposta di Damaso a Basilio il frammento *Ea gratia* che ci è giunto in appendice alla lettera *Confidimus*: ma cfr. *infra*, n. 95.

<sup>77</sup> PHILOST., *HE* IX 14.

<sup>78</sup> THEODOR., *HE* IV 24. 25. Girolamo (ep. 15, 5) chiama *campenses* i sostenitori di Melezio appunto perchè si riunivano per le loro liturgie fuori della città. Da ep. 99, 3 di Basilio abbiamo rilevato (n. 52) la presenza di Diodoro presso Melezio a Getasa nel 372. Evidentemente si trattò soltanto di una visita, dopo di che Diodoro tornò ad Antiochia per collaborare con Flaviano.

<sup>79</sup> *Chron. Pasch.*, PG XCII 744; Sozom., *HE* VI 25.

<sup>80</sup> Schwartz (IV, p. 72) pensa che difficilmente Vitale avrà defezionato prima

la tregua che Atanasio nel 362 era riuscito a imporre, e la polemica — come abbiamo visto a proposito del contrasto fra Basilio ed Eustazio — ormai si era estesa anche al di fuori dell'ambiente antiocheno. Nel 375 Vitale si recò a Roma da Damaso, evidentemente per ottenerne una dichiarazione che sanzionasse l'ortodossia della sua comunità. Egli riuscì a convincere in tal senso Damaso, che gli affidò una lettera per Paolino, la quale in qualche modo veniva incontro alle sue richieste. Ma subito dopo Damaso, non sappiamo da chi messo sull'avviso, si convinse di aver agito troppo precipitosamente e scrisse in questi termini a Paolino per tramite del prete Petronio. Non contento, ormai dubitando seriamente dell'ortodossia della cristologia di Vitale, inviò a Paolino una seconda lettera, *Per filium*, in cui prescriveva che Vitale e altri che si volessero aggregare alla comunità paoliniana dovevano sottoscrivere la fede nicena e poi una formulazione cristologica di tono antiapollinarista, imperniata sull'affermazione che Cristo aveva assunto *integrum Adam*, cioè un'umanità completa di corpo e di anima<sup>81</sup>.

La lettera era molto importante, non soltanto perchè metteva Paolino in condizione di imporre la propria volontà a Vitale, ma anche e soprattutto perchè implicitamente lo riconosceva come vescovo ortodosso di Antiochia<sup>82</sup>, arrecando così un duro colpo a Basilio che tentava invece di ottenere dagli occidentali quel riconoscimento per Melezio. Altri fatti intanto sembravano rafforzare la posizione di Paolino, che ormai poteva opporre ai meleziani l'approvazione romana. Intorno al 376 si volle render conto *de visu* della situazione antiochena Epifanio, vescovo di Salamina di Cipro, un niceno intransigente, ammiratore e amico di Atanasio: inizialmente egli fu più dalla parte di Vitale, da poco ordinato da Apollinare anche lui vescovo d'Antiochia, il quale accusava Paolino di professare dottrina sabelliana<sup>83</sup>; ma allorchè Paolino presentò ad

---

che Melezio fosse stato allontanato da Antiochia. In effetti Sozomeno (VI 25) motiva la defezione di Vitale con un sentimento d'invidia per Flaviano, che reggeva la comunità antiochena in assenza di Melezio. Il fatto che gli apollinaristi erano, in materia trinitaria, d'osservanza strettamente nicena fa ragionevolmente pensare che essi provenissero soprattutto dalla comunità paoliniana, piuttosto che da quella meleziana, ove prevaleva la dottrina delle tre ipostasi.

<sup>81</sup> Questa serie di fatti si ricava dalla lettera *Per filium*: PL XIII 356 sg.

<sup>82</sup> Cfr. BAS., ep. 214, 2.

<sup>83</sup> EPIPH., *Panar.* 77, 20 sgg., che dipinge Vitale come uomo piissimo per vita e costumi. Il fatto che Vitale provenisse dalle file dei meleziani spiega perchè egli abbia potuto accusare Paolino di sabellianismo (cfr. n. 2), la stessa accusa che abbiamo visto Eustazio rivolgere ad Apollinare. Sull'elezione di Vitale a vescovo di Antiochia (quarto nell'ordine, insieme con l'ariano Doroteo e gli ortodossi Melezio e Paolino) si veda THEODOR., *HE* V 4. Poichè Epifanio già trovò Vitale in qualità di vescovo ad Antiochia ed è difficile che quello sia stato ordinato prima del suo viaggio a Roma (Cavallera), l'ordinazione dovette aver luogo nell'intervallo fra questi due fatti, fra il 375 e il 376.

Epifanio la dichiarazione che accompagnava la sua sottoscrizione al *Tomus ad Antiochenos* del 362 (cfr. c. 11 n. 69), questi non ebbe difficoltà a riconoscere la sua completa ortodossia. Invece un colloquio stringente con Vitale lo convinse degli errori della dottrina cristologica da quello affermata, sì che alla fine Epifanio riconobbe Paolino come unico vescovo ortodosso di Antiochia. In tal senso egli scrisse a Basilio, richiedendogli una lettera di riconoscimento ufficiale per Paolino: ma Basilio, pur lodando Epifanio per lo zelo col quale si adoperava a pacificare gli animi ad Antiochia, chiaramente dichiarò di non poter essere in comunione con altri che con Melezio e perciò di non poter inviare la lettera che gli era stata richiesta <sup>84</sup>.

Un altro punto di vantaggio segnò Paolino nell'affare dei cosiddetti confessori di Diocesarea, cioè quei vescovi egiziani che dicemmo esiliati in questa località della Palestina perchè avversari dell'ariano Lucio. La dura sorte provocata dalla resistenza all'eresia li faceva considerare veri e propri confessori della fede, sì che da più parti fu sollecitato il loro appoggio che potesse garantire un'ortodossia della quale si dubitava. In tal senso scrisse Apollinare, chiedendo di poter entrare in comunione con loro. Non gli fu risposto, per elementare motivo di prudenza, dato che ormai i sospetti circa l'ortodossia di Apollinare erano vastamente diffusi. Ma quello insistette con una seconda lettera <sup>85</sup>, in cui faceva presente che egli era stato in comunione con Atanasio e presentava la sua dottrina cristologica in forma ambigua, in buona parte mutuata *ad litteram* dal *Tomus ad Antiochenos* <sup>86</sup>. L'autorità di Atanasio era grande, e i confessori erano disposti a entrare in comunione con Apollinare, a patto che egli riconoscesse l'ortodossia di Paolino, col quale essi erano entrati in comunione. Apollinare replicò accusando d'eresia Paolino: ma i confessori, avute fra le mani alcune sue opere che aprirono loro gli occhi sulla pericolosità della dottrina del Laodicensi, e rassicurati dall'atteggiamento di Epifanio e di Diodoro di Tiro, anch'essi ormai ostili all'apollinarismo, ruppero con Apollinare <sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Tutto ciò si ricava da Epifanio (*loc. cit.*) e da Bas., *ep.* 258.

<sup>85</sup> Questa seconda lettera ci è giunta e da essa si ricava l'invio della prima lettera (andata perduta) rimasta senza risposta: per il testo si veda LIETZMANN, *Apollinaris*, p. 255 sg.

<sup>86</sup> Apollinare riprende alla lettera l'espressione del *Tomus* sul corpo di Cristo nè inanimato nè insensibile nè privo d'intelletto, da noi già riportata ed illustrata a c. 11, 2e.

<sup>87</sup> Su tutto ciò c'informa una lettera inviata dai confessori di Diocesarea ai monaci della Nitria, conservataci da Facondo di Ermiane (*Defens.* IV 2). Girolamo, giunto in quel torno di tempo ad Antiochia e del tutto spaesato di fronte a tre comunità ortodosse in contrasto fra loro, non poté far altro che chiedere lumi a Damaso; comunque prese posizione contro la dottrina delle tre ipostasi



La situazione delle chiese d'Oriente era talmente complicata che i confessori di Diocesarea, provenienti da una regione che da molti anni era ormai relegata ai margini della controversia, avrebbero dovuto sentire l'opportunità di comportarsi con prudenza, di fronte ad inviti che loro giungevano dalle parti più disperate. Invece essi non esitarono ad accogliere nella loro comunione la comunità marcelliana di Ancira che, morto intorno al 374 Marcello, si era affrettata a cercare il loro appoggio<sup>68</sup>. Basilio, di cui abbiamo già rilevato la *vis antimarcelliana*, fu molto indisposto da questo gesto, che frapponeva altre difficoltà alla sua politica tesa al recupero degli ambienti di derivazione omeosiana e omea: in *ep.* 265 egli approva l'atteggiamento dei confessori nei confronti di Apollinare, col quale ormai anche lui aveva rotto — come vedremo qui appresso — e di cui coglie l'occasione per presentare gli errori, ma biasima la troppo facile comunione da loro accordata ai marcelliani: dato che Marcello era stato condannato, i suoi seguaci avrebbero dovuto condannarne la dottrina, e la loro riammissione nella comunione ecclesiastica avrebbe dovuto esser decisa dal complesso delle chiese e non da gruppi isolati. Agendo sconsideratamente, i confessori non avevano giovato alla pace e alla concordia della chiesa.

### 7. *Ultimi contatti fra Basilio e Damaso. Morte di Basilio.*

Nel 375 un prete occidentale di non meglio identificata provenienza, di nome Santissimo, giunse al luogo ove dimorava in esilio, sul Danubio, Eusebio di Samosata. Questo lo inviò da Basilio con un suo memoriale (τὸ ὑπομνηστικόν) in cui prospettava l'opportunità da parte di coloro che erano in comunione con Melezio e Basilio di scrivere ancora una volta in Occidente. Basilio, inviando a sua volta Santissimo da Melezio e da Teodoto di Nicopoli perchè prendessero visione del documento di Eusebio, esternava la sua perplessità circa la nuova iniziativa: non trovava niente di nuovo da comunicare agli occidentali; l'importante era stato detto; era inutile dire il superfluo e ridicolo ripetere le stesse cose. Se mai, si potevano ammonire gli occidentali a non affrettarsi ad accettare nella

---

con una spiegazione che rivela la scarsa familiarità che egli aveva con la questione: *ep.* 15 e 16. Egli finì per aderire al partito di Paolino.

<sup>68</sup> Su ciò *BAS.*, *ep.* 265. Bisogna considerare che i confessori ben sapevano i buoni rapporti che erano sempre intercorsi fra Atanasio e Marcello, in definitiva non incrinati in maniera grave dalla rottura fra i due del 345 (cfr. c. 7, 5). Inoltre essi sapevano che Paolino, col quale erano in comunione, era in buoni rapporti con i marcelliani (*BAS.*, *ep.* 263, 5). Per la morte di Marcello si veda *EPIPH.*, *Panar.* 72, 1, ove essa è fissata circa due anni prima che Epifanio dettasse le pagine appunto dedicate a Marcello: ciò ci riporta al 374/375.

loro comunione il primo venuto dall'Oriente<sup>89</sup>. Mentre l'infaticabile Santissimo proseguiva per Antiochia e poi fin nel cuore della Siria per informare gli amici di Basilio e Melezio della sollecitudine che si aveva in Occidente per la loro situazione (ep. 253.254.255.256), Doroteo prospettò l'opportunità di un suo nuovo viaggio in Occidente. Basilio, che aveva dovuto mettere in guardia il *comes* Terenzio circa l'intenzione dei paoliniani di guadagnarlo alla loro causa e la loro pretesa di considerarsi, grazie alla lettera di Damaso, comunità ortodossa di Antiochia<sup>90</sup>, men che mai ravvisava alcunchè di utile nel nuovo tentativo: "scrisse perciò a Doroteo prospettandogli le difficoltà del viaggio per via di terra attraverso regioni percorse da truppe nemiche<sup>91</sup>; escludeva che come compagno di viaggio egli potesse avere Gregorio Nisseno, che a tal fine si era offerto<sup>92</sup>, ma che egli reputava del tutto inadatto a tale missione, per la sua inesperienza: con un uomo così superbo e che siede tanto in alto (cioè, Damaso), da non poter ascoltare coloro che da terra gli dicono la verità, che cosa potrà ottenere Gregorio, il cui carattere è alieno dall'adulazione servile? (ep. 215). E scrivendo all'amico Eusebio (ep. 239), Basilio si chiede che cosa si possa mandare a dire ad un uomo tanto superbo, che non conosce la verità e non vuole apprendere<sup>93</sup>: a meno che non gli si voglia dire chiaramente che non deve considerare l'alto onore come incentivo alla superbia e tanto meno calpestare coloro che si trovano in preda alle difficoltà.

Da questa lettera risulta che Doroteo, venuta meno la possibilità di avere per compagno di viaggio il Nisseno, si stava già accordando per partire con Santissimo. I due andarono a Roma all'inizio del 377, latori di non si sa quale messaggio. L'accoglienza non fu benevola, soprattutto da parte di Pietro che allora stava presso Damaso, dopo esser dovuto fuggire da Alessandria, ed era fiero nemico di Melezio e dei suoi amici: Melezio e perfino Eusebio di Samosata furono tacciati di essere ariani; Doroteo non si contenne e rispose a Pietro in tono vivace ed alterato<sup>94</sup>. La risposta ufficiale di Damaso ci è parzialmente pervenuta in un grosso frammento: *Ea gratia*, giuntoci in appendice alla lettera *Confidimus*<sup>95</sup>. Si tratta

<sup>89</sup> BAS., ep. 120.121.129.

<sup>90</sup> BAS., ep. 214 a Terenzio e 216 a Melezio.

<sup>91</sup> Si trattava dei Goti: cfr. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* IV, p. 75 n. 1.

<sup>92</sup> Si ricordi che il Nisseno era stato deposto dal seggio di Nissa e perciò era disponibile per la missione.

<sup>93</sup> Basilio si riferisce in special modo al caso di Marcello, che così tenacemente gli occidentali avevano difeso, e tuttora rifiutavano di condannare apertamente.

<sup>94</sup> Apprendiamo di questo drammatico colloquio da BAS., ep. 266.2.

<sup>95</sup> Ricordiamo (cfr. c. 12 fonti) che la lettera *Confidimus* ci è giunta corredata da tre frammenti (*Ea gratia*, *Illud sane*, *Non nobis*) che si presentano

di una vera e propria professione di fede, in cui viene affermata la Trinità *unius virtutis, unius maiestatis, unius divinitatis, unius usiae*, articolata in tre persone<sup>96</sup>; viene proposta una cristologia di tipo antiapollinarista (... *ut perfectus homo pro perfectio qui peccaverat homine nasceretur*); viene esclusa la creaturalità dello Spirito santo, che non deve essere separato dalla divinità. Segue l'ammonezione a non trascurare nelle ordinazioni episcopali e sacerdotali il *canonicus ordo* e a non accogliere nella propria comunione con troppa facilità quanti tale *ordo* trasgrediscono: preciso richiamo all'elezione di Melezio ritenuta invalida perchè egli prima era stato ordinato vescovo di Sebaste, e anche a Basilio che di Melezio si era fatto campione.

Così anche il secondo viaggio romano di Doroteo si conchiuse con un altro grave smacco, anzi portò ad un aggravamento della situazione, perchè con la lettera *Per filium* e col frammento *Ea gratia* Damaso aveva ufficialmente preso posizione nello scisma d'Antiochia a favore di Paolino e contro Melezio. L'accusa mossa a questo di essere stato ordinato irregolarmente va considerata come

---

come parti di una o più lettere indirizzate dagli occidentali agli orientali. Già A. Merenda (*PL* XIII 163 sgg., 173 sgg.) li mise in relazione con le *ep.* 243 e 263 di Basilio, e un'opinione ben rappresentata considera il primo frammento (*Ea gratia*) come facente parte della risposta di Damaso all'*ep.* 243 di Basilio (primo viaggio di Doroteo a Roma del 374), il frammento *Illud sane* come parte della risposta a Doroteo in occasione del viaggio a Roma di Doroteo e Santissimo dell'inizio del 377, il frammento *Non nobis* relativo alla risposta all'*ep.* 263 di Basilio (altro viaggio a Roma di Doroteo e Santissimo della fine del 377): SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* IV, p. 71 sgg.; AMAND DE MENDIETA, *art. cit.*, p. 128 sgg. Una variante di questa ricostruzione è in BARDY, *Le concile d'Antioche* (379): RB 1933, p. 205, che considera *Illud sane* come risposta ad una lettera di Melezio, che Melezio avrebbe scritto intorno al 376 ma di cui non ci è giunta notizia. Duchesne (*Histoire ancienne de l'Eglise* II, p. 413) considera *Illud sane* e *Non nobis* ambedue relativi alla lettera di risposta all'*ep.* 263 di Basilio. Invece Richard (*art. cit.*, p. 201 sg.), senza soffermarsi sulla questione, ipotizza che tutti e tre i frammenti siano relativi ad una sola lettera di risposta, quella consegnata a Doroteo e Santissimo nel viaggio a Roma dell'inizio del 377. A mio avviso, il solo punto abbastanza certo in questa intricata questione è che il frammento *Ea gratia* va connesso non con l'*ep.* 243 di Basilio, come pensano quasi tutti gli studiosi, bensì col viaggio a Roma di Doroteo e Santissimo dell'inizio del 377. Infatti ciò che è detto alla fine del frammento *ne frater noster Dorotheus presbyter explicare omnia vivaciter praetermisit* si adatta perfettamente a quanto sappiamo da *ep.* 266, 2 circa lo scontro fra Pietro e Doroteo. Mancano elementi certi per situare gli altri due frammenti: essi in complesso mi sembrano attagliarsi meglio al contesto dell'*ep.* 263, ove Basilio mette esplicitamente sul tappeto la questione apollinarista. Cfr. *infra*.

<sup>96</sup> E' qui notevole l'uso del termine *usia* in luogo di *substantia*, corrente in Occidente per contesti del genere: segno che ormai gli occidentali cominciavano a comprendere che certi equivoci nascevano da non esatta comprensione dei termini trinitari adoperati in Oriente. D'altra parte non si fa qui parola del termine correlativo *hypostasis* e perciò manca ogni riferimento alla dottrina delle tre ipostasi, che in quel tempo gli orientali facenti capo a Basilio e Melezio consideravano elemento fondamentale della retta fede trinitaria.

mero pretesto: il vero motivo era emerso nella burrascosa discussione fra Doroteo e Pietro, allorchè Melezio ed Eusebio di Samosata erano stati accusati di essere ariani. Ben sappiamo quanto fosse complessa la situazione delle chiese d'Oriente: proprio di ciò consapevole, Basilio aveva insistito per l'invio di una delegazione dall'Occidente, perchè soltanto osservando da vicino gli occidentali avrebbero potuto farsi di questa situazione un'idea meno superficiale di quella che in essi avevano ormai inculcato decenni di polemica. In effetti, abbiamo visto come Ilario fosse riuscito a penetrare lucidamente la realtà delle chiese d'Oriente: ma Damaso non era Ilario. Autoritario e superficiale, egli era convinto di conoscere bene le cose d'Oriente e di avere l'autorità d'imporre la sua soluzione. Lo rafforzava in tale convincimento la presenza di Pietro, che esasperando le idee d'Atanasio, ne aveva smarrito le intuizioni più felici espresse nel *De synodis* ed era tornato alla superficiale contrapposizione niceni/ariani; tale contrapposizione egli aveva radicalizzato identificando i niceni d'Oriente col minuscolo gruppo paoliniano, senza tener conto dei niceni della nuova generazione, antipaoliniani ma sinceramente ortodossi, di cui Basilio era la tipica espressione. Lunga consuetudine legava il vescovo di Roma al collega d'Alessandria: perciò Damaso non ravvisava motivi validi per modificare questa ormai tradizionale politica, disposto anzi a portarla avanti senza riguardi e ripensamenti<sup>97</sup>.

Il nuovo smacco spinse Basilio a prender ancora una volta direttamente l'iniziativa, e Doroteo e Santissimo solo da poco giunti a lui con la risposta di Damaso dovettero riprendere la via dell'Occidente con una lettera di Basilio, ancora una volta indirizzata agli occidentali in blocco piuttosto che a Damaso specificamente: *ep.* 263. Le cortesie espressioni d'apertura, che ringraziano l'Occidente per la sollecitudine che dimostra per gli orientali, trasudano amara ironia: le nostre ferite restan sempre le stesse; ma ci conforta sapere che son pronti dei medici che, se potranno, se se ne presenterà l'occasione, apporteranno ... rapida guarigione ai nostri dolori. Segue, presentato in forma secca e senza ambagi, il concetto fondamentale: ci sono ancora gli ariani, ma nuocciono poco alla chiesa, perchè la loro eresia è manifesta; dilaniano invece il gregge di Cristo coloro che rivestono la pelle d'agnello e perciò possono facil-

<sup>97</sup> Vedremo Ambrogio incorrere negli stessi errori di Damaso nel trattare con gli orientali: segno di quanto fosse difficile in Occidente valutare con esattezza quella intricata situazione a tanta distanza e sulla base di ragguagli insufficienti e tendenziosi. Proprio per questo Basilio tanto aveva insistito per l'invio di una delegazione occidentale che approfondisse *in loco* la sua conoscenza della situazione orientale. E proprio nell'aver disatteso questa richiesta sta la più significativa prova della superficialità degli occidentali.

mente ingannare i semplici stando all'interno della chiesa. E' necessario che gli occidentali li ammoniscano ad unirsi sinceramente ai veri ortodossi, pena la condanna. E' necessario — dice Basilio — nominarli uno per uno: il primo è Eustazio di Sebaste, di cui Basilio ricorda le tumultuose vicende e le varie condanne per poi presentarlo come uno di coloro che condannano l'*homoousion* e capo dei pneumatomachi. Il secondo è Apollinare: Basilio era stato in corrispondenza con lui, e, pur riconoscendo come vescovo di Laodicea il meleziano Pelagio<sup>98</sup>, per lungo tempo aveva evitato di prender posizione a suo danno nella polemica. Ma ormai, spinto sia dalla gravità della situazione sia dal fatto che Eustazio lo aveva diffamato proprio ricordandogli la lontana corrispondenza coll'eretico, egli ne chiede la condanna<sup>99</sup>. Il terzo è Paolino, accusato di tendere verso la dottrina di Marcello, i cui seguaci accoglie indiscriminatamente; e l'eresia di Marcello, negando le ipostasi del Figlio e dello Spirito santo, riduce il cristianesimo a giudaismo<sup>100</sup>.

Non possiamo considerare Basilio tanto ingenuo da prospettarsi anche solo la possibilità di risposta positiva di Damaso a queste richieste. Egli le aveva fatte perchè, dopo tanto discutere e trattare senza esito, ognuno fosse posto di fronte alle proprie responsabilità e spinto ad assumere atteggiamento preciso riguardo ai problemi più gravi che travagliavano allora le chiese d'Oriente. Non conosciamo con sicurezza la risposta di Damaso, che comunque sarà stata di fatto negativa. Se parte di essa può essere identificata con i frammenti *Illud sane* e *Non nobis*, anch'essi allegati alla lettera *Confidimus*, il primo contiene un preciso ragguaglio antiapollinaria, sulla base del principio che Cristo ha redento tutto ciò che ha assunto, e che perciò, avendo l'uomo peccato nella sua interezza, Cristo ha assunto, per redimerlo, un uomo altrettanto intero<sup>101</sup>. Il secondo frammento, poi, dichiara l'impossibilità, da parte degli occidentali, di arrecare agli orientali *vel parvum refrigerium*: essi

<sup>98</sup> Cfr. Bas., ep. 254.

<sup>99</sup> Forse più che sulla dottrina dell'incarnazione Basilio preferisce attaccare Apollinare sul millenarismo di tipo giudaizzante, assolutamente incompatibile col suo spiritualismo: ep. 263, 4; 265, 2.

<sup>100</sup> A proposito di Paolino, Basilio dice di non voler insistere sulla validità della sua ordinazione: chiara risposta al rilievo circa l'invalidità dell'elezione di Melezio ad Antiochia, contenuta nel frammento *Ea gratia*. Nella pressochè contemporanea ep. 266 inviata a Pietro d'Alessandria, in tono cortese ma gelido, Basilio contrappone alle lagnanze di quello circa il comportamento di Doroteo a Roma l'accusa di arianesimo avventatamente lanciata contro Melezio ed Eusebio di Samosata, e insiste — come in ep. 263 — sul fatto che i nemici più pericolosi dell'unità della chiesa non sono gli ariani, bensì i falsi fratelli. Non manca un'ennesima presa di posizione contro i marcelliani.

<sup>101</sup> Argomento classico già della polemica contro il docetismo gnostico: Tert., *Carn.* 10, 1, 2; Orig., *Heracl.* 7. Lo abbiamo rilevato anche in Fotino: cfr. c. 7, 6.

possono soltanto invitarli a condividere l'integrità della loro fede, fondata sul credo niceno e affermate: la Trinità *unius essentiae*, dalla quale non è separato lo Spirito santo<sup>102</sup>; la pienezza del Verbo divino, *non prolativum sed natum*; l'interessa dell'umanità assunta da Cristo. Da tutto il complesso di questi testi emerge soprattutto la preoccupazione antiapollinarista, mentre il cenno al Verbo non emanato ma generato sembra rivolto contro Marcello (e Fotino). Non si fanno comunque nomi specifici, come aveva invitato a fare Basilio. E' chiaro, d'altra parte, che mai Damaso avrebbe accettato di condannare Paolino; quanto a Eustazio di Sebaste, facilmente la presa di posizione di Basilio poteva esser fatta passare come provocata da un dissidio di carattere personale. E non si fa cenno della dottrina delle tre ipostasi, che pure Basilio aveva chiaramente toccato nel cenno su Paolino (*ep.* 263, 5).

In *ep.* 263, 2 Basilio prospettava l'eventualità che gli occidentali si riunissero in concilio per decidere intorno alla materia da lui proposta. Con un concilio tenuto a Roma a questo fine intorno al 378 si tende a mettere in relazione il cosiddetto *Tomus Damasi*, che comincia appunto ricordando un concilio tenuto a Roma<sup>103</sup>. Il testo di questa che si può considerare la lettera sinodale del concilio consta di una doppia serie di anatematismi (1-8; 10-24): la prima serie, ove ogni anatematismo è introdotto da *anathematizamus*, condanna successivamente sabelliani ariani macedoniani fotiniani e altre proposizioni inerenti alla polemica antiapollinarista (7) e antimarcelliana (8). La seconda serie, ove ogni formula si apre con *si quis (non) dixerit ... haereticus est*, condanna una serie di proposizioni eretiche in materia cristologica, pneumatologica e trinitaria<sup>104</sup>. Fra le due serie c'è il passo storicamente più interessante del testo:

<sup>102</sup> Abbiamo riscontrato in Ilario l'uso sporadico di *essentia* = *substantia*, *natura*. Questo termine corrisponde ad *ousia* molto più strettamente che non *substantia*, che Damaso evita per non creare equivoci con *hypostasis*, di cui sappiamo che *substantia* è il calco semantico: cfr. anche c. 1, 3 (Dionigi di Roma).

<sup>103</sup> Il *Tomus* ci è giunto in due redazioni: la seconda, rimaneggiata rispetto alla prima, presenta una *inscriptio* in cui è detto che la *confessio fidei* era stata inviata da Damaso ad *Paulinum Antiochenum episcopum*. Sulle due recensioni si veda SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* IV, p. 79 sgg.; per il testo si veda TURNER, *Monumenta* I 2, p. 283 sgg. Galtier (*RechSR* 1963, p. 385 sgg.; 563 sgg.) ha proposto per il *Tomus* la data del 382, ma senza convincenti argomenti. Il passo che citiamo qui appresso ha ben poco senso se lo si considera posteriore alla morte di Melezio (381).

<sup>104</sup> Secondo BARDY (*Le concile d'Antioche* (379), p. 208), che riprende una tesi di Duchesne (*Histoire*, II, p. 410), questa seconda serie di anatematismi sarebbe indipendente dalla prima e ad essa anteriore, in relazione con gli errori cristologici denunciati da Atanasio nella lettera ad Epitteto (*PG* XXVI 1049 sgg.) del 371 ca. Ma non c'è motivo di operare questa divisione nel *Tomus*.

Eos quoque, qui de ecclesiis ad ecclesias migraverunt, tamdiu a communione nostra habemus alienos, quamdiu ad eas redierint civitates, in quibus primum sunt constituti. Quodsi alius, alio trasmigrante, in loco viventis est ordinatus, tamdiu vacet sacerdotii dignitate, qui suam deseruit civitatem, quamdiu successor eius quiescat in domino (9).

E' chiaro il riferimento a Melezio, trasferito da Sebaste ad Antiochia: egli deve lasciare Antiochia e ritornare a Sebaste; ma qui è vivo il vescovo legittimo, sì che Melezio dovrà accontentarsi di essere semplice prete, fino alla morte di quello. Consideriamo che vescovo di Sebaste era quell'Eustazio, la cui condanna Basilio aveva nominativamente richiesto agli occidentali: non soltanto la sua richiesta non era stata presa in considerazione, ma addirittura con maliziosa intenzione si invitava Melezio a deporre la dignità episcopale per fare il prete sotto Eustazio. Al danno si aggiungevano anche le beffe: tanto più gravi l'uno e le altre, se, dando credito all'indicazione di alcuni mss., riteniamo questa lettera sinodale indirizzata non a Basilio, bensì a Paolino, definito *Antiochenus episcopus* invece che condannato secondo la richiesta di Basilio stesso <sup>105</sup>.

Basilio, non ancora cinquantenne, morì il 1 gennaio 379. Un osservatore superficiale avrebbe considerato la sua azione politica soltanto come una serie di fallimenti, sia nell'ambito più ristretto dell'Asia Minore, ove le chiese erano più che mai dilaniate dalla lotta dei vari partiti, sia nel più vasto ambito dei rapporti fra Oriente ed Occidente, ove l'Occidente aveva preso posizione chiara a favore di Paolino contro Melezio, e perciò contro Basilio stesso, anche se formalmente manteneva la comunione con lui. Ma solo gli spiriti meschini si vantano dei loro successi: le mete della vera grandezza si spingono sempre al di là dell'umana esistenza (Schwartz). Non fu dato a Basilio di raccogliere quanto era andato seminando fra dolori e delusioni con azione tenace ed instancabile: ma già al momento della sua morte stava ormai sopraggiungendo il tempo del raccolto. Mentre l'impostazione da lui data al problema trinitario sbloccava — come vedremo — una situazione che da decenni si era cristallizzata su sterili posizioni, la sua azione politica articolata nelle direzioni più svariate dava consapevolezza e consistenza alle fragili file dei nuovi niceni. In un momento in cui l'asse Roma-Alessandria, attestato su posizioni di nicena intransigenza <sup>106</sup>, minacciava di tagliar fuori tutti quanti erano affluiti

<sup>105</sup> Ma Schwartz (p. 81 sg.) considera non originaria questa indicazione: egli pensa che il destinatario del *Tomus* sia stato Basilio.

<sup>106</sup> Abbiamo visto che Pietro aveva accentuato questa intransigenza, rispetto all'atteggiamento più possibilista assunto da Atanasio dopo il 360.

alla fede nicena provenendo dalle file dei partiti omeousiano e omeo, lasciandoli perciò in balia degli ariani ancora una volta sorretti dal potere politico, proprio Basilio offrì a tutti costoro una valida alternativa in chiave nicena. La sua ortodossia in tal senso era fuori discussione; l'impostazione moderna di tale ortodossia veniva incontro a certe esigenze fortemente sentite in Oriente, rappresentate qualche anno prima dalla teologia omeousiana di Basilio d'Àncira e dei suoi seguaci; e interpretava tali esigenze sulla base di parametri non incompatibili con la fede nicena, come invece erano quelli della teologia di Basilio d'Àncira. In tal modo Basilio proponeva una terza via a chi altrimenti avrebbe finito per non avere altra scelta, stante la durezza della situazione politica, fra la fede nicena d'antica osservanza (Pietro, Paolino), che era sorretta dall'appoggio dell'Occidente, e l'arianesimo moderato (Demofilo), che aveva il sostegno dell'imperatore. Proprio questa terza via avrebbe di lì a poco trionfato in Oriente in maniera definitiva.

Gli eventi, che avrebbero determinato questo trionfo, avevano preso il via già qualche mese prima della morte di Basilio, allorché Valente era stato ucciso dai Goti nella disastrosa sconfitta di Adrianopoli (9 agosto 378). Prima di entrare in campagna, forse consapevole che la sua politica religiosa aveva finito per accentuare la discordia in seno alla chiesa, aveva revocato le sentenze d'esilio emanate in precedenza<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> Così RUF., *HE* II 13; HIER., *Chron.* s. a. 378. Invece Socrate (IV 35) e Sozomeno (VI 39) parlano soltanto di forzato disinteresse di Valente per le cose della chiesa, a causa della guerra ormai inevitabile contro i Goti. Sia l'uno (IV 32) sia l'altro (VI 36) accennano ad una orazione del retore pagano Temistio, che avrebbe cercato di convincere Valente a far cessare le persecuzioni contro gli ortodossi, allegando le diversità di dottrina che c'erano fra i filosofi pagani, delle quali Dio stesso aveva piacere, in quanto mettevano in rilievo quanto fosse difficile conoscere la sua grandezza. Colpito da questo argomento, che vedemmo già prodotto da Costantino all'inizio della controversia (cfr. c. 2, 3), Valente avrebbe mitigato un po' il suo odio verso gli ortodossi: Socr., *HE* IV 32; Sozom., *HE* VI 37.



## CAPITOLO XIV

### DECLINO DELL'ARIANESIMO IN OCCIDENTE (374-380) E IN ORIENTE (379-380)

#### Fonti.

SOCRATE, *HE* IV 30.33.37; V 2-7.11; SOZOMENO, *HE* VI 24.37.39; VII 1-6.13; TEODORETO, *HE* IV 7.8.9.37; V 2.3.4.7; RUFINO, *HE* II 11.15.19.21; FILOSTORGIO, *HE* IX 18.19; X 1.2.6.7.

Sull'elezione e l'attività antiariana di Ambrogio ci informa, più che gli storici, la *Vita Ambrosii* scritta dal suo collaboratore Paolino (ediz. Pellegrino, Roma 1961): essa però, pur così vicina al personaggio, presenta già tratti accentuatamente agiografici. Vari spunti si colgono dalle opere stesse di Ambrogio, soprattutto dal suo epistolario: *PL XVI*; *CSEL LXXXII* (Faller) e dalla cosiddetta *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* (*PLS* I 693 sgg.), testo composito in cui sono presentati passi degli Atti del concilio di Aquileia del 381 (cfr. c. 16, 3) postillati dall'ariano Massimino; ad essi fanno seguito un'esposizione sulla vita e la dottrina di Ulfila fatta dal suo discepolo Ausenzio di Durostorum (da non confondere coll'omonimo milanese), e un testo di Palladio molto polemico nei confronti di Ambrogio. Si tratta di testi scritti in epoche diverse, riuniti da Massimino dopo il 384: su questo testo e relativa bibliografia si veda Meslin, *op. cit.*, p. 104 sg.

Teodoreto (IV 8-9) presenta due documenti relativi ad una sinodo che si sarebbe tenuta nell'Illirico al tempo di Valentiniano e Valente. Sulla problematica relativa all'esistenza stessa di questo concilio e alla sua datazione si veda quanto è detto qui appresso e la bibliografia ricordata a n. 13. Su Ulfila, oltre la *Dissertatio Maximini*, si vedano i testi cit. a n. 23. Sullo scisma luciferiano il documento principale è il cosiddetto *Libellus precum*, un memoriale presentato nel 384 a Teodosio da parte dei preti luciferiani di Roma Faustino e Marcellino (ediz. Günther in *CSEL XXXV* = *CC LXIX*). Il testo è però ricco di particolari inattendibili soprattutto allorchè parla di fatti passati relativi a Lucifero e a Gregorio di Elvira (cfr., p. es., c. 8 n. 51). All'attività dei luciferiani di Spagna va probabilmente riportata la seconda redazione di un *De trinitate* in 8 libri giuntoci sotto il nome di Atanasio e sul quale sono state avanzate fantasiose attribuzioni [cfr. c. 15 (*fonti*): *CC IX* (Bulhart)]. Io credo che debbano essere considerati luciferiani anche i 11. X e XI di questa silloge, originariamente del tutto indipendenti dal *De trinitate* vero e proprio. Sui falsi dei luciferiani (corrispondenza Atanasio/Lucifero; lettera di Eusebio di Vercelli a Gregorio di Elvira: cfr. c. 8 n. 50) si veda *l'art.* di Saltet cit. a n. 34.

Sul concilio di Antiochia del 379 e la sua scarsa documentazione si vedano n. 38.40. Sull'attività di Gregorio di Nissa in questi anni ci in-

formano soprattutto le sue *ep.* 5 e 19. Sull'attività di Gregorio Nazianzeno a Costantinopoli ovviamente sono fonte primaria i suoi scritti, soprattutto l'autobiografico *carm. hist.* 11, PG XXXVII 1029 sgg. (*de vita sua*). La legislazione antieretica di Graziano e Teodosio relativa a questi anni è raccolta in *Codice Teodosiano XVI* (ediz. Mommsen).

La documentazione relativa ai fatti d'Oriente del biennio 379/380 con la problematica che essa propone è studiata da SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften IV*, p. 88 sgg. (=ZNW 1935, p. 196 sgg.) e da A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, p. 33 sgg.

### 1. *Ultimi scontri a Milano e nell'Illirico. Ulfila.*

Per seguire da presso le complicate vicende della politica di Basilio abbiamo lasciato da parte i fatti d'Occidente successivi alla sinodo romana del 370 ca. di cui è espressione la lettera *Confidimus*, limitandoci soltanto a presentare la reazione romana agli appelli di Basilio. Tornando ora indietro per riprendere le fila del racconto, dobbiamo ancora una volta rammentare che la politica di neutralità imposta e fatta rispettare da Valentiniano non permetteva alcuna possibilità agli ortodossi di operare efficacemente contro i residui nuclei ariani<sup>1</sup> ormai ridotti in posizione difensiva a Milano e in vari centri dell'Illirico e della Pannonia. La posizione degli ariani era particolarmente critica a Milano, perchè questa piazzaforte dell'eresia era circondata tutt'all'intorno da una regione totalmente guadagnata alla causa dell'ortodossia, i cui vescovi, come abbiamo già visto<sup>2</sup>, non mancavano di dare ogni possibile molestia al vescovo ariano Aussenzio. Questi comunque, forte della protezione di Valentiniano, aveva mantenuto salda la sua posizione e aveva agevolmente avuto la meglio in un contrasto, del quale non conosciamo i dettagli, con Filastrio, il futuro vescovo di Brescia<sup>3</sup>. Ma allorchè Aussenzio morì nel 374, dopo 19 anni di episcopato, sembrò finalmente giunto per gli ortodossi l'agognato momento della riscossa.

<sup>1</sup> Si tratta di ariani moderati, almeno nominalmente, che abbiamo visto rifarsi alla formula riminese, come nel caso di Aussenzio nel 364 e Valente e Ursacio nel 366. D'altra parte la mancanza di sufficiente documentazione sul loro conto impedisce di accertare se questa linea politica avesse effettiva rispondenza anche in ambito dottrinale, ovvero servisse soltanto a mascherare un arianesimo dottrinalmente più radicale (cfr. c. 8 n. 47). A tal proposito va rilevato che i documenti posteriori dell'arianesimo di lingua latina rivelano, sulla traccia di Ulfila, un tipo di arianesimo molto vicino a quello di Eunomio: cfr. n. 24.

<sup>2</sup> Si veda, oltre l'azione di Eusebio di Vercelli e Ilario contro Aussenzio, l'atteggiamento dei vescovi dell'Italia del nord ostile a questo vescovo, che emerge dalla lettera *Confidimus*: cfr. c. 12, 1.

<sup>3</sup> Si veda GAUDENT., *Tract.* 21 (CSEL LXVIII 186), che parla di Filastrio pubblicamente punito con battiture: egli fungeva da capo della comunità ortodossa. Ad un'azione intrapresa contro Aussenzio da quell'Evagrio che abbiamo incontrato presso Basilio a Cesarea allude in maniera oscura Girolamo (*ep.* 1, 15),

La situazione che si creò con la scomparsa di Ausenzio a Milano era necessariamente confusa e complicata. Durante un episcopato così lungo Ausenzio aveva avuto tempo e modo di operare efficacemente per la diffusione dell'arianesimo, e dobbiamo pensare che almeno larga parte del clero fosse ormai di parte ariana, spalleggiata da una comunità di laici che doveva avere una certa consistenza. D'altra parte, la pressione in senso ortodosso di una regione all'intorno tutta fieramente ostile all'eresia non poteva non aver fatto sentire i suoi effetti entro la cinta delle mura, nel senso che aveva permesso alla comunità ortodossa di resistere in qualche modo agli ariani e di contrapporsi ad essi. Perciò, ai fini immediati della elezione di un successore di Ausenzio, se il clero e parte del popolo erano orientati in senso ariano, l'altra parte del popolo era invece orientata in senso opposto; e il fatto che tutti i vescovi della regione erano ortodossi rendeva quasi materialmente impossibile la consacrazione di un candidato ariano, anche se non si era in condizione d'imporre un candidato ortodosso. La situazione di stallo che si venne a creare favorì lo scoppio di tumulti e disordini, che impegnò a fondo, nel tentativo di pacificazione e di mediazione, Ambrogio, l'appena quarantenne governatore dell'Emilia e Liguria, che risiedeva appunto a Milano. Non sappiamo chi per primo ebbe idea di proporre la candidatura di Ambrogio a vescovo di Milano<sup>4</sup>: l'idea ebbe immediato successo perchè proponeva una soluzione di compromesso a prima vista accettabile da ambedue le parti. Infatti, se il provenire da una famiglia cristiana di sicura ortodossia poteva rassicurare i niceni, gli ariani potevano ragionevolmente sperare che l'alto funzionario di Valentiniano, anche passato alla nuova dignità, avrebbe sostanzialmente rispettato inalterate le disposizioni dell'imperatore, mantenendo atteggiamento neutrale. La candidatura di Ambrogio non era comunque regolare, perchè egli non era stato ancora battezzato<sup>5</sup>, ma si ovviò subito a questo, e Ambrogio fu consacrato vescovo di Milano verso la fine del 374. E' superfluo aggiungere che questa soluzione riusciva ben gradita all'imperatore,

---

affermando che a seguito di tale azione *Auxentium ... sepultum pene ante quam mortuum*. Richard (*art. cit.*, p. 181 sg.) pensa che Evagrio avrebbe ottenuto da Valentiniano, a seguito delle proteste dei vescovi dell'Italia settentrionale (cfr. la lettera *Confidimus*), che Ausenzio fosse obbligato a restringere la sua azione di apostolato ariano alla sola città di Milano. Ma l'allusione di Girolamo è troppo oscura per permettere una qualsiasi puntualizzazione.

<sup>4</sup> Il racconto di Paolino (*Vita Ambrosii* 6) ha colore manifestamente agiografico. Più generici e tutti sulla stessa linea Ruf., *HE* II 11; Socr., *HE* IV 30; Sozom., *HE* VI 24; Theodor., *HE* IV 7.

<sup>5</sup> Rufino (II 11) e Paolino (c. 7) lo dicono catecumeno; Ambrogio in *ep.* 63, 65 si dice neofita. Nell'un caso e nell'altro l'ordinazione contrastava col can. 2 di Nicea.

che così veniva ad avere un elemento di provata fede a capo di una delle chiese più importanti d'Occidente.

In effetti Ambrogio, all'inizio del suo episcopato, seguì una politica di prudenza, per lui opportuna, oltre tutto, perchè giunto senza alcuna preparazione all'alta dignità, ebbe bisogno di un certo periodo di tempo per attrezzarsi ad essa sotto l'aspetto sia teologico, sia pastorale: fra l'altro, mantenne al suo posto i membri del clero, che pure dovevano essere tutti (o quasi) filoariani<sup>6</sup>. Ma nel 375 Valentiniano morì e gli successe il figlio Graziano, cui fu associato all'impero il giovanissimo fratello Valentiniano II, figlio di Giustina, seconda moglie di Valentiniano, che ne tenne la tutela. Nonostante che Giustina parteggiasse per gli ariani<sup>7</sup>, Ambrogio a questo punto prese decisamente posizione contro di essi, ed in tal senso esercitò una qualche influenza su Graziano. A Milano egli ebbe noie da parte di un certo Giuliano Valente di Petovio (Pettau), che sembra abbia avuto contatti con Ursino, che incontrammo avversario di Damaso nella candidatura al seggio episcopale di Roma e che intorno al 376 si trovava a Milano<sup>8</sup>. Successivamente, intorno al 378, il trasferimento della corte di Giustina da Sirmio a Milano di fronte al pericolo dei Goti rinforzò la posizione degli ariani: essi richiesero l'uso di una chiesa, che Ambrogio rifiutò. Fatta sequestrare in un primo tempo da Graziano, la chiesa fu poi restituita ad Ambrogio<sup>9</sup>.

Ma l'azione di Ambrogio fu diretta soprattutto a debellare gli ariani nelle loro ultime roccaforti dell'Illirico. La prima occasione d'intervenire fu alla morte di Germinio (376 ca.), che a suo tempo si era separato dagli altri ariani, ma non aveva aderito neppure al partito niceno, restando in posizione intermedia (cfr. c. 12, 1). La situazione per gli ortodossi era qui più difficile che a Milano, perchè la comunità ariana doveva essere particolarmente forte<sup>10</sup>, ed era

<sup>6</sup> Da *Offic.* I 18,72 sembrerebbe ricavarsi che Ambrogio aveva allontanato un solo prete per motivi dottrinali, perchè *fidem deseruit* al tempo dell'*Ariana perfidia*, cioè per professare idee ariane troppo radicali: su questo e sulle usanze liturgiche orientali che il cappadoce Ausenzio avrebbe introdotto a Milano si veda MESLIN, *op. cit.*, p. 45. Comunque, solo poco tempo dopo l'elezione Ambrogio aveva scritto a Basilio perchè si adoperasse a far tornare a Milano le reliquie di Dionigi che era morto in esilio in Armenia: BAS., *ep.* 197.

<sup>7</sup> Sull'arianesimo di Giustina insistono tutti gli storici: RUF., *HE* II 15; SOCR., *HE* V 11; SOZOM., *HE* VII 13; PHILOST., *HE* X 7.

<sup>8</sup> In *ep.* 11,3 Ambrogio parla di *occulta concilia in Arianorum domibus*, ma senza fornire più precisi particolari. Sulla cronologia dei contatti a Milano fra Ursino e Valente cfr. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933, p. 496.

<sup>9</sup> Cfr. AMBR., *Spir.* I 1,19-21; *ep.* 1,2. In *ep.* 2,28 egli, scrivendo a Costanzo, vescovo di Forum Cornelii (Imola), ha occasione di rilevare lì la presenza di ariani giunti dall'Illiria, certamente anch'essi fuggiti davanti all'invasione dei Goti. RUF., *HE* II 15 parla in tono generico di tentativi di Giustina a favore degli ariani, respinti da Ambrogio (= PAULIN., *Vita Ambrosii* 12).

<sup>10</sup> Ciò risulta dall'*Altercatio Heracliani cum Germinio*: cfr. c. 12, 1.

possibile far venire da altre città della regione che avevano vescovi ariani chi potesse consacrare un successore ariano di Germinio. L'intervento di Ambrogio, tutt'altro che in armonia con le norme sull'elezione dei vescovi, si rivelò decisivo. Non conosciamo i particolari del fatto: Paolino racconta di ostilità contro Ambrogio fomentata anche da Giustina, che allora ancora risiedeva a Sirmio; e certamente ci furono gravi contrasti: comunque Ambrogio riuscì a imporre un candidato ortodosso di provata fede, Anemio, che subito si dette ad operare contro l'arianesimo<sup>11</sup>. In questo contesto di lotta s'inserisce la deposizione del vescovo Leonzio di Salona, sulla quale ci mancano del tutto i dettagli<sup>12</sup>.

Episodio fondamentale di tale lotta contro i residui nuclei ariani nella regione fu un concilio di cui ci è giunta notizia ad opera soltanto di Teodoreto, se esso va collocato intorno al 377/378, come ormai è diffusa opinione fra gli studiosi. La documentazione relativa a questo concilio consta di due testi<sup>13</sup>: il primo è una lettera indirizzata dagli augusti Valentiniano Valente e Graziano ai vescovi di Asia Frigia e altre regioni d'Asia Minore. Essa dà notizia di una sinodo riunita nell'Ilirico che ha riaffermato la fede trinitaria d'impostazione omousiana, ed ammonisce i vescovi asiatici ad uniformarsi ad essa; invita a prendere visione degli atti del concilio allegati alla lettera, e termina con una professione di fede trinitaria e cristologica. L'altro documento è rappresentato da una lettera dei padri conciliari indirizzata agli stessi vescovi d'Asia Minore: anche essa presenta una dichiarazione di fede trinitaria, che insiste soprattutto nella condanna di chi separa lo Spirito santo dal Padre e dal Figlio. Il latore della lettera, Elpidio, accerterà *in loco* come stanno le cose; e chi non affermerà la consustanzialità dell'intera Trinità sarà condannato. Si danno poi consigli circa la scelta dei candidati all'episcopato e si raccomanda in materia la massima prudenza e

<sup>11</sup> PAULIN, *Vita Ambrosii* 11, come al solito, insiste su motivi agiografici (morte di una *virgo* ariana che avrebbe cercato di impedire l'azione di Ambrogio) e nulla ci dice sui particolari essenziali della vicenda. Per poter condurre a buon fine il suo piano in ambiente ostile Ambrogio deve aver avuto l'appoggio di altri vescovi ortodossi, sia della regione sia forse venuti con lui dall'Italia. Non va trascurato che, quando era funzionario dell'amministrazione imperiale, Ambrogio aveva risieduto a Sirmio per parecchi anni, sì che egli doveva avere *in loco* notevoli aderenze.

<sup>12</sup> Il fatto è ricordato nella *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*, PLS I 723 sg.; si veda MESLIN, *op. cit.*, p. 64.

<sup>13</sup> Sono tramandati da THEODOR., *HE* IV 8.9. Le opinioni degli studiosi sull'esistenza di questo concilio sono tuttora controverse. La più ampia disamina in senso favorevole è in ZEILLER, *op. cit.*, p. 311 sgg. Cfr. anche H. VON CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig 1929, p. 93 sgg. Recentemente ha ancora avanzato dubbi sulla datazione proposta e sull'esistenza stessa del concilio MESLIN, *op. cit.*, p. 86 sg.

oculatezza<sup>14</sup>. Si dà infine notizia della condanna di sei vescovi ariani, Policronio Telemaco Fausto Asclepiade Amanzio Cleopatro, altrimenti sconosciuti.

Tutti e due questi documenti propongono varie difficoltà: oltre a singoli punti di non chiara intelligenza, va rilevato: che tutti i personaggi in essi nominati sono sconosciuti; che il tono della lettera degli'imperatori è ben lontano dallo stile ufficiale usuale e sembra piuttosto quello di un vescovo; soprattutto che Valentiniano con questa lettera sarebbe venuto meno in maniera clamorosa alla politica di neutralità religiosa da lui osservata per tanti anni, e avrebbe fatto questo proprio per attaccare indirettamente il fratello Valente, protettore degli ariani d'Oriente, il quale risulta invece firmatario della lettera<sup>15</sup>. La firma di Valente non propone difficoltà insormontabile: infatti era allora norma che gli atti ufficiali pubblicati da uno dei due imperatori recassero la firma di ambedue, anche se l'altro dei due non vi aveva avuto alcuna parte. E' ben più grave invece il fatto che, insieme con Valente e Graziano (che era associato al trono del padre), compaia anche il nome di Valentiniano. E' assurdo pensare ad una modifica così radicale della sua politica religiosa: la difficoltà può essere rimossa soltanto ammettendo che il Valentiniano della lettera non sia Valentiniano I bensì il giovane Valentiniano II, associato al trono di Graziano: certamente il suo nome era scritto in terzo luogo, ma una inversione di questo genere è facilmente ipotizzabile: al tempo di Graziano, col passar degli anni sempre più favorevole agli ortodossi, la presa di posizione contro Valente non propone più grande difficoltà. Ammettendo questa soluzione, si fissa anche la cronologia del concilio, da situare fra le morti di Valentiniano (375) e di Valente (378), perciò intorno al 378<sup>16</sup>. Le altre difficoltà sono di minore entità e comunque non sembrano tali da infirmare la fondamentale validità della documentazione prodotta da Teodoro. Essa, d'altra parte, potrebbe trovare conferma in un passo della *Dissertatio contra Ambrosium* dell'ariano Massimino (di qualche anno posteriore al 384), in cui si attacca la *blasphemia* pronunciata a Sirmio, che afferma *tres omnipotentes deos ... tres sempiternos, tres aequales, tres veros, etc.* (PLS I 724): tradotte in termini ortodossi, queste espressioni corrispondono bene agli enunciati dei nostri due documenti circa

<sup>14</sup> Per maggiore informazione su questo punto si veda ZEILLER, p. 326 sg.

<sup>15</sup> Su altri punti in discussione si veda ZEILLER, p. 320 sgg.

<sup>16</sup> Questa data si fa preferire al 377, perchè spiega il silenzio di Basilio su questo concilio, che in parte veniva incontro alle sue richieste. Fissandolo nel 378, si può pensare che Basilio o non ne abbia avuto notizia prima della morte o non abbia fatto in tempo a rispondere.

l'uguaglianza delle tre persone divine<sup>17</sup>. Accettando questo collegamento, il concilio va collocato a Sirmio.

L'espressione teologicamente più importante dei documenti è quella che afferma che una e la stessa (*μίαν και την αὐτήν*) è l'*ousia* del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, in tre persone (*ἐν τρισὶ προσώποις*), cioè in tre ipostasi perfette (*ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι*)<sup>18</sup>. Se l'espressione è da prender per buona, abbiamo qui la prima testimonianza occidentale favorevole alla dottrina delle tre ipostasi, espressa nella forma con cui in quel tempo i Cappadoci l'avevano generalizzata in Oriente: una *ousia* divina in tre ipostasi. Ma proprio per questo, tenendo conto che tale dottrina rimase estranea sia a Damaso sia ad Ambrogio, non si possono escludere dubbi sulla sua genuinità<sup>19</sup>.

Col passare del tempo l'atteggiamento di Graziano si faceva sempre più netto in favore dell'ortodossia: se l'indomani della catastrofica sconfitta di Adrianopoli egli promulgò un editto di tolleranza religiosa, successivamente l'abrogò con un editto in data 3 agosto 379, che minacciava sanzioni contro gli eretici. Tali sanzioni furono confermate e specificate (confisca dei luoghi di culto tenuti dagli eretici) in un altro editto del 22 aprile 380<sup>20</sup>. Messi ormai alle strette in questo minaccioso contesto, Palladio di Ratiaria e Secondiano di Singidunum<sup>21</sup>, gli ultimi autorevoli rappresentanti

<sup>17</sup> Si veda in proposito c. 15 n. 117 e il mio *Arianesimo latino*, p. 737. Meslin (p. 87) obietta che il passo della *Dissertatio* si riferisce all'anat. 23 del *Tomus Damasi* [a me sembra piuttosto l'anat. 21]; e non identifica la *blasphemia* di Sirmio con l'*expositio libello inserta* nominata subito dopo e alla quale vanno riferite le proposizioni sopra riportate, come invece fa Zeiller.

<sup>18</sup> Questa espressione è contenuta nella lettera degli imperatori (THEODOR., IV 8). Qui e nella lettera dei vescovi variamente si parla di Trinità consustanziale.

<sup>19</sup> Comunque questo dubbio non coinvolge necessariamente tutto il complesso dei due documenti, perchè si può sempre pensare ad una interpolazione limitata alla espressione sulle tre ipostasi, che nel testo si presenta come una specie di chiosa. E dobbiamo anche far presente che intorno al 380 la formula delle tre ipostasi si faceva strada anche in Occidente, dato che i luciferiani che l'avversavano erano accusati di essere sabelliani (cfr. n. 34). Se l'espressione sulle tre ipostasi va accettata per buona, dato che Ambrogio non si è mai pronunciato su di essa, è difficile pensare che la lettera a firma dei tre imperatori sia stata formalmente stilata proprio da Ambrogio per incarico di Graziano, come propone Zeiller (p. 323), per superare la difficoltà che scaturisce dallo stile così poco cancelleresco del testo.

<sup>20</sup> *Cod. Theod.* XVI 5,5.4. Dalla prima delle due leggi si ricavano i dati circa l'editto di tolleranza precedentemente promulgato (cfr. SOCR., V 2; SOZOM., VII 1 e n. 36) e soppresso con questa legge. Quanto alla seconda, è datata al 22 aprile 376. Palanque (Rev. hist. 1931, p. 87 sgg.) l'ha spostata al 380, in modo da farla risultare come precisazione e aggravamento della legge del 3 agosto 379. Se la si considera del 376, il suo significato diventa molto vago e generico: cfr. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, IV, p. 49.

<sup>21</sup> Questi era il successore di Ursacio [lo abbiamo già incontrato come prete: cfr. c. 12 n. 21]. A c. 12, 1 abbiamo anche incontrato Palladio, che intorno al 380

dell'arianesimo occidentale, chiesero a Graziano la convocazione di un concilio generale che decidesse la loro posizione<sup>22</sup>: evidentemente essi contavano sull'appoggio degli ariani moderati d'Oriente, che al tempo di Valente avevano riconquistato varie posizioni. Ma il rapido precipitare della situazione, in Occidente con Graziano e in Oriente con Teodosio, fece sì che la proposta, accolta dall'imperatore, mettesse in movimento una procedura che necessariamente si doveva ritorcere a danno degli stessi proponenti.

Mentre l'arianesimo declinava nell'Occidente romano, al di là del Danubio esso conosceva un periodo di grande fioritura ad opera di Ulfila, che abbiamo già incontrato al concilio di Costantinopoli del 360 (cfr. c. 10, 3)<sup>23</sup>. Nato intorno al 311 da genitori di famiglia originaria della Cappadocia, i cui membri erano stati presi prigionieri dai Goti durante l'invasione al tempo di Valeriano, Ulfila potrebbe essere stato cristiano fin dalla nascita. Per tempo si dedicò alla carriera ecclesiastica ed entrò in contatto col mondo romano. Eusebio di Nicomedia lo consacrò vescovo a 30 anni nel 341. Esplicò intensissima azione missionaria, di cui fa fede la celeberrima traduzione in lingua gotica dei libri della sacra scrittura, per la quale dovette risolvere problemi non lievi di adattamento e trascrizione dal greco in gotico. Dopo alcuni anni di fruttuoso apostolato, il re Atanarico cominciò a perseguire lui e la sua comunità, costringendolo a cercar riparo oltre Danubio nelle terre dell'impero, ove prese dimora in Mesia insieme con molti Goti, che lo seguirono e riconobbero in lui il capo non solo religioso ma anche politico. Ulfila era stato in contatto, a suo tempo, con esponenti eusebiani e successivamente, stabilitosi nell'impero al tempo di Costanzo, era stato in rapporto con esponenti della linea religiosa favorita dall'imperatore, che sappiamo essere stata incline ad una forma moderata di arianesimo. Fu questa la fede cristiana che Ulfila abbracciò ma che sviluppò in forma piuttosto radicale, che lo colloca molto vicino alle posizioni di Eunomio<sup>24</sup>. E' ovvio che anche tutti

---

sembra diventato figura dominante fra gli ariani dell'Ilirico. Su di lui cfr. MESLIN, *op. cit.*, p. 85 sgg. Non condivido, comunque, la proposta di Meslin di considerare Palladio autore di alcuni testi ariani in lingua latina giuntici adespoti: cfr. c. 15 n. 5.

<sup>22</sup> Cfr. *Gesta concilii Aquileiensis* 10 (PL XVI 958).

<sup>23</sup> Su Ulfila si vedano SOCR., *HE* IV 33; SOZOM., *HE* VI 37; PHILOST., *HE* II 5; THEODOR., *HE* IV 37; IORDANES, *Getica* 51; *Dissertatio Maximini*, PLS I 703 sgg. Per integrare il nostro sommario cenno si veda ZELLER, *op. cit.*, p. 440 sgg.

<sup>24</sup> Sull'arianesimo radicale di Ulfila e sulla derivazione da lui (che si esprimeva in latino, oltre che in greco e gotico) dei testi successivi dell'arianesimo in lingua latina, si veda c. 15 n. 5 e gli studi lì citati. Sulla possibile influenza che sull'accentuato subordinazionismo della dottrina ariana di Ulfila avrebbe esercitato la tradizionale fede delle genti germaniche in una divinità trascendente



i Goti abbracciarono questa fede ariana e tenacemente la diffusero anche fra i Goti al di là del Danubio, e gradatamente anche fra le altre popolazioni barbariche. Intorno al 380 ormai i Goti erano diventati in buona parte cristiani di fede ariana.

Le conseguenze di questa cristianizzazione ariana promossa da Ulfila si sarebbero fatte sentire nell'ambito della romanità soprattutto al momento delle grandi invasioni barbariche, al di là dei limiti cronologici del nostro lavoro. Ma qui va osservato che, in dimensioni molto più ridotte, tali conseguenze si avvertirono anche prima, sia a causa degli stanziamenti di Goti che furono autorizzati da Valente sia a causa dell'arruolamento su scala sempre più vasta di barbari nelle file dell'esercito romano. Questi barbari, inseriti in modo pacifico nella compagine dell'impero, erano in buona parte ariani, e la loro particolare condizione li metteva in grado di non aver niente da temere dalle misure antiariane di Graziano e di Teodosio, che per forza di cose non potevano mettersi in urto con questi poco graditi ma ormai indispensabili ausiliari. In tal senso, sia pure in modo sporadico e occasionale, la presenza di questi nuovi ariani serviva a puntellare i superstiti nuclei ariani nella parte occidentale dell'impero, soprattutto nell'Illirico e in Pannonia, regioni che erano a più diretto contatto con i Goti. L'arianesimo professato e anche propagandato nei confini dell'impero dalle truppe di origine barbarica rappresentò il *trait d'union* fra il morente arianesimo del tempo di Palladio e Secondiano e la grande fioritura ariana che si sarebbe avuta di lì a qualche decennio, a causa delle invasioni dei barbari, in molte regioni d'Occidente.

## 2. Lo scisma luciferiano.

Abbiamo già accennato (cfr. c. 11, 1) che i provvedimenti molto moderati presi dal concilio di Alessandria del 362 e da altri concili a carico dei vescovi che avevano sottoscritto la formula riminese avevano suscitato il malcontento di gruppi di niceni intransigenti, i quali non erano disposti a riconoscere per loro vescovo chi, in forza della sottoscrizione alla formula riminese, essi consideravano senz'altro ariano: erano disposti a concedergli il perdono, ma non la permanenza nel sacerdozio<sup>25</sup>. Col passare degli anni, in vari luoghi d'Occidente e d'Oriente, certamente favoriti da particolari situazioni locali, questi contrasti si erano accentuati fino a provocare

---

rispetto alle altre si veda H. E. GIESECKE, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig 1939, p. 57.

<sup>25</sup> HIER., *Lucif.* 3. 4.

veri e propri piccoli scismi, nel senso che questi gruppi di rigoristi si erano separati dalla comunione della chiesa locale e facevano parte per se stessi. Intorno al 380 a Roma questo gruppo di antiariani intransigenti, acerrimi nemici di Damaso<sup>26</sup>, fu denominato coll'appellativo di Luciferiani, in riferimento a Lucifero di Cagliari, ben noto campione della più assoluta intransigenza verso quanti in qualche modo si fossero compromessi con l'arianesimo. Di qui il nome di scisma luciferiano con cui i moderni hanno globalmente denominato questi piccoli scismi locali<sup>27</sup>.

D'altra parte, il collegamento fra gli scismatici e Lucifero è tutt'altro che evidente. A suo tempo vedemmo come Lucifero, dopo essersi adoperato a rendere insanabile lo scisma d'Antiochia, era tornato in Occidente e di lui si perdono le tracce dopo il 362/363<sup>28</sup>. In *Lib. prec.* 90 (CC LXIX 381) si parla di un incontro fra Lucifero di Cagliari e Gregorio di Elvira, che intorno al 380 è il capo riconosciuto di tutti questi scismatici in Occidente. Ma il *Libellus precum* è tutt'altro che attendibile allorchè parla di Gregorio<sup>29</sup>, e la notizia ha tutta l'aria di essere stata inventata per operare appunto il collegamento fra gli scismatici, nella persona del loro leader, e Lucifero, che per la sua intransigenza essi consideravano il prototipo del vero ortodosso antiariano<sup>30</sup> e al cui esempio perciò si rifacevano. A Eleuteropoli, in Palestina, dove Lucifero era stato relegato per qualche tempo, la comunità scismatica sembra aver preso l'avvio proprio da persone che erano state in contatto col vescovo caralitano<sup>31</sup>.

Abbiamo scarse notizie di queste piccole comunità scismatiche: sappiamo che cercarono di collegarsi fra loro e che furono soggette

<sup>26</sup> Il collegamento fra i fautori di Ursino, intransigenti antiariani, e i luciferiani risulta dal fatto che nella *Collectio Avellana* i *Gesta inter Felicem et Liberium* precedono a mo' di introduzione il *Libellus precum* luciferiano. Per il nome Luciferiani si veda *Lib. prec.* 84, 86; CC LXIX 380.

<sup>27</sup> Da *Lib. prec.* 104 sgg.; CC LXIX 385 sg. risulta che alcuni di questi gruppi scismatici cercavano di mettersi in rapporto fra loro per creare una specie di fronte comune di antiariani intransigenti in comunione fra loro. Per maggiori dettagli su tutta questa materia si vedano i miei *Appunti per una storia dello scisma luciferiano*: in *Atti del convegno di studi religiosi sardi* (Cagliari 24-26 maggio 1962), Padova 1963, p. 69 sgg.

<sup>28</sup> Cfr. c. 11 n. 57.

<sup>29</sup> Si vedano, p. es., i fatti ricordati a c. 8 n. 50. 51.

<sup>30</sup> Il fatto stesso che gli scismatici a Roma fossero stati chiamati luciferiani fa capire che essi si facevano forti del suo esempio d'intransigenza.

<sup>31</sup> Cfr. *Lib. prec.* 109; CC LXIX 387. Rufino (I 31) fa derivare direttamente lo scisma luciferiano da Lucifero; ma è difficile che egli abbia avuto altro elemento a disposizione che non l'ovvio collegamento fra i luciferiani e Lucifero. Da Rufino potrebbe dipendere Teodoreto (III 5). Invece Socrate (V 5) e Sozomeno (VII 3) col nome di Luciferiani indicano un gruppo di accesi avversari di Melezio ad Antiochia: cfr. n. 41.

alle angherie dei vescovi locali, i quali volentieri si avvalevano ai loro danni anche della collaborazione della forza pubblica; abbiamo notizia dell'esistenza di comunità scismatiche, oltre che a Roma e ad Eleuteropoli, anche in Spagna, a Treviri, a Ossirinco, ove il locale vescovo della piccola comunità, Eraclide, era considerato il capo degli scismatici d'Oriente, così come Gregorio di Elvira lo era degli scismatici d'Occidente<sup>32</sup>. Fatti segno a sempre più gravi violenze, i luciferiani nel 384 si appellarono a Teodosio, presentandogli il *Libellus precum* a nome dei preti romani Faustino e Marcellino, per esporre la loro miserevole situazione e chiedere l'autorizzazione di poter vivere in pace. La risposta di Teodosio autorizzò coloro che erano in comunione con Gregorio di Elvira ed Eraclide a restare nella loro fede, senza avere fastidi di sorta, sotto la protezione dell'autorità pubblica<sup>33</sup>. Nulla di preciso sappiamo degli scismatici dopo questa data: ci consta, comunque, che l'intransigente fede nicena li portava a respingere la dottrina orientale delle tre ipostasi in forma tale da suscitare contro di essi l'accusa di sabellianismo. Soprattutto in Spagna essi debbono aver conservato per vari decenni una certa vitalità, anche sul piano letterario<sup>34</sup>.

### 3. Politica religiosa di Teodosio. Concilio di Antiochia del 379.

La morte di Valente, preceduta o da un editto di tolleranza o comunque da un rilassamento della politica filoarianica e seguita dall'editto di tolleranza di Graziano, mutò radicalmente le condizioni della lotta fra i vari partiti in Oriente. Pietro non attese neppure la morte di Valente per tornare in Alessandria, forte anche di una lettera di Damaso che lo riconosceva come legittimo vescovo di Alessandria, e facilmente rioccupò il suo seggio costringendo Lucio a rifugiarsi a Costantinopoli presso Demofilo<sup>35</sup>. Ben presto tutti i vescovi ortodossi esiliati o allontanati tornarono alle loro sedi, Melezio, Eusebio di Samosata, Gregorio di Nissa, ecc.<sup>36</sup>. Melezio trovò

<sup>32</sup> *Lib. prec.* 73 sgg.; CC LXIX 377 sgg.

<sup>33</sup> Il rescritto di Teodosio a Cinegio è riportato in appendice al *Libellus precum*: CC LXIX 391 sg.

<sup>34</sup> Sull'accusa di sabellianismo mossa ai luciferiani cfr. FAUST., *Conf.*; CC LXIX 357 e *infra* c. 15 in fine. Sulla scarsa diffusione dei luciferiani al momento in cui Rufino scriveva la sua *Storia* cfr. I 31. Sull'attività letteraria dei luciferiani, cui è da riportare — almeno in parte — la silloge conosciuta come *De trinitate* ps. atanasiano, si veda c. 14 (*fonti*) e c. 15 (*fonti*); sui falsi luciferiani si veda SALTER, in BLE 1906, p. 230 sgg.

<sup>35</sup> SOCR., HE IV 37; SOZOM., HE VI 39.

<sup>36</sup> SOCR., V 2 e SOZOM., VII 1 danno notizia dell'editto di Graziano che permetteva a tutti gli esuli per motivi religiosi di rientrare nelle loro sedi ad eccezione di manichei fotiniani ed ariani radicali (eunomiani): cfr. anche THEODOR.,

la sua città divisa, come sappiamo, in quattro comunità: ma la sua era certamente la più forte, e Melezio provvide subito a consolidare la sua posizione, all'interno rioccupando i luoghi di culto da cui i suoi fedeli erano stati allontanati, e all'esterno, coadiuvato da Eusebio di Samosata, collocando in sedi vacanti persone di sua fiducia, p. es., Diodoro a Tarso<sup>87</sup>. Ma la questione più impellente per Melezio era il dissidio con Paolino che implicava il non riconoscimento della sua dignità da parte dell'Occidente e dell'Egitto. Per poter trattare coi suoi avversari da una posizione di forza, Melezio riunì nell'autunno del 379 un concilio ad Antiochia.

Disgraziatamente siamo poco ragguagliati sullo svolgimento di questo concilio<sup>88</sup>: sappiamo comunque che vi presero parte ben 150 vescovi, un numero davvero ragguardevole, soprattutto se rapportato ai poco più di 20 che sedici anni prima Melezio aveva potuto riunire intorno a sé sempre ad Antiochia. Il poderoso rafforzamento della posizione di Melezio era dovuto in gran parte all'appassionata e tenace opera di Basilio, che, fra l'altro, aveva rimesso grazie al suo prestigio e alla sua azione in campo teologico ogni residuo sospetto sull'ortodossia nicena del vescovo antiocheno. Sappiamo, del resto, che al concilio prese parte anche Gregorio di Nissa: egli, ormai libero di agire senza la costrizione del fratello, probabilmente in questa occasione riuscì a far ammettere nella

---

V 2. SOZOM., VII 2 rileva che alcuni vescovi ortodossi, rientrando nelle loro sedi ove erano stati installati vescovi ariani, avrebbero cercato un *modus vivendi* accettabile per gli uni e per gli altri. Egli fa l'esempio di Eulalio di Amasea (Ponto), che avrebbe proposto al vescovo ariano, cui faceva capo soltanto una piccola comunità, di reggere insieme con lui la chiesa, ma quello avrebbe rifiutato. E' lecito pensare che casi di questo genere, se effettivamente si verificarono, dovettero essere molto rari.

<sup>87</sup> Socr., HE V 5; SOZOM., HE VII 3. THEODOR., HE V 4 dà molti ragguagli sulla sistematica azione condotta da Melezio e da Eusebio di Samosata: fra gli altri, fu consacrato a Beroea Acacio, un vescovo che avrebbe avuto parte importante nelle controversie cristologiche del V secolo. Mentre era a Dolica per consacrarvi Maride, Eusebio fu colpito da una tegola scagliatagli dall'alto di un tetto da una donna ariana, e poco dopo morì, dopo aver ottenuto che la donna non fosse perseguita per il delitto commesso. Su queste ordinazioni fatte da Melezio ci informa anche RUF., HE II 21 come fonte di turbamento e disordine nelle chiese: a Tiro avrebbe ordinato un altro vescovo (Zenone), mentre c'era in loco Diodoro, già amico di Atanasio.

<sup>88</sup> Della sua esistenza ci informano GREG. NYSS., *Vita Macrinae*, p. 386 sg. Callahan; il *tomus* del concilio costantinopolitano del 382 in THEODOR., HE V 9; e il testo che chiude il *dossier* formato dalla lettera *Confidimus* e dai frammenti *Ea gratia*, *Illud sane*, *Non nobis* (cfr. c. 12 [fonti]; c. 13 n. 95). Ecco questo testo: *Haec epistola vel expositio synodi Romanae habitae sub Damaso papa est transmissa ad Orientem, in qua omnis Orientalis ecclesia facta synodo apud Antiochiam consona fide credentes et omnes ita consentientes eidem super expositae fidei singuli sua subscriptione confirmant*. Seguono le firme di Melezio e degli altri che riportiamo qui appresso. Sull'epoca in cui fu tenuto questo concilio si veda SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* III, p. 37.

comunione delle chiese orientali i residui marcelliani, il cui recupero Basilio aveva tenacemente ostacolato per motivi sia dottrinali sia politici. Anche la situazione generale era obiettivamente cambiata, e Melezio poteva trar vantaggio dall'accordo con questi gruppi che si rifacevano all'autorità di un personaggio discusso, ma che l'Occidente non aveva mai voluto apertamente condannare<sup>39</sup>.

Obiettivo principale che si prefiggeva il concilio era cercare un accordo con Roma: ovviamente non si poteva venire incontro del tutto alla richiesta di Damaso, che avrebbe implicato il ritiro di Melezio di fronte a Paolino; ma si poteva sempre operare sul piano della dottrina, per far vedere all'imperatore Teodosio, di ferma fede nicena, che gli orientali erano perfettamente allineati su questa linea. Dagli scarsi dati in nostro possesso risulta che il concilio compose una formula di fede. Ad essa, come segno del loro venire incontro alle richieste degli occidentali, gli orientali aggiunsero un *dossier* di testi che loro erano giunti dall'Occidente: la lettera *Confidimus* e i tre frammenti *Ea gratia*, *Illud sane* e *Non nobis*, corredate della sottoscrizione — che voleva significare accettazione — di Melezio di Antiochia, Eusebio di Samosata, Pelagio di Laodicea, Zenone di Tiro, Eulogio di Malle, Diodoro di Tarso e altri 146 vescovi<sup>40</sup>.

In questo contesto, ormai rafforzato poderosamente nella sua posizione, Melezio fece anche un tentativo di compromesso o di possibile, parziale accordo con Paolino. Disgraziatamente i racconti

<sup>39</sup> In *ep.* 5, che va collocata in questo periodo (Pasquali) e non verso il 375/377 — come sostengono Lietzmann e Daniélou —, il Nisseno si difende dall'accusa che i Sebasteni gli avevano mosso, di aver accolto nella comunione ecclesiastica i marcelliani senza aver indagato sulla loro fede e nega la validità dell'accusa: su ciò si veda SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften* IV, p. 92; MAY, *art. cit.*, p. 113; R. HÜBNER, *Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra*: in *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, p. 205 sg. Sulla immediatamente successiva attività del Nisseno a Sebaste (*ep.* 18. 19. 22), ove morto Eustazio, fu eletto vescovo egli stesso, sulla sua rinuncia e la successiva elezione del fratello Pietro, si veda MAY, p. 115.

<sup>40</sup> E' chiaro che non possiamo identificare il *dossier* di testi occidentali sottoscritto ad Antiochia con il *tomus* dottrinale cui si fa cenno in THEODOR., V 9. Sulle successive vicende del *dossier* occidentale sottoscritto dagli orientali e sulla sua connessione col concilio di Cartagine del 419 per spiegarne la presenza nel cod. Veronese IX si veda SCHWARTZ, *Über die Sammlung*, p. 14 sgg. Non consta se e come Damaso abbia risposto agli orientali. Cavallera (p. 213 sg.) è propenso a riportare a questo concilio una lettera indirizzata dagli orientali a Damaso perchè condannasse l'apollinarista Timoteo di Berito. Conosciamo l'esistenza di tale lettera dalla risposta di Damaso (*PL* XIII 369 sg., da THEODOR., *HE* V 10) che dichiara di aver già condannato Timoteo insieme con la sua dottrina. Mi sembra difficile accettare l'ipotesi di Cavallera: la richiesta potrebbe essere stata fatta a Damaso dalla parte di Paolino (SCHWARTZ, III p. 50) o da parte di ortodossi di Berito: cfr. BARDY in FLICHB-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, III, p. 284.

degli storici sull'argomento sono scarsamente attendibili: il presunto accordo nel senso che, morto uno dei due, il superstite sarebbe rimasto unico vescovo di Antiochia, ricalca troppo da vicino i termini di una proposta che ci consta essere stata avanzata dai vescovi d'Occidente non sappiamo esattamente in che momento. Possiamo soltanto affermare, con un certo margine di probabilità, che Melezio fece proposte a Paolino circa un *modus vivendi* da raggiungere fra i due; che alle trattative si interessò anche il generale Sapor allora ad Antiochia; che le trattative fallirono per diniego da parte di Paolino, il quale, pur ridotto in posizione del tutto minoritaria, s'intestardiva a proclamarsi unico vescovo d'Antiochia riconosciuto dall'Occidente<sup>41</sup>. La mossa, comunque, poteva sempre riuscire favorevole a Melezio, perchè testimoniava disponibilità e volontà di pace da parte sua, disattese dalla parte avversa.

Difficilmente Melezio avrebbe potuto tentare tale apertura, vivente Basilio. A tal proposito, collegando questo episodio con quello relativo al Niseno e i marcelliani, possiamo rilevare una specie di cambio di direzione rispetto alle direttive che avevano informato l'azione di Basilio. Questi si era adoperato soprattutto al recupero di ambienti di derivazione omeousiana e omea: per tal motivo la sua preclusione verso Marcello e Paolino era stata netta, tanto più che le ragioni d'indole politica venivano rafforzate e irrigidite da precisa preclusione anche in campo dottrinale, dove Basilio aveva eretto la dottrina delle tre ipostasi a segnacolo di ortodossia. Invece, dopo la morte di Valente, si imponeva una politica meno rigida nei confronti dei niceni di antica osservanza, per non esasperare i

---

<sup>41</sup> Nella lettera indirizzata dal concilio di Aquileia a Graziano e Teodosio (presso AMBR., ep. 12, 5) leggiamo che gli occidentali, nell'impossibilità di mandare una delegazione ad Antiochia per cercar di risolvere la controversia fra Paolino e Melezio, avevano fatto la proposta che, allorchè sarebbe morto uno dei due, il superstite restasse unico vescovo della città (= AMBR., ep. 13, 2). Socrate (V 5) e Sozomeno (VII 3) riportano questa proposta come scaturita da un accordo locale fra meleziani e paoliniani, e in tali termini la notizia è inammissibile. Può avere un fondo di verità la notizia, accennata da Socrate (*ibid.*) e ampliamente sviluppata da Teodoreto (V3), secondo cui Melezio avrebbe proposto a Paolino di reggere in due la chiesa, e Paolino avrebbe rifiutato: essa comunque va intesa nel senso che Melezio avrebbe proposto a Paolino niente più che un accordo sulla base dell'*uti possidetis*, per cui ognuno sarebbe stato a capo dei propri fedeli; e sappiamo che i paoliniani erano ormai una piccola minoranza: di qui il rifiuto di Paolino. In questa occasione, secondo Socrate e Sozomeno, gli antimelieziani intransigenti (= luciferiani: cfr. n. 31) si sarebbero staccati dagli altri paoliniani, non approvando le trattative, che secondo quegli storici sarebbero state condotte a buon fine: poichè si deve ammettere che le trattative sostanzialmente fallirono, il particolare sui luciferiani risulta poco chiaro. Sulla complessa questione di queste trattative si veda CAVALLERA, *op. cit.*, p. 232 sgg.; SCHWARTZ, IV, p. 91; A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, p. 60 sg.

rapporti con Roma e non indispettare Teodosio; e d'altra parte Melezio e i suoi dovevano ormai essere convinti che da parte omeousiana e omea si era recuperato quanto era possibile, sì che era forse più fruttuoso tendere ora verso la parte opposta. Ci si aggiunga che Melezio, carattere meno forte e intelletto meno teologicamente approfondito rispetto a quello ch'era stato il suo grande amico, era naturalmente più duttile e possibilista rispetto a lui: di qui il nuovo orientamento che, senza sconfessare l'opera di Basilio, tendeva ad integrarne i risultati<sup>42</sup>.

La morte di Valente fece sperare agli ortodossi di poter risolvere le loro sorti anche a Costantinopoli con maggiore fortuna di quanto non fosse avvenuto alla morte di Eudossio. Anche se Demofilo teneva saldamente in pugno la situazione, si poteva sperare di contrapporgli un antagonista. Doveva ovviamente essere antagonista di alto livello: e si pensò — non si sa da parte di chi — a Gregorio di Nazianzo<sup>43</sup>. A prima vista ci può meravigliare tale scelta, considerando l'instabilità di carattere e la scarsa attitudine del Nazianzeno ai negozi della vita pratica: ma chi pensò a questa soluzione ebbe di mira soprattutto le non comuni doti di teologo e oratore che facevano di Gregorio — dopo la morte di Basilio — l'elemento teologicamente e letterariamente più dotato di quanti, nei vari partiti, si dedicavano ad approfondire la controversia sul piano dottrinale. Teniamo presente il grande trasporto che i greci sempre ebbero per l'eloquenza e l'alto grado di competenza che in tal campo avevano raggiunto. Insomma, si cercava un nome di grande richiamo: e per la Costantinopoli di allora, già grande città ma ancora indietro sul piano culturale e letterario, il nome di colui che era senza confronto il più grande oratore cristiano poteva riuscire il più adatto. Gregorio esitò alquanto: oltretutto, l'essere stato consacrato vescovo di Sasima, anche se egli non aveva mai preso possesso della sua cattedra, infirmava la sua posizione. Finalmente si decise e si recò a Costantinopoli (379).

Trovò la comunità ortodossa in condizioni pressocchè disperate<sup>44</sup>: da quasi 40 anni Costantinopoli aveva avuto vescovi antini-

<sup>42</sup> Quanto al Nisseno, teniamo presente che egli — come vedremo — insiste meno di Basilio sulla distinzione delle ipostasi nell'ambito dell'una sostanza divina; perciò dottrinalmente non si sentiva così irrimediabilmente lontano dai marcelliani, come invece Basilio.

<sup>43</sup> Gregorio (*carm. hist.* 11, 596) parla genericamente di invito da parte di pastori e pecore, cioè di vescovi e fedeli: c'è chi ha pensato a Melezio, chi a ortodossi di Costantinopoli e della regione circostante: cfr. BARDY, in FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, III, p. 282. Gregorio in *orat.* 43, 2 accenna che egli non si sarebbe accinto a quel compito senza il consiglio di Basilio: RITTER, *op. cit.*, p. 46.

<sup>44</sup> *orat.* 42, 2.

teni<sup>45</sup>, e da 20 era in mano ai veri e propri ariani, anche se moderati. E' facile arguire che tutto il clero era ariano, e di sentimenti più o meno ariani era anche la gran parte della comunità cristiana; la piccola comunità ortodossa non aveva neppure un luogo pubblico di culto ove celebrare le sue liturgie. Gregorio cominciò la sua opera soprattutto di predicatore in una cappella privata, detta dell'Anastasis, e, nonostante le difficoltà ambientali d'ogni genere, la proseguì con tenacia e, ovviamente, con successo. La sua asiana oratoria, che sapeva unire la retorica più scaltrita all'eloquenza più appassionata a servizio di un'a lucida riflessione teologica, rappresentava un *quid novum* nell'ambito della controversia, e non poteva mancare di esercitare profonda impressione. A mano a mano cominciò ad ingrossare il numero degli ascoltatori, per l'afflusso anche di pagani, e la cappella fu insufficiente a contenerli<sup>46</sup>. Fra i discorsi tenuti in questo periodo ricordiamo soprattutto i 5 *Discorsi teologici*, che innalzarono il tono letterario della controversia al suo più alto livello. Gli ariani non avevano alcunchè da opporre ad un oratore e teologo di tale livello: non poterono far altro che minacciare la comunità ortodossa e farla segno di violenze di vario genere, a dimostrazione della loro incapacità di competere sul piano della discussione<sup>47</sup>.

Ma l'insidia più subdola e la minaccia più grave veniva — come aveva ben detto Basilio — da parte non degli ariani ma dei falsi fratelli. Venne a Gregorio verso l'inizio del 380 un filosofo cinico cristiano che ad Alessandria diceva essersi illustrato nella resistenza all'ariano Lucio: si chiamava Massimo. Gregorio, di carattere aperto e amante dell'amicizia e dell'ospitalità, lo accolse più che benevolmente. Ma qualche tempo dopo, con azione improvvisa alcuni vescovi giunti dall'Egitto consacrarono Massimo vescovo di Costantinopoli. L'ordinazione, scandalosa per il modo con cui era avvenuta e contraria ad ogni norma ecclesiastica, suscitò violenta reazione: Massimo, che era andato a Tessalonica per far approvare la sua ordinazione da Teodosio, trovò cattiva accoglienza e dovette tornare, *re infecta*, in Egitto. Un'impresa, come questa di Massimo, poteva legittimarsi soltanto col successo: andata a male la cosa, piovvero le condanne da tutte le parti: non soltanto Massimo fu

---

<sup>45</sup> Tranne il periodo in cui era stato vescovo Paolo, le cui intemperanze non debbono certo aver giovato molto alla causa degli ortodossi.

<sup>46</sup> *car. hist.* 11, 1113 sgg.

<sup>47</sup> *car. hist.* 11, 652 sgg.; *ep.* 77. Gregorio fu pure portato in tribunale, certo sotto l'accusa di turbare la quiete pubblica.



condannato da Damaso, ma fu disconosciuto e respinto anche da Pietro, che lo fece allontanare dall'Egitto<sup>48</sup>.

Non c'è dubbio, d'altra parte, che proprio Pietro sia stato l'ideatore del piano andato a male. Per comprendere i motivi della sua azione, bisogna tener presente da una parte la politica di potenza da quasi due secoli perseguita dal vescovo di Alessandria, e che ormai mirava a conseguire in Oriente una posizione di privilegio vicina a quella che il vescovo di Roma aveva acquistato in Occidente; e dall'altra l'importanza sempre crescente dell'episcopato di Costantinopoli, tanto poco ricco di tradizioni ma ineluttabilmente destinato a veder aumentare sempre più il suo prestigio, in quanto seggio episcopale della capitale dell'impero.

La minaccia che veniva da Costantinopoli alle mire egemoniche dell'episcopato alessandrino sarebbe diventata particolarmente acuta nel caso sedesse sul seggio episcopale della capitale una personalità di grande prestigio, là dove era interesse per Alessandria che quel vescovo fosse o persona di poco rilievo o addirittura a lei legato. E il Nazianzeno non solo era personalità di grande prestigio, ma era stato fedele amico di quel Basilio, la cui politica aveva contrastato in maniera diretta e con successo la politica alessandrina e che anche sul piano personale era invisibile a Pietro. Ecco i motivi che spinsero costui a cercar d'impedire che, regolarizzata la sua posizione, Gregorio potesse diventare vescovo ortodosso di Costantinopoli, e a sostituirgli una persona fidata. La manovra, obiettivamente difficile e mal condotta, fallì completamente: ma restavano in piedi tutti i presupposti che l'avevano provocata; e tali presupposti sarebbero diventati vera e propria costante della politica dei vescovi d'Alessandria negli anni a seguire. Pur se in contesti via via diversi, la stessa manovra sarebbe stata messa in opera ai danni prima di Giovanni Crisostomo e poi di Nestorio; e tutte e due le volte, condotta da strateghi di altra levatura che non Pietro, avrebbe conseguito pieno successo.

Forse Pietro si era spinto a tentare l'arrischiata mossa ai danni di Gregorio anche in considerazione della posizione di prestigio in

<sup>48</sup> GREG., *car. hist.* 11, 808-1023; SOZOM., *HE* VII 9; THEODOR., *HE* V 8 (che accenna a idee apollinariste di Massimo, non fuor di luogo data la fondamentale impostazione della cristologia alessandrina sullo schema logos/carne; e alla partecipazione di Timoteo, fratello di Pietro e futuro vescovo di Alessandria, al tentativo contro il Nazianzeno. Ma forse egli fa il nome di Timoteo, perché erroneamente colloca il tentativo di ordinare Massimo nel contesto del concilio di Costantinopoli del 381). La lettera di Damaso è in *PL* XIII 365 sgg. Della calorosa accoglienza che Gregorio aveva fatto a Massimo testimonia l'*orat.* 25 pronunciata in onore di quello; lo stesso Gregorio afferma (*car. hist.* 11, 858 sgg.) che Pietro in precedenza gli aveva scritto lettere di approvazione per il suo operato a Costantinopoli.

cui proprio allora l'aveva collocato la politica religiosa di Teodosio. Infatti questo imperatore, occidentale e di ferme convinzioni nicene, appena salito al trono come collega cui Graziano aveva affidato la parte orientale dell'impero e l'incarico di risolvere la questione gotica (19 gennaio 379), aveva pensato di modificare radicalmente la politica religiosa perseguita da Valente. Lo spingeva in tal senso la fede nicena, ma anche la considerazione che quella politica si era risolta in un completo fallimento, del resto riconosciuto dallo stesso Valente con le sue ultime disposizioni prima di iniziare la disastrosa ultima campagna gotica: infatti la politica di Valente aveva senza dubbio risollevato le parti dell'arianesimo moderato, ma non al punto da imporlo come fede religiosa da tutti riconosciuta e da ristabilire perciò la pace nella chiesa: questa risultava più che mai compromessa dai contrasti fra le varie fazioni più che mai accesi e violenti. Deciso perciò a far trionfare anche in Oriente la *fides* nicena ormai completamente dominante in Occidente, il 27 febbraio 380 Teodosio emanò a Tessalonica un editto in cui ordinava:

cunctos populos quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis (*Cod. Theod.* XVI 1, 2).

Era una presa di posizione quale si poteva attendere da un occidentale, perciò propenso a imporre la linea romana in materia religiosa, tanto più che la complicata situazione orientale, conosciuta allora da Teodosio soltanto in maniera approssimativa, sconsigliava di prender parte per altri che non fosse in accordo e armonia con Damaso: e in tale condizione c'era Pietro, la cui solida posizione ad Alessandria contrastava con la discordia e il disordine dominanti ad Antiochia, la quale perciò non poteva esser presa in considerazione come parametro di ortodossia. E' lecito pensare che sulla decisione di Teodosio avrà influito anche Acolio, il vescovo di Tessalonica molto legato a Damaso, che forse proprio allora aveva avuto occasione di amministrare il battesimo all'imperatore in occasione di grave malattia<sup>49</sup>.

L'editto sembrava sanzionare il trionfo della politica di Damaso e il fallimento di quella di Basilio, che non aveva mai voluto sottostare alle pretese romane: ma gradualmente la politica di Teodosio cominciò a prendere le distanze rispetto alla linea di Damaso. En-

<sup>49</sup> SOCR., *HE* V 6; SOZOM., *HE* VII 4; FIGANIOL, p. 233.

trato a Costantinopoli il 24 novembre 380, Teodosio pose Demofilo di fronte alla scelta: o assoggettarsi all'editto accettando la fede nicena oppure essere allontanato dalla città; Demofilo non si piegò: convocato il popolo in chiesa, propose il passo di *Mt. 10, 23* « Se vi avranno perseguitato in questa città, fuggite in un'altra », e manifestò la sua intenzione di abbandonare la chiesa e la città, per non piegarsi al volere dei potenti<sup>50</sup>. Al suo posto Teodosio fece prender possesso a Gregorio della Basilica degli apostoli: eppure non doveva ignorare che Gregorio era invisio a Roma e ad Alessandria. In un successivo editto, in data 10 gennaio 381 (*Cod. Theod. XVI 5, 6*), in cui si fa divieto a coloro che non accettano la fede nicena di tenere le loro riunioni all'interno della città e si ordina di consegnare tutti i luoghi di culto agli ortodossi, Teodosio non fa più parola nè di Damaso nè di Pietro, ma si limita ad affermare che deve essere considerato *Nicaenae adsertor fidei, catholicae religionis verus cultor* soltanto colui *apud quem intemeratae fidei sensu viget incorruptae trinitatis indivisa substantia, quae Graeci adsertione verbi ousia recte credentibus dicitur*. L'espressione è sufficientemente generica per comprendere tutti gli orientali raggruppati nell'ormai dominante partito facente capo a Melezio e agli altri eredi della politica di Basilio. Socrate (V 5) e Sozomeno (VII 3) ci parlano di un viaggio di Melezio alla corte di Teodosio a Costantinopoli prima della riunione del concilio del 381: è lecito ravvisare la sua influenza nella formulazione dell'editto del 10 gennaio<sup>51</sup>.

I due editti di Teodosio colsero di sorpresa gli eunomiani, che, già incorsi nei provvedimenti punitivi di Valente, contavano sul clima di tolleranza che era seguito alla sua morte per riordinare le loro file: è vero che Graziano li aveva esclusi dal suo editto di tolleranza, ma in Oriente tale esclusione era rimasta inoperante fino al momento in cui Teodosio aveva cominciato ad occuparsi delle cose della chiesa. Perciò Eunomio e altri vescovi anomei, fra cui Teofilo l'Indiano, si erano potuti riunire in concilio ad Antiochia: ma la promulgazione dei due editti mandò all'aria i loro piani.

<sup>50</sup> Socr., *HE V 7*; Sozom., *HE VII 5*.

<sup>51</sup> Nell'editto sono condannati fotiniani, ariani ed eunomiani ed è affermata la divinità dello Spirito santo. Quanto al soggiorno di Melezio a Costantinopoli, che si sarebbe prolungato fino al concilio cominciato nel maggio 381, Ritter (p. 35 sg.) pensa che difficilmente Melezio si sarà trovato lontano da Antiochia nel momento in cui, in conseguenza dell'editto stesso, venivano restituite ai suoi fedeli le chiese d'Antiochia in possesso degli ariani; e non esclude che sulla stesura dell'editto possa aver influito, piuttosto che Melezio, Gregorio Nazianzeno. Ma, in connessione con il lavoro di preparazione del concilio, che — come vedremo — fu tutto influenzato in senso meleziano, è preferibile postulare la presenza a Costantinopoli di Melezio stesso parecchio tempo prima dell'inizio del concilio.

Eunomio qualche anno dopo dovette prendere ancora la via dell'esilio. Alla pari di Demofilo, anche gli altri vescovi ariani moderati che non vollero accettare la fede nicena, furono costretti ad abbandonare i loro seggi: Ipazio fu allontanato da Nicea, e Doroteo da Antiochia<sup>52</sup>. Di fronte al comune pericolo, alcuni preti ariani di Antiochia cercarono di entrare in comunione con Eunomio: fu loro imposto di considerare nulla la condanna che a suo tempo era stata inflitta ad Aezio<sup>53</sup>. L'accordo non fu raggiunto e i due partiti accentuarono la loro scissione.

---

<sup>52</sup> PHILOST., *HE* IX 18. 19 (che specifica che sia Demofilo sia Doroteo, abbandonate le loro sedi, fecero ritorno alla natia Tracia); X 6.

<sup>53</sup> Questa richiesta si spiega in quanto proprio a causa della condanna di Aezio si erano deteriorati i rapporti fra Eunomio ed Eudossio. Meno accettabile è il resto del racconto di Filostorgio (X 1) circa richieste di Eunomio relative ad un miglior comportamento morale da parte degli ariani antiocheni.

## CAPITOLO XV

### PROSPETTIVE DOTTRINALI

#### Fonti.

Come per i corrispondenti cc. 3 e 9, ci limitiamo qui a presentare le opere principali sulle quali è fondata la nostra esposizione. Per forza di cose, mentre l'esposizione dei fatti storici termina con il 381/383, qui prendiamo in considerazione anche qualche opera un poco posteriore. E d'altra parte alcuni scritti sia latini sia greci non permettono determinazione cronologica precisa. Va altresì aggiunto che, mentre nei cc. 3 e 9 l'esposizione è cominciata a partire dagli ariani per finire con gli ortodossi, qui seguiremo il criterio inverso perchè quasi tutte le fonti sia ariane sia macedoniane di questo periodo di tempo ci sono giunte in quanto citate in scritti di polemisti ortodossi.

*Ortodossi.* Di Basilio di Cesarea ricordiamo i 3 libri *Contra Eunomium* (= CE), scritti intorno al 363/365 a confutazione della prima *Apologia* di Eunomio, che abbiamo ricordato nel c. 9 [ai 3 libri autentici furono aggiunti qualche anno dopo 2 libri non basiliani, il IV sul Figlio e il V sullo Spirito santo: cfr. *infra* sotto Didimo]; più tardo (375 ca.) è il trattato *De spiritu sancto*, che con ogni probabilità ripropone, nella parte centrale, l'accusa discussione che nel giugno del 372 Basilio ebbe a Sebaste con Eustazio e il prete Poimenio [H. DÖRRIES, *De spiritu sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956, p. 81 sgg.]: ediz. PG XXIX.XXXII; per il *De spiritu sancto* anche SC 17 (Pruche). Varie lettere dell'epistolario basiliano sono importanti dottrinalmente: 52.125 (testo sottoscritto da Eustazio di Sebaste nella primavera del 373). 214.234.236. La lettera 8 non è considerata autentica ed è ora attribuita ad Evagrio Pontico; la lettera 189 è il trattato *De trinitate* di Gregorio di Nissa. E' tuttora molto contestata fra Basilio e il Nisseno la paternità della lettera 38, molto importante per l'esposizione della dottrina trinitaria tipica dei Cappadoci [si veda da ultimo R. HÜBNER, *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: in Epektasis*, p. 463 sgg.]: ediz. PG XXXII; Courtonne, Paris 1957-1966. Ricordiamo ancora le omelie 15 *De fide*; 16 *In Io. 1, 1*; 24 *Contra Sabellianos et Arium et Anomaeos*; è contestata l'autenticità dell'omelia *Adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos*: PG XXXI. Di Gregorio Nazianzeno, oltre spunti contenuti in molti discorsi, ricordiamo soprattutto l'orat. 41 sullo Spirito santo, l'orat. 42 e i cosiddetti 5 Discorsi teologici (orat. 27-31) pronunciati a Costantinopoli verso la fine del 380 (il primo introduttivo, il secondo sulla divinità in genere, il terzo e il quarto sul rapporto fra il Figlio e il Padre; il quinto sullo Spirito santo e la Trinità): PG XXXVI; ediz. Barbel, Düsseldorf 1963. L'opera antiariana più imponente di Gregorio di Nissa è il complesso di libri *Contra Euno-*

mium (= CE): Jaeger ha dimostrato l'arbitrarietà e l'inesattezza della ripartizione tradizionale dell'opera in 12 libri (PG XLV) ed ha ripartito questo complesso in 4 parti: i 11. I, II e III CE, dedicati alla confutazione dei primi tre libri dell'*Apologia* che Eunomio scrisse contro la confutazione che gli aveva indirizzato Basilio (cfr. *infra*) [il 1. III è ripartito in 10 tomi]; la *Confutazione* (= *Refut*) della Professione di fede di Eunomio del 383. Tutto questo gruppo di scritti è stato composto fra il 381 e il 384 [l'edizione di PG è inservibile non solo quanto alla ripartizione degli scritti ma anche quanto al testo: ci serviamo dell'ediz. Jäger in due voll., Leiden 1960, cui rinviamo con l'indicaz. del libro e della pagina]. A quest'opera vanno aggiunti alcuni piccoli trattati raccolti nell'ediz. Müller (Leiden 1958) col titolo di *Opera dogmatica minora: De sancta trinitate, Ex communibus notionibus, Quod non sint tres dei, De fide, Adversus Macedonios, Adversus Arium et Sabellium* [di dubbia autenticità: Holl (ZKG 1904, p. 380 sgg.) la nega; oltre Müller, la difende Daniélou (RechSR 1966, p. 61 sgg.); mi sembra in ogni modo insostenibile l'alta cronologia proposta, sulle tracce di Bardy, da Ritter (p. 289), che considera lo scritto anteriore alle opere di Apollinare che trattano della Trinità]. La cronologia di queste opere è incerta [G. MAY, *Die Chronologie des Leben und der Werke des Gregor von Nyssa*, in *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, p. 51 sgg.]. Ancora in ambiente cappadoce va ricordato Amfilochio d'Iconio soprattutto per l'importante frag. 15 PG XXXIX 112. Cfr. anche n. 178.

Passando in ambiente alessandrino, ricordiamo ancora le *Lettere a Serapione* di Atanasio (360 ca.): PG XXVI. Le abbiamo ricordate e utilizzate nel c. 9 soltanto per gli spunti relativi alla cristologia, ma l'argomento specifico in esse trattato è la teologia dello Spirito santo (*ep.* 1. 3. 4; *l'ep.* 2 è di contenuto cristologico) [è molto probabile che le *ep.* 2 e 3 originariamente costituissero una sola lettera, successivamente smembrata in due]. Non è da considerare atanasiano il *De incarnatione dei verbi et contra Arianos*: PG XXVI. L'opera è comunque da collocare nell'ambiente atanasiano, e va respinta l'attribuzione di essa a Marcello di Ancira, proposta da M. TETZ, *Zur Theologie des Markell von Ankyra I. Eine Markellianische Schrift « De incarnatione et contra Arianos »*: ZKG 1964, p. 217 sgg. Delle opere di Didimo qui interessa il *De spiritu sancto*, giuntoci nella traduzione latina di Girolamo: PG XXXIX. L'opera, certo anteriore al 381, non può essere considerata anteriore anche alle Lettere atanasiane a Serapione, come ha proposto E. STAIMER, *Die Schrift De spiritu sancto von Didymus dem Blinden von Alexandrien*, München 1960. Essa comunque, a mio avviso, è di parecchio anteriore al 381. Fino a qualche anno fa nessuno dubitava dell'attribuzione a Didimo di un grosso *De trinitate* in tre libri, tramandatoci da un ms. Angelico di Roma, anonimo perchè mutilo di alcuni fogli iniziali (PG XXXIX). Ma la pubblicazione, tuttora in corso, delle opere esegetiche di Didimo scoperte a Toura ha fatto sorgere qualche dubbio su questa attribuzione, che in realtà sembra riposare su elementi piuttosto fragili [L. BÉRANGER, *Sur deux énigmes du De trinitate de Didyme l'Aveugle*: RechSR 1963, p. 255; L. DOUTRELEAU, *Le De trinitate est-il l'oeuvre de Didyme l'Aveugle?*: RechSR 1957, p. 514 sgg.]. Risultando inconsistente la difesa della paternità didimiana di L. KOENEN, *Ein theologischer Papyrus der Koelner Sammlung*: Archiv für Papyrusforschung 1960, p. 80 sgg., si attende un riesame della questione fondato sull'esame sistematico delle nuove opere scoperte a

Toura. Sulla base soprattutto dell'attribuzione a Didimo del *De trinitate* gli erano stati anche attribuiti gli ps. basiliani 11. IV e V *Contra Eunomium* che con questa opera sembrano connessi. Ancor più connessi col *De trinitate* sono gli ps. atanasiani 5 *Dialogi de sancta trinitate* e i 2 *Dialogi contra Macedonianos* (PG XXVIII) (= DT; DM), anche se non sono tuttora chiari i precisi rapporti fra le varie opere [A. HERON, *The Two Pseudo-Athanasian Dialogues against the Anomoeans*: JTS 1973, p. 101 sgg.].

Di Epifanio, più che le prolisse confutazioni delle varie eresie connesse con l'arianesimo contenute nel *Panarion*, va ricordato l'*Ancoratus*, più compendiosa anche se non organica trattazione di teologia trinitaria e cristologica (374/377). PG XLIII; GCS 25 (Holl). Di Apollinare riguarda il nostro argomento soprattutto la cosiddetta *Katà meros pistis*: ediz. Lietzmann, *Apollinaris*, p. 167 sgg.

In Occidente vanno ricordati soprattutto gli scritti di Ambrogio: *De fide*, *De spiritu sancto*, *De incarnationis dominicae sacramento*, composti a partire dal 379 (Nautin): PL XVI; CSEL LXXVIII. LXXIX (Faller). Intorno al 380 il luciferiano Faustino scrisse un *De trinitate*: CC LXIX (Simonetti). Sotto il nome di Atanasio ci sono giunti vari scritti trinitari, arbitrariamente riuniti in un *De trinitate* in 12 libri: CC IX (Bulhart). Solo i primi otto costituiscono un'opera omogenea, giuntaci in due redazioni, una più breve ed una posteriore ampliata e accresciuta del 1. VIII. I 11. IX-XII sono opere indipendenti fra loro. Il 1. XII, che utilizza il ps. atanasiano *De incarnatione et contra Arianos*, è stato utilizzato da Niceta di Remesia (De spiritus sancti potentia: PL LII). I 11. X-XI derivano probabilmente da ambiente luciferiano di Spagna. Queste tre opere possono essere cronologicamente situate intorno al 380. Quanto all'opera unitaria dei 11. I-VIII, in CC IX, essa da Bulhart che dice di far sua una proposta di Schepens, è stata attribuita ad Eusebio di Vercelli e collocata intorno al 345/347 (sic!). L'attribuzione ad Eusebio è inconsistente, e solo una radicale ignoranza dello sviluppo dottrinale della controversia trinitaria nel IV secolo poteva suggerire la data del 345 per un'opera che non può essere considerata anteriore al 380. [Sulla questione si veda la mia nota *Qualche osservazione sul De trinitate attribuito ad Eusebio di Vercelli*: Rivista di cultura classica e medievale, 1963, p. 386 sgg.].

*Ariani*. Eunomio scrisse intorno al 378 una seconda *Apologia*, la cosiddetta *Apologia per l'apologia*, diretta contro il *Contra Eunomium* di Basilio: essa contava 5 libri (PHILOST., HE VIII 12). Ci restano copiosi frammenti dei primi tre libri nella confutazione che ne dette Gregorio di Nissa nel *Contra Eunomium*. Ci è pervenuta per intero una dettagliata Professione di fede presentata nel 383 a Teodosio: l'ediz. di Mansi III 645 sgg. è ricca di errori a volte molto gravi: va controllata sulla *Refutatio* che ne fece il Nissen, dove a passo a passo è riportato letteralmente il testo eunomiano. Un importante passo di Eunomio è tramandato in DT II 6. Liébaert colloca nel IV secolo due omelie anomee da lui pubblicate in SC 146: ma esse sono sicuramente posteriori al 431 [cfr. Rivista di cultura classica e medievale 1970, p. 105 sg.]. Di testi ariani in latino ricordano nell'ambito di tempo cui è circoscritta la nostra esposizione alcuni dati di Ulfila, contenuti nella *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*: PLS I 703 sgg. [cfr. *infra* n. 5].

*Macedoniani*. Ben poco ci è giunto da fonte macedoniana: i testi più importanti, che derivano da opere scritte in forma dialogica, si ricavano

dal *De trinitate* attribuito a Didimo e dal ps. atanasiano primo *Dialogus contra Macedonios*: si veda F. LOOFS, *Zwei macedonianische Dialoge*: Sbb 1914, p. 526 sgg. Parecchie notizie si ricavano dal *De spiritu sancto* di Basilio, e altre variamente dalle altre opere dei polemisti ortodossi.

Analogamente a quanto abbiamo fatto nella prima e nella seconda parte di questo studio, prima di trattare gli avvenimenti conclusivi di questa terza (e per noi ultima) parte della controversia ariana riteniamo opportuno soffermarci un momento a presentare le linee fondamentali e i punti salienti della riflessione teologica che si svolse fra il 360 e il 385 ca.<sup>1</sup>. Essa per noi è rappresentata soprattutto da scritti di teologi di parte omousiana (che ormai, dopo la confluenza di molti omeousiani nelle file omousiane, possiamo più semplicemente definire di fede ortodossa). Ciò solo in parte va spiegato con la scomparsa di quasi tutta la letteratura dei gruppi definiti come eretici: infatti l'impressione di carattere generale che si evince dall'esame dei dati a nostra disposizione è che effettivamente in questo periodo, come del resto anche intorno agli anni 355/360, furono proprio gli ortodossi ad essere più attivi in campo teologico. Da parte ariana radicale l'unico nome che fa spicco è quello di Eunomio, e almeno in parte i suoi scritti più direttamente impegnati nella polemica sono giunti a noi; da parte ariana moderata Euzoio è ricordato come autore di vari scritti (*Hier. Vir. ill.* 113), che però non ci sono pervenuti; da parte macedoniana non consta che si sia scritto molto, e qualcosa si conosce grazie alla confutazione degli ortodossi<sup>2</sup>.

Il fatto dottrinalmente più significativo di questo periodo va senz'altro ravvisato nella polemica fra Eunomio da una parte e Basilio e Gregorio di Nissa dall'altra: ad essa dobbiamo decisivi apporti su importanti argomenti dibattuti nella controversia. E anche a prescindere dagli scritti direttamente impegnati in questa polemica, ancora ai Cappadoci e al loro ambiente dobbiamo gli spunti più originali di teologia trinitaria. L'ambiente alessandrino si caratterizzò soprattutto per il decisivo apporto in merito alla teologia dello Spirito santo (Atanasio, Didimo). L'ambiente antio-

<sup>1</sup> La nostra esposizione dei fatti giunge fino al 383. Ovviamente questo breve ragguaglio di carattere dottrinale è fondato su opere comprese in limiti di tempo più ampi, tanto più che di alcune opere è molto incerta la determinazione cronologica.

<sup>2</sup> Per i dettagli si veda quanto abbiamo riferito nella nota sulle fonti premissa a questo capitolo. Sull'impossibilità di distinguere teologicamente in modo approfondito la posizione degli ariani moderati da quelle dei radicali si veda c. 13 n. 1, e *infra*, n. 5.



cheno sembra sia stato polarizzato soprattutto dalla controversia apollinarista: comunque, qualche scritto di Apollinare in parte interessa direttamente la nostra materia<sup>3</sup>. A questo ambiente può essere avvicinato Epifanio di Salamina, al cui impegno antiariano non corrispose apprezzabile originalità di riflessione teologica.

Ma proprio su questo ultimo punto dobbiamo fermare ora la nostra attenzione, chè esso ci porta molto al di là della specifica opera di Epifanio. Se infatti mettiamo a confronto gli scrittori orientali di questi anni con quelli niceni di non molti anni anteriori (Atanasio, Ilario, ecc.), a prima vista ci accorgiamo che essi in buona parte altro non fanno se non ripetere più o meno pedissequamente quello che altri prima di loro avevano già scritto: notiamo questo comportamento perfino nei Cappadoci, anche se qui la ripetizione non è mai servile, e usualmente è atteggiata in forma più tecnica e precisa rispetto alla fonte. Questa constatazione non deve meravigliare: intorno al 355/360 i termini teologici della controversia erano stati decisamente approfonditi da esponenti dei vari partiti in contrasto, più o meno, di prim'ordine; era perciò naturale che i loro successori sentissero l'opportunità di sfruttare questo vasto materiale, spesso di grande valore, limitandosi talvolta solo a modificazioni di dettaglio.

D'altra parte non credo che tale considerazione sia sufficiente a spiegare *in toto* il fenomeno di cui ci occupiamo: infatti, anche dopo il 360 rimanevano in piedi problemi teologici di grande importanza (basti pensare alla teologia dello Spirito santo, pur più che abbozzata dalle Lettere a Serapione di Atanasio, e alla *vexata quaestio* del rapporto ousia/ipostasi); e in questi campi — e non solo in questi — gli ingegni più dotati si fecero ampiamente valere. Il fatto è che in questi anni già cominciano ad intravedersi, pur in buona parte celati dal grande *éclat* della teologia cappadocia, gli evidenti segni dell'esaurirsi della vena teologica che tanto aveva dato negli anni precedenti: e ben si sa che in generale è proprio dell'esaurirsi di un periodo intellettualmente fecondo l'affermarsi della quantità a discapito della qualità. Nell'ambito che qui ci interessa, questi segni sono avvertibili in tante opere scritte, all'incirca, dopo il 370/375: alla stanca ripetizione di temi già precedentemente adottati e riproposti in forma sommaria, si accompagna l'amplificazione dell'argomento scritturistico, sì che spesso l'opera si configura soltanto come lungo elenco di passi biblici legati fra

---

<sup>3</sup> E' un vero peccato che siano andati perduti, tranne modesti frammenti, gli scritti di Diodoro di Tarso, il più qualificato esponente antiocheno di parte ortodossa in questo periodo.

loro da brevi lemmi introduttivi e da qualche scheletrica spiegazione: è il caso, p. es., del *De incarn. et c. Arianos* dello Ps. Atanasio e di vaste parti dell'*Ancoratus* di Epifanio. Col progressivo esaurirsi della spinta creativa comincia a farsi sentire l'esigenza di sistemare il molto materiale accumulatosi negli anni precedenti: veri e propri manuali (o addirittura enciclopedie) della controversia ariana possiamo definire scritti come gli ps. basiliani 11.IV-V *Contra Eunomium* e il lunghissimo *De trinitate* usualmente riportato a Didimo, in cui la materia è, ripartita sommariamente secondo le varie *quaestiones*, per lo più in relazione ai passi scritturistici che erano al centro della controversia, e trattata sulla scorta di materiali diversi giustapposti alla men peggio<sup>4</sup>.

Analoghi caratteri presenta la letteratura occidentale riguardante la controversia, ancor più evidenti perchè qui mancò del tutto una attività corrispondente a quella svolta in Oriente dai dottori di Cappadocia, col risultato di far risaltare più crudamente il divario rispetto alla grande fioritura dell'età di Ilario e Mario Vittorino. Se in campo ariano Ulfila e la sua scuola quasi altro non fanno che ripetere e sviluppare i temi eunomiani<sup>5</sup>, in campo ortodosso la grande opera di Ambrogio (5 libri *De fide* + 3 libri *De spiritu sancto*) e la silloge convenzionalmente definita come *De trinitate* ps. atanasiano presentano per vasta parte quei caratteri manualistici ed enciclopedici cui sopra abbiamo accennato: solo marginalmente si coglie qualche connotazione che può apparire originale<sup>6</sup>.

Dato il carattere di scarsa originalità di tanta letteratura anti-ariana di questo periodo, non mi è parso conveniente presentarne

<sup>4</sup> Da ciò risulta che più volte, soprattutto in occasione di qualche testo scritturistico molto importante e dibattuto, varie interpretazioni si susseguano una dopo l'altra. Col *De trinitate* attribuito a Didimo sono variamente collegati gli ps. atanasiani *Dialogi de sancta trinitate* e *Dialogi contra Macedonios*, per noi importanti specialmente perchè utilizzano materiale ariano e soprattutto macedoniano altrimenti sconosciuto.

<sup>5</sup> In *Arianesimo latino*, p. 695 sgg. (soprattutto p. 743 sg.) ho sostenuto che Ulfila e tutta la scuola che da lui dipende debbono essere considerati seguaci dell'arianesimo radicale di Eunomio. Ambrogio (*Fid* I 6,44.45) sottolinea l'atteggiamento degli ariani d'Occidente del tempo suo, che respingevano il nome di Eunomio, ma ne seguivano la dottrina. Quanto al tentativo di Meslin (*op. cit.*, p. 111 sgg.) di attribuire a Palladio di Ratiaria alcuni scritti ariani in latino di autore incerto, si da fare di questo personaggio il *leader* dell'arianesimo occidentale anche in campo teologico, negli ultimi decenni del IV secolo, ho espresso il mio dissenso nella recensione pubblicata in « Rivista di storia e letteratura religiosa » 1968, p. 363 sgg. Gli scritti ariani in lingua latina esaminati nelle suddette opere di Meslin e mia sono in massima parte posteriori ai limiti di tempo entro i quali si svolge la nostra ricerca: pertanto faremo riferimento quasi solo a quanto si può riferire direttamente a Ulfila.

<sup>6</sup> Apprezzabili tentativi di sintesi sono stati fatti da Faustino (*De trinitate*) e da Niceta di Remesiana (*De spiritus sancti potentia*).

brevemente gli autori uno per uno, come ho fatto per i cc. corrispondenti della prima e della seconda parte: ho preferito invece raggruppare il materiale secondo i temi fondamentali, insistendo soprattutto su quanto di originale hanno apportato i singoli autori. Ovviamente l'interesse si è concentrato in maggior misura sui Cappadoci e, relativamente alla questione dello Spirito santo, anche su Atanasio e Didimo. Le altre opere sono state sfruttate con minore sistematicità, là dove presentano punti di maggior interesse <sup>7</sup>.

## A) IL FIGLIO

Quanto sopra abbiamo rilevato circa la scarsa originalità di buona parte della letteratura teologica degli anni che qui ci interessano va riferito soprattutto al problema cristologico <sup>8</sup>. Infatti fino al 360 ca. la controversia aveva avuto per oggetto pressocchè esclusivo il problema del rapporto Padre/Figlio, e su di esso si era concentrata la riflessione dei teologi delle varie parti. Sia gli ariani sia gli antiariani avevano avuto tempo e modo di precisare a fondo le loro posizioni in argomento, sì che ben poco restava da fare ai teologi degli anni successivi: del resto, dopo il 360 questo specifico problema era passato un po' in sott'ordine rispetto a quello dello Spirito santo, ovvero era stato trattato nella più ampia dimensione di globale impostazione trinitaria. Oltre a certe ripercussioni della controversia apollinarista in ambito di controversia ariana, l'argomento cristologico di gran lunga più importante proposto in questo periodo fu quello relativo al valore da annettere ai vari appellativi divini, sul quale si concentrò in buona parte la polemica fra Eunomio ed i Cappadoci. Cominciamo perciò di qui la nostra sommaria esposizione.

---

<sup>7</sup> La nostra esposizione sarà, come di consueto, limitata ai cenni essenziali necessari a inquadrare la riflessione teologica di questo periodo nella trama della esposizione storica. Per cenni più ampi sulla teologia trinitaria dei Cappadoci si veda l'ancora fondamentale K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen 1904, e anche I. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*. Fribourg 1940.

<sup>8</sup> Prescindiamo naturalmente dalla controversia apollinarista, nel cui contesto fu molto approfondita la teologia cristologica. Ad essa facciamo riferimento soltanto allorchè essa interferisce direttamente con i temi trattati nella controversia ariana.

1. *La polemica fra Eunomio e i Cappadoci circa il significato e il valore dei nomi divini.*

Per comodità di trattazione, abbiamo anticipato al c. 9 l'esposizione dei temi principali contenuti nell'*Apologia* che Eunomio scrisse qualche anno dopo il 360. Ricordiamo che il fondamento di tutto il discorso di Eunomio consisteva nella valorizzazione della definizione di Dio quale ingenerato (*ἀγέννητος*) fino a fare di essa la definizione distintiva della divinità: il vero Dio è tale in quanto è ingenerato; l'*ἀγεννησία* definisce l'essenza (*ousia*) stessa della divinità. Di qui era agevole ricavare che il Figlio, in quanto generato, non poteva essere definito dio *pleniore sensu* alla pari del Padre ingenerato, ma soltanto come un dio minore. Il ragionamento di Eunomio, incentrato sulla concezione corrente nel mondo antico che il nome definisce l'essenza di un oggetto<sup>9</sup>, e sviluppato con procedimento sottilmente dialettico, facilmente poteva fare impressione su chi non fosse altrettanto preparato alla discussione di questo tipo e perciò non in grado di rilevare quel che di sofistico c'era nel ragionare dell'anomeo<sup>10</sup>. Per tal motivo Basilio, la cui preparazione retorica e filosofica era tale da rilevare i punti deboli del discorso eunomiano e insieme la sua pericolosità nei confronti di lettori meno preparati, nel contesto di una globale confutazione dello scritto eunomiano (il *Contra Eunomium* in tre libri composto intorno al 365), ha dedicato particolare attenzione a discutere questo punto in relazione alle definizioni prima di *ingenerato* riferita al Padre e poi di *genitura* (*γέννημα*) riferita al Figlio<sup>11</sup>. Egli, come vedremo meglio in seguito, fonda la sua teologia trinitaria sull'unità dell'*ousia* divina: pertanto non può accettare la pluralità di essenze proposta da Eunomio.

Contro la presunzione di Eunomio di poter definire l'essenza (= sostanza) stessa di Dio, Basilio in linea con tutta la tradizione cristiana e platonica rileva l'arcano della divinità: Dio Padre nella sua essenza è conosciuto soltanto dal Figlio e dallo Spirito santo; noi invece lo possiamo conoscere soltanto dalle sue operazioni (*ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ ἀναγομένους ἡμᾶς καὶ διὰ τῶν ποιημάτων τὸν ποιητὴν ἐννοοῦντας*): CE I 13. 14. Va subito precisato che il richiamo di Basilio alla trascendenza e al mistero divini non va visto come

<sup>9</sup> Comunque concezione non unica, come vedremo; e si ricordi in proposito la polemica fra stoici ed epicurei. Si veda in proposito anche Aezio presso BAS., *Spir.* 2, 4 (c. 9 n. 8).

<sup>10</sup> Cfr. c. 9 n. 6 e contesto.

<sup>11</sup> Nel riferire il discorso di Basilio, per comodità accenneremo in nota saltuariamente anche a qualche riscontro con altri autori.

argomento proposto soltanto ai fini immediati della polemica: esso è invece condizionato dalle esigenze più profonde della spiritualità basiliana, condivisa dagli altri due Cappadoci. Alimentata dagli ideali della vita monastica e perciò tesa alla contemplazione della trascendenza divina, essa ha sempre rifiutato di farsi irretire dall'aspetto per così dire tecnico della controversia, e nella ferma adesione al dato scritturistico ne ha sottolineato con forza la dimensione più schiettamente religiosa<sup>12</sup>.

Ragionando sulla base dell'argomento sopra proposto, Basilio rileva che la definizione di Dio quale ingenerato non può essere proposta come definizione della essenza stessa di Dio, in quanto essa si affianca a molti altri appellativi divini, che indicano non l'inconoscibile natura divina ma soltanto i suoi caratteri: le perfezioni che essa possiede: p. es., le facoltà di creare, conoscere in anticipo, provvedere (τὸ δημιουργικόν, τὸ προγνωστικόν, τὸ προνοητικόν); i limiti cui essa non è soggetta, per cui diciamo che Dio è immutabile, incorruttibile, invisibile, ecc. In tal senso diciamo anche che Dio è ingenerato: CE I 7. 8. 9<sup>13</sup>. Perciò nessun nome da solo può definire la natura stessa di Dio; tutti insieme, nella loro varietà, ce ne danno una conoscenza imperfetta ed oscura, anche se per noi sufficiente. L'essenza di un oggetto non può consistere in qualcosa che quell'oggetto non è: perciò è somma demenza voler definire l'essere stesso (τὸ εἶναι) di Dio sulla base di ciò che esso non è: CE I 10. Insomma, i vari nomi divini definiscono il modo di essere della divinità (τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως): non ciò che essa è (τὸ τί) ma come essa è (τὸ ὅπως): CE I 15<sup>14</sup>.

Procedendo sempre su parametri di dialettica aristotelica, Basilio completa il suo ragionamento prendendo in considerazione la definizione del Figlio come γέννημα, anch'essa — secondo Eunomio — indicativa della sua essenza. Brevemente, ma con massima precisione egli distingue i nomi in due categorie: alcuni indicano quel che un oggetto è in sè e per sè, indipendente da ogni collegamento con altri (τὰ μὲν ἀπολελυμένως καὶ καθ' ἑαυτὰ προφερόμενα τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς πραγμάτων ἐστὶ σημαντικά); altri invece indicano la relazione nella quale l'oggetto si trova rispetto ad un altro (τὰ δὲ πρὸς ἕτερα λεγόμενα τὴν σχέσιν μόνην ἐμφαίνει τὴν πρὸς ἃ λέγεται). Uomo,

<sup>12</sup> Su queste esigenze ha insistito soprattutto il Nazianzeno in *orat.* 27 e 28.

<sup>13</sup> Perciò affermiamo che l'essenza di Dio è ingenerata, non però che l'essere ingenerato costituisce l'essenza di Dio: CE I 11. Basilio insiste (I 8) che molte delle caratteristiche del Padre sono partecipate anche dal Figlio: invisibilità, immutabilità, incorruttibilità. Come esempio di nomi divini che definiscono l'azione di Dio, non la sua natura, egli a I 7 accenna alle *epinoiai* di Cristo: luce via vita pastore.

<sup>14</sup> Si vedano anche BAS., *hom.* 24, 4; PS. BAS., CE IV 680 sg.; GREG. NAZ., *orat.* 29, 10. 12.

cavallo, bue indicano tre entità considerate in sè e per sè; figlio, servo, amico indicano tre diversi modi di relazione rispetto ad altre entità: CE II 9. *Gennema* rientra ovviamente in questa ultima categoria: esso indica il collegamento con l'entità di cui il *gennema* è *gennema*: τὸ γὰρ γέννημά τινος λέγεται γέννημα. I nomi di padre e figlio non indicano entità in sè e per sè ma soltanto la relazione (*σχέσις*) che lega fra loro due entità, di cui la seconda ha tratto l'essere dalla prima. In tal senso il rapporto che lega fra loro il Padre ed il Figlio divini non è diverso da quello che lega fra loro un padre e un figlio umani. Il Figlio — precisa Basilio — si differenzia dai figli fra le creature non nella sua relazione, nel suo modo di essere rispetto al Padre (ἐν τῷ πρὸς τί πως ἔχειν), ma nella superiorità della *ousia* divina rispetto alla natura mortale: CE II 10<sup>15</sup>.

Distinguendo fra varie categorie di nomi e rilevando così quanto di semplicistico ci fosse nel discorso di Eunomio sugli appellativi divini, Basilio aveva scalzato il fondamento stesso dell'argomentazione anomea tesa a dimostrare l'estraneità del Figlio all'essenza del Padre ingenerato<sup>16</sup>. Perciò Eunomio, nell'*Apologia per l'apologia*, pubblicata molti anni dopo (378 ca.), fu costretto a riprendere ancora l'argomento: ma piuttosto che reimpostarlo su basi diverse, preferì ribadire i concetti già precedentemente espressi, rifugiandosi in veri e propri sofismi e in argomentazioni spesso sostanzialmente inconsistenti, che rivelano chiaramente i limiti della sua preparazione in campo filosofico.

Dai numerosi passi addotti da Gregorio di Nissa<sup>17</sup> sembra che Eunomio, pur riprendendo dall'avversario il termine-chiave *σχέσις* (I 181.187; III 1,27; III 2,87, ecc.), non abbia saputo e voluto penetrare il reale significato dell'argomentazione basiliana sui nomi, preferendo insistere sul peculiare valore di *ingenerato* con veri e propri sofismi. In riferimento anche alla vecchia accusa di preferire ingenerato, di origine non scritturistica, a Padre, egli dimostra che i due termini si equivalgono: se Dio è Padre e soltanto Padre, ciò vuol dire che egli non ha tratto origine da alcuno, cioè egli è ingenerato; Padre non significa altro che ingenerato, sì che questo termine, anche se non scritturistico, può essere adoperato: I 181.186.

<sup>15</sup> In *Apol.* 12 Eunomio aveva insistito che *gennema* è il nome che indica proprio l'essenza del Figlio. Basilio (II 10) forza dialetticamente l'affermazione per dimostrare l'assurdo di definire la sostanza con *gennema*: se *gennema* = essenza, la proposizione che il Figlio è *gennema* del Padre verrebbe a significare che il Figlio è l'essenza del Padre.

<sup>16</sup> Introducendo il concetto di *σχέσις* Basilio pone anche le basi per la sua interpretazione della Trinità. Esamineremo appresso un luogo fondamentale in questo senso, di II 28.

<sup>17</sup> Le indicazioni numeriche che seguono vanno riferite all'ediz. Jäger.

187. E di qui ricava altresì che Dio, pur essendo Padre, non può aver generato il Figlio: posto infatti che Padre non significa altro che ingenerato, se noi affermiamo che Dio è Padre perchè ha generato il Figlio, è come se dicessimo — data l'intercambiabilità dei termini Padre e ingenerato — che Dio è ingenerato in quanto ha generato il Figlio (διὰ τὸ γεγεννημέναι τὸν υἱὸν ὁ θεὸς ἐστὶν ἀγέννητος) e che prima di aver generato il Figlio egli non era ingenerato: I 189. 192.

Per dimostrare che non è lecito considerare la qualifica di ingenerato in Dio alla stessa stregua di incorruttibile e altre, Eunomio assume i termini come escludentisi reciprocamente. Egli ragiona sempre sulla base che Dio, in quanto essenza semplice, non può essere definito altrimenti che ingenerato nella sua singolarità (II 233. 238)<sup>18</sup>: pertanto, se lo definiamo insieme ingenerato e incorruttibile, assumendo ambedue le qualificazioni su uno stesso piano, che è quello della essenza divina caratterizzata dalla semplicità, le due qualificazioni si escludono a vicenda: se Dio è incorruttibile in quanto privo di fine, egli è generato; e se è ingenerato in quanto privo di principio, egli è corruttibile (κατὰ μὲν τὸ ἀναρχον ἀγέννητος ὁμοῦ καὶ φθαρτός, κατὰ δὲ τὸ ἀτελεύτητον ἀφθαρτος ὁμοῦ καὶ γεννητός): II 375. 379. 380. In realtà Eunomio, per le esigenze stesse del suo discorso, non può fare a meno di introdurre una distinzione fra le varie categorie di nomi<sup>19</sup>: ma in luogo di quella aristotelica adottata da Basilio, ne propone un'altra che considera scritturistica-mente fondata, contrapponendo ai nomi convenzionalmente apposti dagli uomini ai vari oggetti<sup>20</sup> i nomi definiti da Dio stesso: II 276. 282. In questa seconda categoria egli introduce i nomi che la scrittura pone sulla bocca stessa di Dio, cioè quelli del racconto della creazione di *Genesi* 1 (II 285. 303. 305. 348), e anche quelli che nei Vangeli Gesù attribuisce a se stesso: porta pane via vite pastore (II 313. 328). In tal modo egli cerca d'infirmare la validità della

<sup>18</sup> E correlativamente il Figlio non può essere definito altrimenti che *genemna* nella sua essenza (III 1, 27. 28). Cfr. anche GREG. NAZ., *orat.* 29, 12. Eunomio riprende il solito argomento che l'essenza divina non può essere considerata contemporaneamente ingenerata e generata: I 164.

<sup>19</sup> Lo aveva già fatto nella prima *Apologia* (c. 8), affermando che l'appellativo di ingenerato definisce Dio non secondo un modo di esprimersi umano convenzionale (κατ' ἐπινοίαν) ma determinando la sua realtà.

<sup>20</sup> In tal senso Eunomio si riferisce (II 326) a quanto Basilio stesso aveva detto (*CE* I 6) circa il complesso procedimento con cui l'uomo definisce con vari nomi i vari aspetti sotto i quali si può determinare un oggetto (lo stesso frumento può essere considerato insieme seme, frutto e alimento), proprio per difendere la conoscenza umana *kat'epinoian*, che Eunomio aveva deprezzato. Che i nomi delle cose fossero di origine divina era opinione sostenuta nel mondo greco accanto alle altre sull'origine naturale e convenzionale del linguaggio: cfr. DANIELOU, in *REG* 1956, p. 413 sgg.

distinzione proposta da Basilio, per poter insistere ancora sulla definizione di Dio come essenza ingenerata<sup>21</sup>.

Poichè Eunomio nella risposta a Basilio non aveva fatto altro che riadattare e sviluppare concetti già presentati nella prima *Apologia*, Gregorio Nisseno nello scendere in campo contro l'anomoea in difesa della memoria e della dottrina del fratello necessariamente è rimasto anche lui nell'ambito della stessa problematica, al fine di dimostrare che Eunomio non era riuscito a rimuovere le obiezioni che Basilio gli aveva mosso. Rispetto alla confutazione del fratello, quella di Gregorio è di dimensioni molto più ampie: con infaticabile prolissità egli sminuzza il discorso eunomiano nei minimi particolari per metterne in evidenza tutte le carenze<sup>22</sup>, e con altrettanta larghezza presenta i suoi argomenti. Il lettore moderno vien messo a dura prova dalla lettura di questa opera, ma certo ai suoi tempi essa dovette fare impressione. Per noi qui sarà sufficiente accennare ad alcuni punti in cui Gregorio serra più da presso i concetti-chiave dell'argomentazione eunomiana.

A proposito dell'uguaglianza perfetta che Eunomio aveva istituito fra i termini di ingenerato e di Padre, Gregorio osserva che non è lecito restringere in maniera così rigida il significato dei nomi: p. es., imperatore significa non esser soggetto ad altri ed insieme esercitare il comando sui propri sudditi (*CE* I 186)<sup>23</sup>. Quanto agli appellativi divini, alcuni hanno valore in sè e per sè, senza riferimento ad altri: p. es., incorruttibile, eterno, immortale; altri hanno valore solo in relazione ad altri: p. es., soccorritore, protettore, difensore (Dio non sarebbe soccorritore, se non avesse uomini da soccorrere); altri nomi infine hanno insieme valore assoluto e relativo: p. es., Dio<sup>24</sup>, buono (Dio è tale di per sè, ma se aggiungiamo 'nostro', stabiliamo una relazione con lui). A questa ultima categoria appartiene l'appellativo di Padre, il quale indica insieme che Dio è *causa sui* ed ha generato il Figlio (τὸ γεγεννημέναι τὸν υἱὸν ... καὶ τὸ μὴ ἐξ αἰτίας ὑπερκειμένης εἶναι): *CE* I 191<sup>25</sup>. Dimostrata in tal modo l'infonda-

<sup>21</sup> Si veda un riecheggiamento generico di argomenti eunomiani in [Dm.], *Trin.* I 292 sg.

<sup>22</sup> La maggiore aggressività di Gregorio verso Eunomio rispetto all'atteggiamento più distaccato del fratello va messa in relazione anche col fatto che Eunomio nella sua seconda *Apologia* era stato molto violento ed offensivo nei confronti di Basilio.

<sup>23</sup> Il Nisseno sviluppa la polemica sul valore dei nomi divini soprattutto nei 11. I e II di *CE* (= *PG* I e XIIb).

<sup>24</sup> Vedremo appresso come per Gregorio anche il nome Dio non possa essere considerato indicativo dell'essenza divina ma soltanto di una delle sue attività.

<sup>25</sup> Gregorio mette questo appellativo in relazione anche con gli uomini, che si rivolgono a Dio come al loro padre. E' superfluo richiamare la matrice basiliana di questi concetti, che il Nisseno illustra molto più diffusamente.



tezza della prima proposizione del sillogismo di Eunomio, anche tutto il resto del ragionamento sopra riportato viene a cadere: CE I 193. Ragionamento all'incirca analogo svolge Gregorio per confutare la corrispondente proposizione eunomiana che ravvisava nell'essere generato l'essenza stessa del Figlio, per cui Figlio sarebbe il nome dell'essenza generata. Il fatto stesso — osserva Gregorio — che Eunomio affianca questi due termini *essenza generata* porta ad escludere che essi possano essere identificati fra loro: una cosa è *essenza*, un'altra *essere generata*; esser generata è soltanto un modo di essere dell'essenza<sup>26</sup>. Cade così il ragionamento di Eunomio che sulla base dell'opposizione ingenerato/generato voleva distinguere l'essenza del Padre dall'essenza del Figlio: *κακουργεῖ μὲν γὰρ γέννησιν οὐσίας λέγων, ἵνα κατασκευάσῃ τὴν πρὸς ἀλλήλας τῶν οὐσιῶν ἐναντίωσιν, τῷ γεννητῷ τε καὶ ἀγεννητῷ πρὸς ἑτερότητα φύσεως διεσχισμένας*: CE III 1, 28. 29<sup>27</sup>. Alla stessa conclusione si giunge esaminando l'argomento di Eunomio circa la semplicità di Dio (= essere ingenerato). Il fatto che Dio è semplice non esclude che di lui si possano predicare più caratteristiche: semplice significa che Dio non è composto; ingenerato significa che Dio non è stato generato: come l'essenza di Dio è semplice ma non semplicità, così essa è ingenerata, ma non ingenerazione (*ἀλλ' ὥσπερ ἀπλή ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ οὐκ ἀπλότης, οὕτω καὶ ἀγέννητός ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ οὐκ ἀγεννησία*): CE II 235<sup>28</sup>.

Sviluppando lungamente uno spunto basiliano, Gregorio ribadisce che Dio non può essere conosciuto nella sua essenza, ma soltanto dalle sue operazioni in modo inadeguato (CE II 245. 268). E su questa base noi predichiamo di lui qualità non uniformi, caratteri che ha e caratteri che non ha (*τῶν ὀνομάτων οὐ μονοειδῆ πάντων εἶναι τὴν σημασίαν, ἀλλὰ τὰ μὲν τῶν προσόντων τῷ θεῷ, τὰ δὲ τῶν ἀποπεφυκότων ἔχει τὴν ἔμφασιν*): così non è contraddittorio dire, p. es., che Dio è giusto e incorruttibile; buono e immortale; privo di principio (*ἀναρχος*) e insieme principio del mondo: CE II 263. 264. Particolare cura dedica Gregorio a confutare la distinzione eunomiana

<sup>26</sup> Così come, in riferimento al parto della donna di cui si parla a *Io.* 16, 21, il soggetto è l'uomo che nasce e il parto indica solo il modo con cui egli è venuto alla luce.

<sup>27</sup> Dell'accusa eunomiana di confondere le sostanze divine e del rapporto fra il Padre e il Figlio nell'ambito della stessa essenza il Nissen tratta a I 93. 166. 168. 170. 172. Dell'unità di essenza (= natura, sostanza) del Padre e del Figlio tratteremo più distesamente alla fine del capitolo.

<sup>28</sup> Per escludere che la semplicità possa essere considerata prerogativa solo del Padre (= essere ingenerato) il Nissen dà per scontato che anche il Figlio è semplice: ma gli ariani non erano altrettanto convinti su questo punto, perchè la loro impostazione di pensiero li portava a restringere al solo ingenerato la semplicità. Sulla particolare insistenza di Gregorio nel rilevare l'infinità di Dio si veda MÜHLENBERG, *Bildung*, p. 235 sg.

fra nomi convenzionali dati agli oggetti dagli uomini e nomi dati da Dio stesso: riprendendo argomenti ormai tradizionali nella polemica sull'origine dei nomi dal *Cratilo* platonico in poi, egli insiste sull'origine umana dei nomi stessi, rilevando come la loro pronuncia sia condizionata dalla forma degli organi della bocca e dalla diversa nazionalità delle persone, sì che uno stesso oggetto è denominato diversamente da un greco, da un romano, da un ebreo, ecc. (II 283. 344. 346. 353; cfr. anche III 5, 175. 178); e senza difficoltà può dimostrare l'incongruenza del ragionamento eunomiano fondato su un'interpretazione grossolanamente antropomorfa di *Genesi* 1<sup>29</sup>. Può così concludere, come il fratello, che il nome di ingenerato indica che Dio sussiste senza essere stato generato (τοῦ ἀγεννήτως τὸν θεὸν ὄψασθαι), non che l'essere ingenerato sia Dio (οὐ τὴν ἀγεννησίαν εἶναι θεόν): CE II 285 sgg. 294 sgg. 276.

## 2. Altri temi cristologici.

Dalla polemica fra Eunomio ed i Cappadoci abbiamo enucleato il tema più originale ed importante e lo abbiamo brevemente presentato seguendo l'andamento stesso della polemica. Ad alcuni altri punti in essa toccati basterà accennare globalmente e prendendo in considerazione insieme anche l'altra letteratura di questo periodo.

Cominciando dagli ariani radicali, ricordiamo come Eunomio, dopo aver ribadito e sviluppato nella seconda *Apologia* la tematica svolta nella prima, abbia avuto occasione di presentare di nuovo brevemente ma organicamente tutta la sua dottrina nella Professione di fede (= *Exp.*) su richiesta di Teodosio nel 383 (cfr. c. 16, 4). Lo abbiamo visto insistere sulla distinzione delle *ousie* del Padre e del Figlio: in *Exp.* 645c egli esplicitamente rifiuta la dottrina dell'una *ousia* e tre ipostasi della divinità, che — come vedremo — i Cappadoci avevano ormai imposto in Oriente. Essa era infatti del tutto incompatibile con l'assoluta e solitaria trascendenza di Dio (*ibid.*), col rigido subordinazionismo e l'altrettanto rigida identificazione dell'essenza stessa di Dio con l'essere ingenerato, per cui egli non può ammettere che una stessa sostanza insieme generi e sia generata, sia Padre e Figlio (*Exp.* 645d)<sup>30</sup>. L'inferiorità del Figlio è

<sup>29</sup> Anche in merito ai nomi con cui il Figlio si definisce nei Vangeli, Gregorio dimostra che essi vanno riferiti non alla sua essenza ma al suo modo di operare nel mondo (II 313. 314). A II 276 sgg. Gregorio lungamente si sofferma a difendere il modo di ragionare degli uomini (*kat'epinoian*), come mezzo per conoscere la verità. In realtà, il primo ad esser convinto di questo era proprio Eunomio: il suo deprezzamento delle facoltà dell'umana intelligenza era stato determinato soltanto da esigenze della polemica.

<sup>30</sup> A CE III 2, 52 Eunomio riprende la solita accusa rivolta agli ortodossi

ribadita sostanzialmente con gli stessi accenti della prima *Apologia*: tutto ciò che egli ha, anche la divinità, l'ha derivata dal Padre (Exp. 648b); non è coeterno con lui (Exp. 645de, CE III 6, 194; III 8, 248); non può essere definito vero essere come il Padre nei cui seno esiste (CE III 8, 251. 255). Alla solita maniera, la generazione del Figlio è intesa come vera e propria creazione (οὐκ ἔκτιστον), operata direttamente e liberamente dal Padre: Exp. 645de; CE III 2, 61. 76. 87. 97; III 7, 220; Ulf. PLS I 704<sup>31</sup>. Soltanto in modo generico simile al Padre secondo l'operazione e non secondo la sostanza, egli opera soltanto per volere del Padre e ne possiede le perfezioni a livello inferiore: è luce, ma luce che risplende nelle tenebre (Exp. 648a; 645e; CE III 10, 300. 309); il fatto stesso che interceda per gli uomini e si incarni per loro è segno della sua inferiorità, e la sua mediazione è finita (CE III 3, 119; III 8, 240. 243). Eunomio non definisce il Figlio Dio *tout court*, ma Dio unigenito, Dio della creazione (Exp. 645d<sup>32</sup>; CE III 9, 281).

Eunomio, che nella prima *Apologia* non aveva insistito sullo schema cristologico logos/carne, nelle opere successive rileva questo punto, evidentemente per contraccolpo della controversia apollinarista: egli infatti rivolge a Basilio un'accusa del tipo di quella che gli apollinaristi rivolgevano agli avversari sostenitori delle due nature in Cristo, quella di vergognarsi della croce e di distinguere due Cristi e perciò far operare la redenzione soltanto dal Cristo uomo (CE III 3, 112-116); e in Exp. 649d chiaramente afferma che il Figlio, diventato uomo, non ha assunto un uomo composto di anima e di corpo (οὐκ ἀναλαβόντα τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἀνθρώπων)<sup>33</sup>.

che la vera e propria generazione comporterebbe alterazione e scissione nella essenza divina: come già Ario, egli continua a concepire la generazione divina (che respinge) sul modulo offerto dalla generazione animale, nonostante tutti i chiarimenti degli avversari su questo punto. In tal senso egli concepisce questa eventuale generazione soltanto come finita: CE III 7, 224.

<sup>31</sup> Proprio sulla base della creaturalità del Figlio Eunomio osserva che egli può ammettere la consustanzialità del Figlio col Padre soltanto se si ammette che questi è *homoousios* con tutte le creature: III 2, 66. Su una derivazione da Filone (*Leg. all.* III 175 indica Jaeger, ma non con sicurezza) in merito a Dio che domina la sua *dynamis* prima di creare tutte le cose, cfr. III 7, 217. Sulla contrapposizione in Dio fra sostanza (infinita) e volontà (finita) si veda un passo di Eunomio addotto in Ps. ATHAN., *DT* II 6, e *Apol.* 23 per analogia distinzione fra sostanza e operazione: ne discende la dipendenza della creazione soltanto dalla volontà divina.

<sup>32</sup> Il testo di Mansi reca (645d): «Cristo vero Dio, non ingenerato»; ma dalla *Refutatio* gregoriana si ricava il testo esatto: «Figlio vero, non ingenerato» (348).

<sup>33</sup> Così il testo esatto da *Refut.* 384 sg. Il testo di Mansi omette οὐκ, capovolgendo radicalmente il senso del passo. Il concetto ritorna in una professione di fede giuntaci sotto il nome di Eudossio (HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 261 sg.): il complesso del testo farebbe pensare ad una problematica connessa con la polemica cristologica più tarda, perciò ad un falso.

Su questo punto con gli ariani erano d'accordo i macedoniani: Ps. Athan. *DM* II 1329.1333, ove si polemizza sull'argomento con gli ortodossi. Per il resto non è facile, stante la scarsenza della nostra documentazione, tracciare linee coerenti di una cristologia macedoniana. Fedeli alla professione antiochena del 341, di cui fondavano l'autorità sulla memoria del martire Luciano (Ps. Athan. *DT* III 1), i macedoniani rifiutavano l'*homoousion*<sup>34</sup>, riaffermando invece l'*homoiousion* coerentemente con la linea degli omeousiani della prima ora (Ps. Athan. *DM* II 1336; [Did.] *Trin.* I 437). D'altra parte, questa loro affermazione non impediva di ritenere il Figlio, in forza di una somiglianza *per omnia et in omnibus*, privo di alcuna differenza rispetto al Padre: è questa la critica che muovono loro gli ariani, che pure li consideravano vicini a sè circa la dottrina sullo Spirito santo: *Frag. Ar.* 6. 9; *PL* XIII 610. 613. Ma questa completa uguaglianza non comportava, in ossequio all'*homoiousion*, l'identità di essenza, sostanza: i macedoniani interpretano la frase della formula del 341 ove il Figlio è definito immagine senza differenza della ipostasi, della gloria, della potenza del Padre, in maniera da tener distinti i concetti di somiglianza senza differenza e di identità: la gloria del Figlio è senza differenza (ἀπαράλλακτον) rispetto a quella del Padre, ma non è la stessa (τὴν αὐτὴν οὐ λέγω): Ps. Athan. *DT* III 2. Se l'*ousia* divina non è una sola (*DT* III 2), neppure la divinità è una sola (*DT* III 6): i macedoniani si limitano ad affermare, in ossequio alla formula del 341, soltanto μίαν συμφωνίαν del Padre e del Figlio (*ibid.*). Nel loro attaccamento alla

---

Ma la negazione in Cristo di due nature, prima che dei monofisiti, è già di Apollinare (LIETZMANN, *Apollinaris*, p. 259), e la definizione del Figlio come εὐσεβής ci riporta ad un tipico episodio dell'attività di Eudossio (cfr. c. 10, 3). Holl (p. 225), a proposito dell'accusa che Eunomio rivolge a Basilio, propende a considerarla mutuata da Apollinare, ma non è sicuro di poter escludere un influsso degli ariani stessi su Apollinare. Ma noi abbiamo visto che la cristologia del tipo logos/carne era stata utilizzata, nella polemica, dagli ariani soltanto per far risaltare l'inferiorità della natura divina del Logos, senza estensione al valore della redenzione. Il concetto perciò sembra proprio di origine apollinarista, e di qui passato ad Eunomio. Esso è molto sviluppato in un testo ariano latino più tardo, l'*Opus imperfectum in Mathaeum*: *PG* LVI 653. 771. 889; cfr. il mio *Arianesimo latino*, p. 726 sgg.

<sup>34</sup> Il suo sostenitore è definito ὁμοουσιαστής in Ps. ATHAN., *DT* III 16. Si ricordi che nel concilio di Antiochia di Caria molti omeousiani avevano rifiutato di accettare l'*homoousion*, come invece avevano fatto altri a Tiana, e avevano confermato la validità della formula luciana del 341. Si veda BAS., *ep.* 244, 9 sul concilio di Cizico, anch'esso ostile all'*homoousion*. Sul significato originario del nome Macedoniani cfr. c. 11, 2c. Qui per comodità assumiamo il termine col significato che cominciò ad avere intorno al 380, cioè indicativo degli omeousiani che non accettavano l'*homoousion* e negavano la divinità dello Spirito santo. Per la cristologia dei macedoniani si veda F. LOORS, *Die Christologie der Macedonianer*, in *Geschichtliche Studien für A. Hauck*, Leipzig 1916, p. 64 sgg.

formula del 341 i macedoniani presentati in *DT* ci risultano attestati su posizioni, che già gli omeousiani avevano superato nei documenti pubblicati nel 358/359<sup>35</sup>.

Passando agli ortodossi, basterà accennare soltanto che la coeternità del Figlio col Padre è dimostrata facendo ancora ricorso agli argomenti tradizionali, che in effetto gli avversari non erano riusciti a confutare efficacemente: reciprocità del rapporto Padre/Figlio, per cui, se Dio è Padre *ab aeterno* — come vuole la sua immutabilità —, deve avere avuto il Figlio *ab aeterno*: Bas. *CE* II 12; Epiph. *Anc.* 5; Greg. Nyss. *CE* I 197.208; III 7, 19; *Refut.* 315; [Did.] *Trin.* I 320; assurdità di ammettere che Dio possa essere stato, prima della generazione del Figlio, privo della sua sapienza, del suo splendore, ecc.: Bas. *CE* II 12.17; Greg. Nyss. *CE* II 6, 204; incongruenza di postulare, sostenendo la posteriorità del Figlio rispetto al Padre, un intervallo cronologico fra i due, necessariamente anteriore al Figlio, creatore di tutte le cose e perciò anche del tempo: Bas. *CE* II 13; Greg. Naz. *orat.* 29, 3; Greg. Nyss. *CE* I 128.132<sup>36</sup>. In questo contesto Basilio pone particolare cura a confutare l'argomento di Eunomio, secondo cui il Figlio, secondo in ordine (τάξις) rispetto al Padre, deve essere necessariamente a lui inferiore in ogni senso: distinguendo fra una τάξις naturale delle cose, inerente al modo stesso con cui esse sono venute all'essere, e una τάξις artificiale (ἐπιτετηθευμένη δὲ καὶ τεχνική) stabilita dalle varie convenzioni umane, Basilio ravvisa ovviamente fra il Figlio e il Padre un ordine del primo tipo, ed esattamente quello inerente al principio di causa, per cui diciamo che la causa è anteriore a ciò che è causato (ἐν τούτοις γὰρ πρότερον τὸ αἴτιον λέγομεν, δεύτερον δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ): ma questo rapporto di anteriorità/posteriorità va inteso in senso non cronologico (οὐ διαστήματι), bensì esclusivamente logico (τῷ λογισμῷ): la luce è prodotta dal fuoco, ma non gli è cronologicamente posteriore: *CE* I 20<sup>37</sup>.

<sup>35</sup>*DT* III 1 riconosce che la formula di fede di Luciano era stata interpolata: non è però chiaro se l'interpolazione era stata introdotta nel 341, allorchè la formula era stata ripresa come espressione della fede degli orientali, ovvero più tardi, proprio ad opera dei macedoniani. Loofs (*Bekenntnis*, p. 593 sg.) propende per questa seconda soluzione, e pensa ad una interpolazione riguardante lo Spirito santo, in certo senso correlativa all'aggiunta sullo stesso argomento che in quegli anni gli ortodossi esigevano come integrazione del simbolo niceno.

<sup>36</sup> Per dimostrare l'eternità del Figlio è sempre frequente il ricorso a *era* di *Io.* 1,1: Bas., *CE* II 14.15; *hom.* 16, 1.4; GREG. NYSS., *Refut.* 360. Cfr. AMBR., *Fid.* V 1, 24.25 su *Hebr.* 13, 8 e *Ps.* 2,7 (*hodie ... ad aeternitatem divinae generationis referens* = [GREG. NYSS.], *Adv. Ar. et Sab.* 74). Per una efficace sintesi su questo argomento si veda GREG. NAZ., *orat.* 29, 17.

<sup>37</sup> Qui Basilio usa αἴτιον per indicare la derivazione del Figlio dal Padre e il termine è usato in contesti trinitari dal Nazianzeno (*orat.* 29, 3) e dal

Anche sull'altro fondamentale argomento cristologico, quello della generazione, i teologi ortodossi degli ultimi decenni del IV secolo si limitano sostanzialmente a riproporre e sistemare i dati già elaborati dai teologi precedenti omeousiani e omeousiani. Eunomio aveva riproposto il tradizionale argomento ariano, secondo cui la generazione reale del Figlio avrebbe implicato scissione della *ousia* paterna, ribadendo l'accusa agli ortodossi di configurare la generazione divina (= creazione, per gli ariani) secondo l'analogia della generazione animale. Per rispondere all'accusa Basilio si rifà soprattutto agli argomenti già adottati dagli omeousiani, insistendo sui limiti con i quali debbono essere accolti gli antropomorfismi del VT e sui caratteri della generazione divina (senza scissione, passione, alterazione, ecc.): CE II 5. 22. 23. 24<sup>38</sup>. Questo argomento è stato lungamente riesaminato dal Nissen: egli considera in senso lato ogni procedimento per cui un oggetto qualsiasi viene prodotto, sia per creazione, sia per generazione<sup>39</sup>, e in questo secondo ambito si sofferma soprattutto sul tipo di generazione che non produce alterazione e diminuzione nel generante: il sole e il raggio, la lampada e la fiamma, l'unguento e la fragranza. In definitiva egli assimila l'atto per cui il Padre ha generato il Figlio soprattutto all'atto creativo per cui Dio ha portato all'essere il mondo, come quello che meglio salvaguarda l'impassibilità divina; ma mentre il mondo è stato portato all'essere dal nulla, il Figlio è stato portato all'essere dalla natura (φύσις) stessa di Dio<sup>40</sup>. Poichè non era possibile presentare in alcun modo questo modo di generazione, la scrittura si è servita degli esempi sopra riportati, il sole e il raggio, ecc., che comunque vanno depurati, in riferimento alla generazione divina, da qualsiasi connotazione materialistica: essi sono utili ad esprimere soprattutto che fra il Padre e il Figlio non sussiste alcun intervallo temporale. Presentata anche l'immagine della mente (νοῦς) e del discorso (λόγος), Gregorio termina con la canonica citaz. di Io. 1, 1 la più adatta ad esprimere il rapporto fra il Figlio e il

---

Nissen (*Tres dei* 56; *frag.* in PG XLVI 1109). Invece [Dm.], *Trin.* III 825 afferma che il Figlio è ἀνάτιος. Egli sembra intendere ἀτίον come indicativo di un processo di creazione: III 785. Per il riscontro di questa problematica in Ps. ATHAN., *DT* e *DM* si veda A. HERON, *The Two Pseudo-Athanasian Dialogues against the Anomoeans*: JTS 1973, p. 120 sg. Per le immagini tradizionali della radice e della fonte in Basilio cfr. *hom.* 24, 4.

<sup>38</sup> Basilio usa più volte προέργουμαι per indicare la derivazione del Figlio dal Padre (Io. 8, 42 ἐξέρχουμαι). Per dimostrare l'impassibilità della generazione divina del Figlio, con argomento *a fortiori* viene presentato il carattere miracoloso della sua generazione umana: EPIPH., *Anc.* 19; GREG. NYSS., *Refut.* 335; [Dm.], *Trin.* III 793.

<sup>39</sup> Il Nissen accusa Eunomio di confondere i due procedimenti: CE III 2, 86.

<sup>40</sup> Si tratta della ripresa di un argomento omeousiano: cfr. c. 9, 2.

Padre: CE III 6, 196 sgg.; *Refut.* 335 sg., 348 sgg.<sup>41</sup>. Con la medesima precisione Gregorio dimostra che la generazione divina è infinita, sempre in atto: infatti ogni processo che ha inizio e fine cade nell'estensione temporale; ma Dio è fuori del tempo, e dove non c'è dimensione temporale, non ci sono limiti, nè principio nè fine: CE III 7, 225 sgg.<sup>42</sup>.

La teologia dei Cappadoci sull'unità dell'essenza (*ousia*) divina sarà presentata appresso, allorchè tratteremo della Trinità. Qui basterà accennare al punto della polemica riguardante la possibilità di applicare la categoria del simile al rapporto fra sostanze (essenze), sul quale abbiamo già rilevato le affermazioni di Eunomio Atanasio Mario Vittorino e Ilario. Rispetto a tutti costoro, Basilio si tiene più vicino alla posizione omeousiana, sostenendo che fra il Padre ed il Figlio, in forza del loro essere semplici, privi di composizione e di figura (*εἶδος*), il rapporto di somiglianza si può stabilire proprio sulla base della essenza, e la somiglianza coincide con l'identità (*ταυτότης*), intesa non in senso quantitativo, ma come identità di potenza (*ἐν τῇ ταυτότητι τῆς δυνάμεως*) perchè tutta la *dynamis* del Padre risiede nel Figlio: CE I 23. Il fatto che in I Cor. 8, 6 tutte le cose son dette derivare dal (*ἐκ*) Padre per opera (*διὰ*) del Figlio non va inteso alla maniera di Eunomio nel senso che il Figlio è stato soltanto lo strumento che ha realizzato la volontà del Padre, quasi che il Padre non avesse la capacità di realizzare da solo la creazione, bensì in riferimento alla stretta unione di volontà del Padre e del Figlio (*τὸ ἡνωμένον τοῦ θελήματος*): *Spir.* 8, 21<sup>43</sup>. Interpretando dinamicamente il concetto di Cristo immagine di Dio<sup>44</sup>, Basilio afferma che

<sup>41</sup> Fra le immagini usate per dare idea della generazione divina torna quella della fragranza (*ὄσμη, εὐωδία*) del profumo (GREG. NYSS., *Refut.* 351; CE III 5, 202; PS. ATHAN., *DT* II 1), già tradizionale ma caduta in disuso durante il corso della polemica in quanto poteva dare l'idea dell'emanazione, dello scorrimento della sostanza. Altrettanto fa Gregorio per il concetto di *aporroia*, su cui cfr. HARL, in *RechSR* 1967, p. 217 sgg.

<sup>42</sup> L'argomento atanasiano che il Figlio è stato generato dal Padre nè per volontà nè per necessità ma per natura è ripreso in EPIPH., *Anc.* 52; GREG. NAZ., *orat.* 29, 6; AMBR., *Fid.* IV 9, 103; PS. ATHAN., *Trin.* X, CC IX 137. In CE III 6, 191 sg. il Niseno lo sviluppa, insistendo sulla semplicità e onnipotenza divina, per la quale volere e realizzare s'identificano (come per l'occhio voler vedere e vedere), in un atto ch'è insieme di volontà e di necessità (= di natura).

<sup>43</sup> In tal senso *διὰ* indica causa principale (*προκαταρκτική*) alla pari di *ἐκ*: *Spir.* 8, 21. Sul tecnicismo delle preposizioni esprimenti le varie cause si veda *Spir.* 2, 4; 3, 5 e ORBE, *En los albores de la exégesis joannea*, Roma 1955, p. 169 sgg. Per un riscontro con Atanasio cfr. *supra*, p. 268.

<sup>44</sup> Abbiamo già rilevato questa interpretazione dinamica del motivo di Cristo immagine in Eunomio e Ilario: esso è determinato dall'accostamento in Col. 1, 15 del motivo di Cristo immagine e di quello di Cristo primogenito della creazione.

la volontà divina, spinta dalla prima causa come da una fonte, per mezzo della sua immagine che è il Dio Logos, si è mossa ad operare (εἰς ἐνέργειαν): CE II 21.

Ritroviamo qui la stessa concezione rilevata in Atanasio, del Figlio inteso come l'operare stesso di Dio nel mondo.

Tutto questo ordine d'idee è stato ripreso in considerazione dal Nisseno, sempre in polemica con Eunomio. Egli rileva, proprio sulla base delle *Categorie* aristoteliche tanto care all'anomeo (3b 33), l'incongruenza di considerare una sostanza maggiore o minore di un'altra (CE I 80); e poi esamina lungamente il diverso modo di mettere a confronto fra loro esseri corporei e incorporei: i primi differiscono per caratteri sensibili, relativi alla qualità, alla quantità e ad altre proprietà; invece le creature incorporee differiscono fra loro soltanto in relazione alla maggiore o minore partecipazione al bene (= essere) supremo, determinata da loro libera scelta. Ma nella natura increata di Dio il possesso del bene è sostanziale, perciò inalterabile e uguale nelle tre ipostasi, che non possono differire fra loro quanto all'essenza, bensì soltanto in ragione delle loro proprietà individuali<sup>45</sup>. Anche il Nisseno ha più volte occasione di sottolineare il carattere pregnante del motivo dell'immagine, la totale compenetrazione fra il Padre ed il Figlio, differenziati fra loro solo per il rapporto d'origine, l'agire del Figlio nel mondo come operazione del Padre:

Egli che ha in sè tutto il Padre ed è tutto nel Padre in quanto logos e sapienza e potenza e verità e impronta e splendore, egli è nel Padre tutte le cose (αὐτός ἐστιν ἐν τῷ πατρὶ τὰ πάντα): *Refut.* 382 sg., 341; 375 sgg.; CE I 209.

Anche fra gli scrittori ortodossi cogliamo la ripercussione della controversia apollinarista su quella ariana. Non però in Basilio, che pur respingendo il Cristo senz'anima di Apollinare<sup>46</sup>, tutto teso — come Atanasio — a rilevare ciò che univa fra loro gli antiariani più che ciò che li divideva, ha preferito non prendere direttamente parte alla nuova polemica che contribuiva a dividere ancor più fra loro gli antiariani d'Oriente. Ma Epifanio e Gregorio di Nissa, ambedue attivi contro Apollinare, hanno trasferito in ambito antiariano certi motivi rilevati nella polemica contro quello: essi non si limitano a sostenere che Cristo aveva assunto un'umanità integra di

<sup>45</sup> Riprenderemo questo discorso alla fine del capitolo, allorchè tratteremo della Trinità.

<sup>46</sup> Cfr. ep. 236, 1. Basilio riprende piuttosto le credenze millenariste e giudaizzanti di Apollinare: ep. 263, 4; 265, 2.



corpo e di anima, ma attribuiscono specificamente all'anima quelle passioni che gli ariani riportavano alla natura stessa del Logos divino: temere, desiderare, esser turbato, ecc.: Epiph. *Anc.* 34. 36. 80; Greg. Nyss. *Refut.* 312. 385. 389. Nel difendere Basilio dall'accusa di introdurre due Cristi, il Nisseno rileva l'insidiosità dell'argomentazione eunomiana, che tende attraverso l'incarnazione e la passione a deprimere la natura divina del Logos, e afferma con chiarezza l'unione delle due nature, umana e divina, in un unico soggetto, il Logos divino:

... la natura umana, che era precipitata nel male e si trovava nella corruzione di morte, egli (cioè, il Dio unigenito) di nuovo con la sua opera ha tratto alla vita immortale per mezzo dell'uomo nel quale prese dimora, avendo assunto in sè tutta la condizione umana (τὸ ἀνθρώπινον), ed ha unito (καταμίξει) la sua forza vivificante alla natura mortale e caduca, e per mezzo della unione a sè (διὰ τῆς πρὸς ἑαυτὸν ἀνακράσεως) ha trasformato la nostra condizione di morte in grazia e forza vitale (CE III 3, 126. 118 sgg.)<sup>47</sup>.

### 3. Sull'interpretazione di alcuni passi scritturistici.

Fin dall'inizio della controversia il ricorso all'argomentazione scritturistica era stato tanto intenso da parte dei teologi dei vari indirizzi che ormai non molto potevano aggiungere in questo ambito i rappresentanti della terza generazione. Eppure, anche questo non molto offre lo spunto per qualche non inutile rilievo.

Per cominciare da parte ariana, merita di essere rilevato l'atteggiamento nei confronti di *Phil.* 2, 6, un passo che ripetutamente abbiamo visto proposto dagli ortodossi in senso antiariano, in forza dell'essere uguale a Dio che lì vien detto di Cristo. Per toglier peso a questo passo, gli ariani ne proposero ora una paradossale interpretazione, di sapore veramente aeziano, che in definitiva tradiva il loro imbarazzo in materia: essi interpretarono οὐκ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο nel senso che Cristo stesso non avrebbe preteso di essere uguale a Dio, riconoscendo così implicitamente la sua inferiorità:

<sup>47</sup> In CE III 4, 136 il Nisseno afferma con chiarezza la *communicatio idiomatum* in Cristo. Qui non interessano gli scompensi che la speculazione di Gregorio presenta circa il modo dell'unione delle due nature in Cristo: si veda GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 282 sgg. Con Epifanio ed il Nisseno la polemica antiariana riprende in Oriente un motivo che prima era stato proposto soltanto da Eustazio d'Antiochia, data l'influenza che la cristologia logos/carne aveva esercitato anche sui teologi ortodossi di formazione alessandrina. Invece abbiamo visto come in Occidente il motivo dell'anima umana di Cristo fosse stato proposto ampiamente nella polemica ariana da Ilario: lo riscontriamo in AMBR., *Inc.* 7, 62 sgg.; FAUST., *Trin.* 33. 34, CC LXIX 333 sgg.

Epiph. *Panar.* 45; Ps. Athan. *DT* I 26<sup>48</sup>. Anche *Mt.* 3, 17, altro passo tradizionalmente addotto contro di loro, gli ariani cercarono di rendere inoffensivo, interpretando « in cui mi sono compiaciuto », che segue la solenne dichiarazione della figliolanza divina di Cristo, come espressione e dimostrazione della sua condizione creaturale: [Did.] *Trin.* I 289. Fra i nuovi passi adottati a dimostrare l'inferiorità del Figlio, notiamo ora *Io.* 14, 6 « nessuno va al Padre se non per mio mezzo », ove l'azione intermediaria di Cristo è interpretata in senso subordinante, secondo l'ordine d'idee che abbiamo già rilevato in Eunomio (Epiph. *Anc.* 40). Nella seconda *Apologia* di questo autore cogliamo una ben impostata interpretazione di *Mt.* 19, 17: solo al Padre si addice l'appellativo di buono, perchè egli solo è l'*ἀριον* della bontà di Cristo stesso e di tutti: Greg. Nyss. *CE* III 9, 264 sg. Fra i passi adottati a dimostrare l'unicità del Padre in quanto sommo Dio ci fu anche I *Tim.* 1, 17 « Al re dei secoli incorruttibile invisibile solo sapiente Dio, onore e gloria nei secoli », con evidente insistenza su *solo* per escludere il Figlio: [Did.] *Trin.* III 865; Ps. Athan. *DT* II 4<sup>49</sup>. E da ultimo un interessante tentativo da parte macedoniana (e forse anche ariana) per controbattere gli argomenti portati dagli ortodossi a dimostrazione della presenza dell'anima umana nel Cristo incarnato: questi trovavano facile argomento nei passi evangelici in cui si parla esplicitamente dell'anima di Cristo (p. es., *Io.* 10, 15, 17, ove è detto che Cristo depone e riprende la sua anima): allora gli avversari fecero ricorso a passi biblici in cui si parla dell'anima di Dio: « Le vostre nuove lune e i sabbati odia l'anima mia » *Is.* 1, 13; « Israele il mio eletto, che ha bene accetto l'anima mia » *Is.* 42, 1. Poichè è evidentemente assurdo attribuire a Dio un'anima, ne consegue che questi passi vanno interpretati in senso traslato: analogo procedimento interpretativo va applicato ai passi in cui si parla dell'anima di Cristo: Epiph. *Anc.* 35; Ps. Athan. *DM* II 1332.

Passando in campo ortodosso, fermiamo un momento la nostra attenzione sull'interpretazione in chiave antiariana dei passi adottati dagli ariani a dimostrare l'inferiorità di Cristo. La tendenza, già ampiamente rilevata, ad interpretare tali passi in relazione all'uma-

<sup>48</sup> Per un riscontro con testo ariano latino più tardo (Massimino) si veda *PL* XLII 732.

<sup>49</sup> ATHAN., *Synod.* 49 riporta anch'egli il passo al Padre, ma dal collegamento con Ps. 23, 7 ricava che la scrittura riferisce anche al Figlio le prerogative del Padre: in questo caso la regalità. Invece HIL., *Trin.* XI 24 riferisce l'espressione « re dei secoli » a Cristo. Gli ariani nello stesso senso di I *Tim.* 1, 17 facevano uso anche di I *Tim.* 6, 16 « il solo che ha l'immortalità »; cfr. HIL., *Trin.* IV 8 e anche c. 3 n. 1, e *infra* n. 127.

nità assunta dal Logos, viene in questi decenni ancora dilatata e rafforzata, oltre che programmaticamente enunciata:

... attribuendo le espressioni più elevate e magnifiche alla divinità e invece quelle più umili e umane a colui che per noi è diventato il nuovo Adamo e al Dio che ha patito a causa del peccato: Greg. Naz. *orat.* 30, 1. Est enim scripturis promiscua consuetudo divinis, ut interdum a divinitate Christi incipiant ed ad incarnationis sacramenta descendant, interdum ab humilitate incarnationis exordium sumant ed ad gloriam divinitatis adsurgant: Ambr. *Fid.* III 10, 65<sup>50</sup>.

Ampio elenco dei passi scritturistici più impegnati in questa disputa ci è fornito da Gregorio Nazianzeno in rapida efficace sintesi:

Enumerami le espressioni della tua malvagità: « Dio mio e Dio vostro » (*Io.* 20, 17), « più grande » (*Io.* 14, 28), « credè » (*Prov.* 8, 22), « fece » (*Act.* 2, 36), « santificò » (*Io.* 10, 36). Se vuoi, anche: « servo » (*Is.* 42, 1; *Phil.* 2, 7), « ubbidiente » (*Phil.* 2, 8), « consegnò » (*Io.* 3, 35), « imparò » (*Hebr.* 5, 8), « ha ricevuto il comando » (*Io.* 10, 18), « è stato inviato » (*Io.* 5, 36), « non poter far niente da sè » (*Io.* 5, 19), non « dire » (*Io.* 8, 28), « giudicare » (*Io.* 8, 15), « concedere » (*Mt.* 20, 23), « volere » (*Mt.* 26, 39). E poi anche questo: l'ignoranza (*Mt.* 24, 36; *Mc.* 13, 32), la sottomissione (*I Cor.* 15, 20), la preghiera (*Lc.* 3, 21), la richiesta (*Io.* 11, 34), il progresso (*Lc.* 2, 52), il portare a termine (*Hebr.*, 2, 10). Aggiungi, se vuoi, espressioni ancora più umili di queste: dormire (*Mt.* 8, 24), aver fame (*Mt.* 4, 42), essere affaticato (*Io.* 4, 6), piangere (*Io.* 11, 35), entrare in agonia (*Mc.* 14, 33), essere abbattuto (*Mc.* 14, 33). Forse vorrai infamare anche la croce e la morte. Mi sembra infatti che tu lasci da parte la resurrezione e l'assunzione, perchè qui si trova qualcosa che va bene anche per noi (Greg. Naz. *orat.* 29, 18)<sup>51</sup>.

Ps. Bas. *CE* IV; [Did.] *Trin.* III; Ambr. *Fid.* II-V in sostanza altro non sono che sistematiche rassegne dei passi che gli ariani producevano contro gli ortodossi, debitamente interpretati in senso antiariano: proprio scorrendo queste rassegne si nota con quanta ampiezza i polemisti antiariani abbiano fatto ricorso al criterio di interpretare in riferimento all'umanità di Cristo i passi addotti dagli ariani, anche quelli ai quali tale modo d'interpretazione non si adattava bene. Tanto più, per contrario, risalta l'atteggiamento di chi, come Basilio, ha fatto uso più discreto di questo criterio interpretativo, ritenendolo implicitamente insufficiente in alcuni casi molto importanti. Di essi negli anni precedenti spesso gli antiariani

<sup>50</sup> Si veda anche Ps. ATHAN., *Inc.* 1.

<sup>51</sup> Eppure anche sulla resurrezione possiamo riscontrare la preoccupazione degli ortodossi di insistere sul motivo che Cristo ha resuscitato se stesso piuttosto che essere stato resuscitato dal Padre: cfr. quanto osservo a proposito di RUF., *Bened. patr.* I 6; *SC* 140, 48 sg.

avevano fornito interpretazioni diverse: tutto questo disparato materiale confluisce negli scritti del periodo che ora ci interessa, sì che a volte vediamo in uno stesso contesto accumularsi diverse spiegazioni per uno stesso passo scritturistico, semplicemente giustapposte una all'altra, con quella tendenza enciclopedica che sopra abbiamo rilevato in tanta letteratura di questi anni. Esemplifichiamo queste tendenze, prendendo rapidamente in esame alcuni dei passi scritturistici più importanti.

*Io. 14, 28* non era stato fra i passi addotti a loro favore dagli ariani della prima ora; ma gradatamente aveva acquistato sempre più importanza e nel periodo che ci interessa è fra i più discussi in campo ortodosso. Più d'uno fa ricorso all'incarnazione per spiegare perchè il Padre sia maggiore del Figlio: il Figlio è minore soltanto *qua homo*: Greg. Nyss. *Deit.*, PG XLVI 564; [Greg. Nyss.] *Adv. Ar. et Sab.* 81 sg.; [Did.] *Trin.* I 441; III 880; [Bas.] *ep.* 8, 5; Ps. Athan. *DT* I 26; Ambr. *Fid.* II 8, 59; IV 12, 168; Faust. *Trin.* 35 sgg., CC LXIX 336 sgg. Ma altri hanno compreso quanto di insoddisfacente ci fosse in tale spiegazione ed hanno preferito attenersi a diversa interpretazione, del resto già variamente proposta, anche a costo di mantenere una punta leggerissima di subordinazionismo: il Padre è maggiore del Figlio in quanto è la sua *αἰτία* e la sua ἀρχή senza che tale inferiorità porti il minimo nocumento alla perfetta divinità del Figlio. E' questa la interpretazione che propone Basilio a conclusione di un articolato ragionamento in cui esclude che il Figlio possa essere considerato inferiore al Padre quantitativamente o per potenza o per dignità: CE I 24 sg. Tale interpretazione è ripresa da Greg. Naz. *orat.* 29, 15; 30, 7 in maniera molto sommaria, e più distesamente da Ps. Bas. CE IV 693 sg., che la contamina con l'interpretazione che del luogo aveva fornito Atanasio (CA 1, 58), tendente a dimostrare proprio di qui che il Figlio è della stessa sostanza del Padre. A linea interpretativa di questo genere si attiene Epifanio (*Anc.* 17), secondo il quale il passo è espressione dell'onore che il Figlio attribuisce al Padre<sup>52</sup>.

A differenza di *Io. 14, 28*, *Prov. 8, 22* era stato al centro della controversia fin dal primo momento, e negli ultimi decenni del IV secolo ormai su questo passo si era accumulata una bibliografia enorme. Essa è variamente riecheggiata dai nostri autori, che spesso accumulano più interpretazioni una dopo l'altra. L'interpretazione volgarizzata da Atanasio, secondo cui *creare* va riferito alla sapienza

<sup>52</sup> In Ps. ATHAN., *DM* I 1324 sg. sono fuse insieme le interpretazioni del passo relative all'inferiorità di Cristo in quanto Figlio e in quanto uomo. Faustino (*Trin.* 35 sgg., CC LXIX 336 sgg.) preferisce la seconda ma riferisce anche la prima.

incarnata, è vastamente rappresentata: Greg. Naz. *orat.* 30, 2; Greg. Nyss. *CE* III 1, 15 sgg.; Epiph. *Anc.* 43; [Did.] *Trin.* III 816 sg.; Ambr. *Fid.* III 7, 46; Ps. Bas. *CE* IV 704. Ma Basilio (*CE* II 20) preferisce riprendere l'interpretazione di Eusebio di Cesarea, imposta su ἐκτήσατο che gli altri traduttori della scrittura presentavano in luogo di ἔκτισε, e questa interpretazione, che elude del tutto la difficoltà del testo dei LXX, è ripresa anche da Epifanio (*Anc.* 44) e da [Did.] *Trin.* III 825 sg. Dal canto suo Epifanio revoca anche in dubbio che senz'altro la sapienza di *Prov.* 8, 22 sgg. debba essere necessariamente identificata col Figlio di Dio: ci sono vari generi di sapienza: *Anc.* 42<sup>53</sup>. Questo dubbio è passato nel Nazianzeno (*orat.* 30, 2) e in [Did.] *Trin.* III 808. Data l'arcaicità della tradizione che identificava la sapienza di *Prov.* 8 col Figlio di Dio, il dubbio esternato in proposito da Epifanio e da altri sembra dar corpo all'imbarazzo che in campo ortodosso ancora si provava di fronte a questo caposaldo della dottrina ariana<sup>54</sup>.

A seguito dell'interpretazione ariana di *Col.* 1, 15b (Cristo primogenito = prima creatura) diventava pericoloso intendere primogenito soltanto come sinonimo di unigenito, in riferimento al Cristo preesistente, come si era fatto nel II e nel III secolo. L'espressione, sulle tracce di Atanasio e di Ilario, viene variamente connessa con la creazione, ma nel senso che Cristo è artefice della creazione. Gregorio di Nissa riprende il collegamento atanasiano di primogenito della creazione (*Col.* 1, 15) con primogenito dei morti di *Col.* 1, 18 e primogenito fra molti fratelli di *Rom.* 8, 29 e lo interpreta nel senso che Cristo è l'autore della triplice creazione dell'uomo: la creazione secondo la carne (*Col.* 1, 15), la nuova creazione per mezzo del battesimo (*Rom.* 8, 29), la creazione definitiva per mezzo della resurrezione dei morti: *CE* III 2, 67 sgg.<sup>55</sup>. La stessa interpretazione, più succintamente presentata, notiamo in Ps. Bas. *CE* IV 701, che si fonda sul fatto che il testo sacro presenta πρωτότοκος e non προτόκτιστος, primogenito e non primocreato, come invece vorrebbero interpretare gli ariani. La contrapposizione *primogenitus* / non *primocreatus* è alla base dell'interpretazione di Ambrogio (*Fid.* I 7, 48); ma egli interpreta in modo diverso, proprio secondo il tradizionale riferimento al Cristo preesistente: *genitus* indica la sua

<sup>53</sup> Epifanio ha ripreso ampiamente l'interpretazione di *Prov.* 8, 22 in *Panar.* 69, 20 sgg., sviluppando quanto aveva già esposto nell'*Ancoratus*.

<sup>54</sup> [GREG. NYSS.] *Adv. Ar. et Sab.* 75 sg. e FAUST., *Trin.* 43 sgg., CC LXIX 344 sgg. intendono *creò* in funzione di *inizio delle vie* e perciò riferiscono il passo all'opera creatrice di Cristo, con interpretazione che riecheggia quella di Ilario.

<sup>55</sup> BAS., *CE* II 23 si limita a respingere l'interpretazione ariana di *Col.* 1, 15 e *Rom.* 8, 29. Cfr. anche AFOLL., *Pistis* 1.

natura, cioè che è stato generato realmente dal Padre; *primo* indica la *perpetuitas* in questa generazione:

primogenitum, quia nemo ante ipsum; unigenitum quia nemo post ipsum (*Fid.* I 14, 89)<sup>56</sup>.

Il passo paolino sulla *subiectio* di Cristo al Padre (I *Cor.* 15, 28), ovviamente interpretato, come già da Ilario e nel *Sermo maior de fide*, in riferimento al regno del Cristo incarnato, viene sviluppato ad opera di Gregorio Nazianzeno in stretta aderenza all'interpretazione che del passo aveva dato Origene (*Princ.* III 5, 6-8): Cristo, il nuovo Adamo che si è addossato il peccato del mondo, in quanto capo del corpo della chiesa non è ora sottomesso al Padre perchè non tutte le membra del corpo gli sono sottomesse:

Allorchè tutto gli sarà sottomesso — gli sarà sottomesso col riconoscimento (di Dio) e col rinnovamento — allora anch'egli avrà realizzato la sottomissione col presentare me che sono stato salvato. Infatti questa è la sottomissione di Cristo, a mio giudizio: la realizzazione del volere del Padre. Il Figlio sottomette (tutte le cose) al Padre e il Padre al Figlio: l'uno con la sua opera, l'altro con la sua approvazione, come prima abbiamo detto. E così colui che ha operato la sottomissione presenta a Dio ciò che è stato sottomesso, facendo suo ciò ch'è nostro (*orat.* 30, 5)<sup>57</sup>.

## B) LO SPIRITO SANTO

### 4. La polemica sullo Spirito santo.

Vedemmo (cfr. c. 11, 2) come la questione intorno allo Spirito santo fosse stata sollevata intorno al 360 in ambienti sicuramente,

<sup>56</sup> La contrapposizione primogenito/primocreato è anche in [DID.] *Trin.* III 828 sgg. per un'interpretazione che riecheggia quella del Nissenso.

<sup>57</sup> Cfr. la stessa interpretazione in Ps. ATHAN., *Inc.* 20 e AMBR., *Fid.* V 13, 167 sgg. All'incirca su questo tono è [DID.] *Trin.* III 893; più generico e superficiale Ps. BAS., *CE* IV 693. Ricordiamo ancora rapidamente l'interpretazione di I *Tim.* 2, 5 « uno solo anche il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo ». Ireneo (*Haer.* V 17, 1) e Tertulliano (*Carn.* 15, 1; *Prax.* 27, 15) avevano riferito la mediazione al Cristo incarnato, mentre Origene (*Princ.* II 6, 1) al Cristo preesistente. All'inizio della polemica questa ultima interpretazione è in ALEX., *ep.* 2, 45 (OPITZ, *Urkunden*, p. 26); ma del passo si servivano gli ariani a dimostrare l'inferiorità di Cristo appunto in quanto mediatore (HIL., *Trin.* IV 8; EUNOM., *Exp.* 648b). Con Atanasio vediamo perciò ritornare il riferimento di esso al Cristo incarnato (*Serap.* 2, 7), e questa interpretazione successivamente si generalizza: EPIPH., *Anc.* 44; GREG. NAZ., *orat.* 30, 14; GREG. NYSS., *Refut.* 346; *CE* III 1, 35; FAUST., *Trin.* 40, CC LXIX 342; AMBR., *Fid.* III 2, 7. Per un'interpretazione antiariana di Ps. 23, 7 sgg. in AMBR., *Fid.* IV 1-2 (Cristo onnipotente come il Padre) vedi STUDER, in *Ambroise de Milan*, Paris 1974, p. 245 sgg.

<sup>58</sup> Vedemmo come i *tropici* di Atanasio forse siano da considerare egiziani, perciò estranei agli omeousiani: cfr. c. 11, 2c.

anche se forse non esclusivamente<sup>58</sup>, omeousiani, e per l'esattezza, fra gli omeousiani più legati a Macedonio e residenti nelle regioni vicine a Costantinopoli. Comunque, nella polemica si inserirono subito anche gli ariani, sia radicali sia moderati<sup>59</sup>, e già nella prima *Apologia* Eunomio fissa con precisione la dottrina anomea anche su questo punto (cfr. c. 9, 1). Essa coincideva largamente con quella dei macedoniani<sup>60</sup>, anche senza potersene totalmente identificare, sì che nei dati riferiti dai polemisti ortodossi come proposti dai loro avversari su questo argomento non sempre è agevole discernere quanto vi è di specificamente o ariano o macedoniano, tanto più che gli ortodossi artatamente tendevano ad accostare pneumatomachi e macedoniani ai veri e propri ariani<sup>61</sup>. Stante questa larga convergenza fra le due posizioni, nel nostro breve ragguglio le presentiamo accomunate, salvo ad introdurre le debite distinzioni là dove il materiale a nostra disposizione permette di farlo. Va comunque rilevato che dal complesso dei dati a nostra disposizione sembra ricavarsi che gli argomenti relativi alla teologia dello Spirito santo furono trattati molto più dai macedoniani che non dagli ariani.

Forti del fatto che nella sacra scrittura lo Spirito santo non è mai specificamente definito Dio (Ps. Athan. *DT* III 1.2.15; *DM* I 1313.1316), ariani e macedoniani sostengono che esso, in quanto non è nè il Padre nè il Figlio, non può essere considerato Dio e non può essere oggetto di adorazione: Ulf., *PLS* I 707<sup>62</sup>; Greg. Naz. *orat.* 31, 12; [Did.] *Trin.* II 492; Ps. Athan. *DM* I 1292.1293; *DT* III 1.2, ecc. In riferimento a *Io.* 4, 24 («bisogna adorare in spirito e verità»), essi chiariscono che son cose ben diverse adorare *nello spirito* ed adorare *lo spirito*: Eunom. *Apol.* 25; [Did.] *Trin.* II 644; Greg. Naz. *orat.* 31, 12. I macedoniani arrivano a definire lo Spirito come divino (θεῖον), ma chiarendo che ciò non significa che lo Spirito sia Dio: Ps. Athan. *DM* I 1316<sup>63</sup>. L'argomento fondamentale

<sup>58</sup> Da ATHAN., *Serap.* 2, 7 risulta l'interesse alla questione, in senso pneumatomaco, di Acacio di Cesarea e Patrofilo di Scitopoli.

<sup>60</sup> Sui macedoniani cfr. n. 34.

<sup>61</sup> ATHAN., *Serap.* 1, 2; [DID.], *Trin.* II 648 sg. Sull'importanza di Maratonio insieme con Macedonio fra i macedoniani cfr. quest'opera a II 633.

<sup>62</sup> Per la scuola di Ulfila su questo punto si veda *Arianesimo latino*, p. 732. Eunomio non definisce mai lo Spirito santo come Dio.

<sup>63</sup> Essi intendono il concetto di spirito come più generico e comprensivo di quello di Dio: tutto ciò che è Dio, è spirito; ma non tutto ciò ch'è spirito, è anche Dio: Ps. ATHAN., *DM* I 1292; [DID.], *Trin.* 488. Spirito in senso lato poteva indicare sostanza spirituale, cioè anche gli angeli. Sull'adorazione nello spirito e non dello Spirito cfr. anche [DID.], *Trin.* II 664 sg., sulla scorta di vari passi paolini. Ambrogio accusa (*Spir.* III 10, 59) gli ariani di aver espunto, al tempo di Ausenzio a Milano, dai codici del Vangelo in loro possesso l'espressione *quia deus spiritus est* alla fine di *Io.* 3, 6, dopo *et quod natum est de spiritu, spiritus est*: in realtà, solo in pochi mss. latini del NT è attestata qui l'espressione *quia deus spiritus est*, evidentemente trasferita da 4, 24 (cfr. l'apparato dell'ediz.

per negare l'origine dello Spirito santo da Dio e quindi la sua divinità è che, se derivato dal Padre, lo Spirito sarebbe fratello di Cristo; se derivato dal Figlio, sarebbe figlio di Cristo: questa obiezione fu mossa dagli pneumatomachi fin dal primo momento: Hil. *Trin.* XII 55; Athan. *Serap.* 1, 15, 25; 4, 1. 6. 7 (l'obiezione è riportata ad Acacio e Patrofilo); Did. *Spir.* 62; [Did.] *Trin.* II 492, ecc. Perciò lo Spirito santo è inferiore non solo al Padre ma anche al Figlio (Eunom. *Apol.* 25; Bas. *Spir.* 10, 24; [Did.] *Trin.* III 960)<sup>64</sup>, e non può essere connumerato (συναριθμούμενον) col Padre e col Figlio bensì sottonumerato (ὑπαριθμούμενον): Eunom. *Exp.* 648 de; Bas. *Spir.* 6, 13; [Did.] *Trin.* II 604; Ps. Athan. *DM* I 1297<sup>65</sup>.

Ma non bastava definire ciò che lo Spirito non era; bisognava anche definire ciò che esso era. Su questo punto gli ariani non hanno dubbi: sulla base di *Io.* 1, 3 e *I Cor.* 8, 6, essi comprendono lo Spirito santo nei τὰ πάντα creati dal Padre per opera del Figlio: per l'esattezza, lo Spirito santo è la più eccelsa di tutte le creature (ποίημα): Eunom. *Apol.* 25, 26; *Exp.* 648s; Ulf., *PLS* I 704. Questa concezione dello Spirito santo fu proposta proprio all'inizio della polemica sull'argomento da quelli che genericamente abbiamo definito pneumatomachi, ed è attestata tra i veri e propri macedoniani: Hil. *Trin.* XII, 55 (su *Io.* 1, 3 e *Col.* 1, 16); Athan. *Serap.* 1, 1, 2, ecc.; [Did.] *Trin.* III 957 (su *Io.* 1, 3); Ps. Bas. *CE* V 737 (su *Io.* 1, 3); l'ignoto autore ariano di *Frag. Ar.* 6; *PL* XIII 611 afferma: *Macedoniani autem spiritum sanctum iussu patris per filium creatum defendunt ... sicut et nos*<sup>66</sup>. Ma su questo punto non tutti gli pneumatomachi erano d'accordo: basti ricordare le parole di Eustazio di Sebaste presso Socr. *HE* II 45: « Non m'induco a definire Dio

Faller *ad loc.*). Ambrogio ha considerato lezione alterata dagli ariani quella che invece era l'esatta lezione di *Io.* 3, 6.

<sup>64</sup> Di qui risulta che i macedoniani si servivano della citaz. di Ps. 109, 1 in *Mt.* 22, 43 sg. per dedurne che lo Spirito, che chiama Cristo suo signore, non poteva essere considerato uguale a lui. Abbiamo notato un'argomentazione molto vicina in Germinio: cfr. c. 12 n. 17.

<sup>65</sup> Per sottonumerare lo Spirito santo si traeva spunto da formule liturgiche e neotestamentarie in cui si parlava di *in spirito*, mentre per il Padre era usata la preposizione *da* e per il Figlio *per mezzo*: Bas., *Spir.* 2, 4; 17, 42; 25, 50. Cfr. n. 77.

<sup>66</sup> Dai polemisti ortodossi che riportano quest'affermazione degli avversari di norma non risulta se essi abbiano di mira specificamente ariani o macedoniani o non piuttosto ambedue insieme: Did., *Spir.* 6, 13; EPIPH., *Anc.* 75; Ps. Bas., *CE* V 737; GREG. NAZ., *orat.* 31, 12 (su *Io.* 1, 3). In *Io.* 1, 3 e *I Cor.* 8, 6 non è detto esplicitamente che lo Spirito santo è stato creato, ma il concetto si doveva ricavare con una interpretazione estensiva dei passi. Come affermazione specifica della creaturalità dello Spirito santo gli pneumatomachi adducevano *Amos* 4, 13 « Ecco sono io che rafforzo il tuono, creo lo spirito (κρίζων πνεύμα) »; ATHAN., *Serap.* 1, 3, 9; DID., *Spir.* 14; Bas., *CE* III 7; GREG. NYSS., *Fid.* 67; [DID.], *Trin.* III 952; AMBR., *Fid.* II 6, 48. Per una discussione su questo passo, si veda anche Ps. ATHAN., *DT* III 26. Per analogia interpretazione di Zach. 12, 1 si veda DID., *Spir.* 58.



lo Spirito, ma neppure oserei definirlo creatura (κτίσμα)». Gregorio Nazianzeno presenta la varietà di opinioni che si avevano in proposito: alcuni lo consideravano una forza operativa di Dio (ἐνέργεια), altri una creatura, altri Dio (*orat.* 31, 5): il concetto dello Spirito santo come *energeia* fu combattuto per diversi motivi sia dagli ortodossi (Did. *Spir.* 23) sia dagli ariani (Eunom. *Apol.* 25). Nel *De spiritu sancto* di Basilio, che probabilmente rispecchia le discussioni del giugno 372 a Sebaste con Eustazio e Poimenio, fra le proposizioni degli avversari non compare quella della creaturelità dello Spirito santo, e neppure in Greg. Nyss. *Maced.* 90, ove vengono presentati i fondamentali concetti degli avversari circa l'inferiorità dello Spirito santo rispetto al Padre e al Figlio: In Ps. Athan. *DM* I 1300. 1328 l'interlocutore macedoniano rifiuta di ammettere che lo Spirito santo sia creatura, perchè non trova ciò testimoniato nella scrittura. Il passo puntualizza bene l'imbarazzo dei macedoniani che, programmaticamente decisi ad attenersi in argomento ai soli dati scritturistici, rifiutavano su questa base di definire lo Spirito santo sia Dio sia creatura<sup>67</sup>.

Fra i vari tentativi di definire in qualche modo lo Spirito santo, ebbe fortuna quello di collegarlo con le gerarchie angeliche<sup>68</sup>. Lo rileviamo già in Athan. *Serap.* 1, 10. 11, sulla scorta di I *Tim.* 5, 21: il fatto che qui Paolo nomina successivamente Dio, Cristo e gli angeli spingeva a collocare fra questi ultimi lo Spirito santo; e alla stessa conclusione si giungeva sulla base di *Zach.* 4, 5, in cui

<sup>67</sup> Alla concezione dello Spirito santo come *energeia* si connette quella dello Spirito come dono divino non sussistente: BAS., *Spir.* 24, 57. Per integrare i dati già proposti, basterà un rapido cenno ad alcuni argomenti polemici che i macedoniani opponevano agli argomenti che gli ortodossi portavano in favore della divinità dello Spirito santo. Lo Spirito santo nel battesimo è equiparato all'acqua, alla nube, al mare; BAS., *Spir.* 14, 31; 15, 34; [DID.], *Trin.* II 688 sg.; Ps. BAS., *CE* V 737. Genericità del concetto di spirito e delle sue attribuzioni: [DID.] *Trin.* II 461. 476; III 981. Le prerogative dello Spirito sono condivise anche dagli angeli: [DID.] *Trin.* II 528. 544. Le operazioni in base alle quali si vuole dimostrare la divinità dello Spirito santo, sono generiche: [DID.], *Trin.* II 605 [in questo contesto l'autore di *Trin.* accusa i macedoniani di riportare nei loro dialoghi gli argomenti degli ortodossi in forma non completa e tendenziosa]. Le profezie del VT sono introdotte, oltre che da Dio e dallo Spirito, anche dai profeti: [DID.] *Trin.* II 657. L'attributo di eterno è usato nella scrittura in riferimento generico anche a creature, sì che non può essere addotto come segno della divinità dello Spirito: [DID.], *Trin.* II 516 sg. Lo stesso si può dire del concetto di tempio, sfruttato anch'esso a favore dello Spirito santo: [DID.] *Trin.* II 645. Le funzioni dello Spirito in quanto paraclito (= consolatore) non si addicono alla divinità: [DID.], *Trin.* III 927 sg. Lo Spirito santo non è nominato in *Io.* 17, 3, insieme col Padre e col Figlio come colui dalla cui conoscenza deriva la vita eterna: [DID.], *Trin.* III 965. Se lo Spirito scruta le profondità di Dio (I *Cor.* 2, 11), ciò significa che non lo conosce: Ps. BAS., *CE* V 765 [il passo paolino è fra i più citati dagli ortodossi proprio per dimostrare che lo Spirito santo conosce Dio].

<sup>68</sup> Lo abbiamo rilevato già in Germinio: cfr. c. 12, 1.

il profeta si dice ispirato dall'angelo, stante l'usuale concezione che faceva dello Spirito santo l'ispiratore del profeta<sup>69</sup>. Variazioni di questo tema notiamo in alcuni passi che presentano lo Spirito santo intermedio fra Dio e gli angeli, derivato da lui come gli angeli e gli altri spiriti: [Did.] *Trin.* II 481. 576. 617. Il declassamento dello Spirito santo dalla natura si ripercuote sull'attività: gli si nega la partecipazione all'opera creatrice di Dio (Greg. Nyss. *Maced.* 90; [Did.] *Trin.* II 573; 664)<sup>70</sup>, e si limita la sua azione alla santificazione degli uomini, all'intercessione per loro, sempre in obbedienza al volere di Cristo: Eunom. *Exp.* 649a; [Did.] *Trin.* 964 (su *Rom.* 8, 26 sg.). 972 (lo Spirito è un secondo paraclito, su *Io.* 15, 26); Ps. Athan. *DM* I 1308<sup>71</sup>.

L'opposizione degli ortodossi a questo radicale deprezzamento dello Spirito santo fu immediata e radicale: già Atanasio con le Lettere a Serapione fissava i concetti fondamentali che dovevano spingere all'affermazione della perfetta divinità dello Spirito santo e della sua uguaglianza col Padre e col Figlio. In tal senso l'opera atanasiana, pur senza trarre dalle premesse tutte le conclusioni in modo organico, rappresentò più che un abbozzo. Ad essa largamente si rifecero le opere più significative scritte sull'argomento negli anni successivi, il *De spiritu sancto* di Didimo e l'omonima opera di Basilio. Gli altri scritti in argomento, sia orientali sia occidentali, non fecero altro che riprendere gli argomenti qui esposti, sviluppandoli e adattandoli senza soverchia originalità, spesso in quella forma manualistica che abbiamo già rilevato.

Per poter intendere il motivo ispiratore del discorso di Atanasio sullo Spirito santo bisogna prendere le mosse dallo stretto affiancamento di questo col Padre e col Figlio nella prassi ecclesiale (basti pensare alla formula battesimale di *Mt.* 28, 19): proprio tale prassi

<sup>69</sup> Per lo Spirito che serve (λειτουργικὸν πνευμάτων ἔν) si veda ATHAN., *Serap.* 1, 1, come angelo DID., *Spir.* 6, 7; [DID.], *Trin.* II 628. Cfr. anche BAS., *Spir.* 13, 29.

<sup>70</sup> Nel secondo dei passi qui citati si nega anche che lo Spirito possa resuscitare i morti che non ha creato. In Ps. ATHAN., *DT* III 28 si nega che lo Spirito santo abbia contribuito alla resurrezione di Cristo. Quanto al rapporto fra divinità e attività creatrice, è più esatto dire che ariani e macedoniani sono portati a negare la divinità dello Spirito proprio in quanto negano la sua attività creatrice (i due argomenti sembrano condizionarsi a vicenda): EUNOM., *Apol.* 25 (lo Spirito non crea, ma insegna e santifica soltanto); *Frag. Ar.* 3, *PL* XIII 601 *Hic spiritus non est deus nec dominus quoniam nec creator.*

<sup>71</sup> Questa intercessione dello Spirito santo si presenta come seconda mediazione dopo quella di Cristo, ed è mediazione diretta a Cristo, che a sua volta intercede presso il Padre: *Frag. Ar.* 14, *PL* XIII 619b. Ricordiamo che non si hanno notizie precise di attività di macedoniani in Occidente: ma in Ps. ATHAN., *Trin.* IV, *CC* IX 59 sg., si parla dell'eresia di un tal Urbico Potentino che viene proposta con tratti macedoniani: lo Spirito santo è o il Padre o il Figlio o una creatura.

aveva spinto alcuni teologi già verso la fine del II secolo e poi con maggiore consapevolezza nel III (Atenagora, Ippolito, Tertulliano, Origene) ad estendere trinitariamente allo Spirito santo l'articolazione del rapporto Padre/Figlio: le soluzioni del problema erano state varie, dal modalismo sabelliano al subordinazionismo origeniano, ma sia in un modo sia nell'altro lo Spirito santo era stato visto, per così dire, come entità simmetrica rispetto al Padre e al Figlio<sup>72</sup>. Data questa fondamentale simmetria nella Trinità, una volta impostasi nel contesto della controversia trinitaria anche la questione dello Spirito santo, diventava quasi naturale risolverla applicando lo stesso parametro che era stato messo in opera per risolvere il problema del rapporto fra le prime due persone divine: perciò gli ariani, coerenti con la loro impostazione di fondo, avevano esteso allo Spirito santo rispetto al Figlio il rapporto di netta subordinazione che avevano istituito fra il Padre e il Figlio. Di contro Atanasio aveva rilevato la perfetta uguaglianza fra le due persone divine: pertanto egli era portato ad affiancar loro sullo stesso metro di uguaglianza anche lo Spirito santo<sup>73</sup>.

Ma le difficoltà che dovevano essere superate per giungere a tale risultato non si presentavano trascurabili: a prescindere da alcune di carattere interno, derivanti soprattutto dalla incertezza sull'origine dello Spirito santo, altre se ne presentavano in linea addirittura preliminare: 1) polivalenza del termine *spirito* nell'uso scritturistico (spirito umano, spirito divino; spirito di Dio, spirito di Cristo, Spirito santo, spirito *tout court*); 2) assenza di una precisa definizione dello Spirito santo come Dio nella sacra scrittura e genericità della tradizione in argomento. Per poter superare queste difficoltà impostando in maniera accettabile da parte ortodossa il discorso circa la divinità dello Spirito santo, era indispensabile stabilire criteri generali chiari e precisi. Solo operando in tal modo, gli ortodossi potevano cercare di superare la contraddizione emergente dal fatto che essi da una parte si fondavano proprio sul silenzio della scrittura per respingere l'affermazione avversaria sulla natura angelica dello Spirito santo<sup>74</sup>, e dall'altra cercavano di dimo-

<sup>72</sup> La simmetria resta, anche se abbiamo rilevato in autori come Origene la difficoltà di far entrare lo Spirito santo nello schema a due livelli, che tendeva ad esaurire nella mediazione del Figlio ogni contatto fra Dio e la creazione.

<sup>73</sup> Abbiamo già sottolineato i limiti della pneumatologia di Ilario, derivanti da non aver egli concepito lo Spirito santo come *persona* alla pari del Padre e del Figlio, sì che nella sua Trinità veniva a mancare proprio quella simmetria che ora abbiamo accennato. Essa invece è perfettamente preservata da Mario Vittorino nel contesto del suo schema trinitario della doppia diade.

<sup>74</sup> ATHAN., *Serap.* 1, 11. 13. 14 (contro l'interpretazione pneumatomaca di I Tim. 5, 21).

strare la divinità dello Spirito santo proprio sulla base di quella stessa scrittura, che però non presenta alcuna esplicita affermazione in argomento.

Un primo decisivo passo in tal senso fu fatto da Atanasio. Per confutare l'identificazione dello spirito creato di *Amos* 4, 13 con lo Spirito santo, egli propone un criterio interpretativo di portata molto più generale: non si può riferire indiscriminatamente allo Spirito santo ogni passo della scrittura in cui si parli di spirito, ma soltanto quelli in cui il termine è specificato: spirito di Dio, spirito di Cristo, ecc.; e soprattutto allorchè il termine è fornito di articolo (*Serap.* 1, 4)<sup>75</sup>. Questa precisazione, se da un lato restringeva l'ambito dei passi scritturistici da prendere in considerazione ai fini del riferimento allo Spirito santo, dall'altro permetteva di attribuirgli i numerosi passi in cui la scrittura parla dello spirito di Dio e di Cristo come facoltà operative di Dio, il che poteva agevolare di molto la dimostrazione della divinità dello Spirito santo. L'argomentazione atanasiana ebbe successo fra gli ortodossi, e la documentazione da lui fornita costituì la base indispensabile per ogni trattazione sull'argomento<sup>76</sup>.

Altri argomenti di carattere generale furono proposti da Basilio. Criticato per usare indifferentemente la formula « Gloria al Padre col (μετά) Figlio e con (σύν) lo Spirito santo », insieme con quella più tradizionale « Gloria al Padre per mezzo (διὰ) del Figlio nello (ἐν) Spirito santo »<sup>77</sup>, egli esamina lungamente l'uso scritturistico delle preposizioni ἐν, διὰ, ἐν, μετά, σύν per concludere che esse sono indifferentemente riferite alle varie persone divine e non possono costituire criterio discriminante per deprimere la dignità dello Spirito santo (*Spir.* 4. 5. 25. 26. 27. 29)<sup>78</sup>. Contro il criterio che lo Spirito

<sup>75</sup> Lunghi elenchi di esempi Atanasio fornisce a 1,5 per il VT, a 1,6 per il NT, a 1,7-8 per passi in cui la scrittura parla di spirito non in riferimento allo Spirito santo. Il ragionamento tende a dimostrare che *Amos* 4, 13 non va riferito allo Spirito santo ma al soffio del vento: 1, 9. Su questo passo si vedano anche nello stesso senso DID., *Spir.* 14 sg.; BAS., *CE* III 7; GREG. NYSS., *Fid.* 67.

<sup>76</sup> DID., *Spir.* 3, 15 (quasi sempre lo Spirito santo è nominato con l'articolo). Dall'argomento di Atanasio discendeva che *Io.* 4, 24 (« lo spirito è Dio »), dove πνεῦμα è senza articolo, non poteva essere riferito allo Spirito santo. In effetti Atanasio non fa quasi uso di questo passo (a *Serap.* 4, 19 lo riferisce alla divinità genericamente intesa), e Didimo lo riferisce in senso generico alle tre persone divine (*Spir.* 54). Epifanio ha presente il significato generico del passo (spirito = natura, sostanza divina), ma tende a riferirlo specificamente allo Spirito santo (*Anc.* 7. 46. 70); e così anche Basilio, per metterlo sullo stesso piano del Padre e del Figlio: *CE* III 3; *Spir.* 18, 47; 19, 48.

<sup>77</sup> Su questa sostituzione già avvenuta ad Antiochia per opera di Flaviano e Diodoro cfr. c. 11, n. 24.

<sup>78</sup> Conscio che anche il già ricco patrimonio liturgico avrebbe potuto fornire argomenti per dimostrare la divinità dello Spirito santo, in quanto sistematicamente affiancato alle altre due persone, Basilio propone di rifarsi, oltre che

santo va considerato inferiore al Padre e al Figlio perchè collocato sempre per ultimo allorchè le tre persone sono nominate insieme, Basilio sostiene e dimostra che il fatto di essere nominato per terzo non implica inferiorità dello Spirito: ὄνταριθμεῖσθαι non esclude il συναριθμεῖσθαι: *Spir.* 17. 18; *CE* III 1 sg.; *ep.* 52, 4. Svariati riecheggiamenti di altri scrittori dimostrano la fortuna che incontrarono questi argomenti basiliani: *Greg. Naz. orat.* 31, 17. 18; *Greg. Nyss. Trin.* 7; *CE* I 84; *Apoll. Pistis* 8; [Did.] *Trin.* I 436; III 924. 929; *Ps. Athan. Inc.* 9; *DM* I 1297; *Ambr. Spir.* II 8, 80 sgg.<sup>79</sup>.

### 5. Divinità dello Spirito santo.

Poichè, come abbiamo visto, manca nella sacra scrittura chiara ed esplicita definizione della divinità dello Spirito santo, a questo risultato si doveva giungere attraverso un ragionamento impostato sui passi scritturistici selezionati secondo i criteri proposti da Atanasio. Ancora ad Atanasio va il merito di aver fissato i criteri per l'utilizzazione di tali passi scritturistici, che egli propone per poter dimostrare due fondamentali proposizioni: 1) lo Spirito santo è presentato dalla scrittura con i caratteri della divinità propri del Padre e del Figlio, ed a lui vengono attribuite le caratteristiche e le immagini proprie del Figlio; 2) lo Spirito santo compie le stesse opere del Padre e del Figlio, ed è intimamente associato alla loro operazione<sup>80</sup>. Tali criteri furono seguiti da tutti i successivi scrittori ortodossi. Per un minimo di documentazione in argomento si vedano: per il punto 1) *Athan. Serap.* 1, 25; *Bas. Spir.* 19, 48; *hom.* 15, 3; *Greg. Nyss. Refut.* 317. 400. 402; *Maced.* 92; *Epiph. Anc.* 67; [Did.] *Trin.* II 508 sgg.; 748; *Ps. Bas. CE* V 712. 753; per il punto 2) *Athan. Serap.* 1, 12. 19. 31; *Did. Spir.* 17. 20. 38. 39; *Bas. Spir.* 16, 37; 19, 49; *CE* III 4; *Greg. Nyss. Refut.* 404 sg.; *Ps. Athan. Inc.* 9 sgg.;

---

alla scrittura, anche alla tradizione non scritta (ἄγραφος παράδοσις): *Spir.* 9, 2. In questo senso egli introduce (27, 66) la distinzione fra *kerygma* e *dogma* (messaggio usualmente comunicato nella chiesa e suo approfondimento più completo), sul quale tanto si è discusso: qui basti rinviare alla lucida esposizione di GRIBOMONT, *art. cit.*, p. 22 sgg.

<sup>79</sup> Non ha avuto invece uguale fortuna la proposta di utilizzare anche la tradizione non scritta.

<sup>80</sup> A punto che lo si deve considerare presente anche là dove non è esplicitamente nominato: *Ps. Bas., CE* V 745. E si veda anche a p. 493 il concetto che esiste fra lo Spirito e il Figlio lo stesso rapporto che c'è fra il Figlio e il Padre. Tutto ciò serve a eliminare la tesi avversaria della creaturalità dello Spirito: *ATHAN., Serap.* 1, 2. 3. 17. 21. 29; *DID., Spir.* 4. 5. 6; *EPIPH., Panar.* 7; *Ps. Bas., CE* V 737; *GREG. NAZ., orat.* 31, 8; *GREG. NYSS., CE* I 116, dove si confuta l'interpretazione avversaria di *Io.* 1, 3 sulla base di *Col.* 1, 16, che specifica le creature create dal Figlio senza annoverarvi lo Spirito santo.

Ps. Bas. CE V 712.720.729; [Did.] Trin. I 369 sgg.; Ambr. Spir. I 13, 132; I 16, 160; III 3, 19.

Non è possibile seguire analiticamente lo sviluppo delle singole argomentazioni in cui si concreta, nei vari autori, l'applicazione dei criteri generali sopra illustrati: ci limitiamo a presentare schematicamente i punti fondamentali con la documentazione essenziale. Lo Spirito santo è spirito di Dio e di Cristo: Bas. Spir. 18, 46; Did. Spir. 40.42; Ps. Bas. CE V 725. E' santo e buono di per sè, per sua natura: Athan. Serap. 1, 23; Did. Spir. 4; Bas. Spir. 18, 47; CE III 2; ep. 125, 3; Greg. Nyss. Refut. 404; Ambr. Spir. I 5, 65. E' immutabile e incorruttibile: Athan. Serap. 1, 26; Did. Spir. 4.5; Ps. Athan. Inc. 15; Ambr. Spir. I 5, 65. E' uno e indivisibile: Athan. Serap. 1, 27; 3, 4; Bas. Spir. 18, 45<sup>81</sup>. E' incircoscritto e incomprendibile: Bas. Spir. 22, 53; 23, 54; Ambr. Spir. I 7, 82. E' unzione e sigillo: Athan. Serap. 1, 23.24; 3, 3; Did. Spir. 5; [Did.] Trin. II 717<sup>82</sup>. E' luce, acqua, vita: Athan. Serap. 1, 19; Ps. Athan. Inc. 9.15; Ambr. Spir. I 14, 140 sgg.; I 16, 156 sgg. E' sapienza e potenza: Athan. Serap. 1, 19; 3, 4; Did. Spir. 21.22.31. E' paraclito come il Figlio: Did. Spir. 27; Ambr. Spir. I 13, 137. E' signore: Did. Spir. 29; Bas. Spir. 21, 52; Ps. Bas. CE V 725; Ps. Athan. Inc. 10; Greg. Nyss. CE III 5, 164<sup>83</sup>. E' immagine del Figlio, come questo è immagine del Padre: Athan. Serap. 1, 24.20.26; 4, 3; Ps. Bas. CE V 724 sg.; Apoll. Pistis 26; [Did.] Trin. II 304; Ps. Athan. Trin. V, CC IX 75<sup>84</sup>. Lo Spirito santo pervade tutto di sè: Athan. Serap. 1, 26; 3, 4; Bas. CE III 4; Ps. Bas. CE V 741; Ps. Athan. Inc. 19; Ambr. Spir. I 7, 87. Rinnova attraverso la remissione dei peccati: Athan. Serap. 1, 22.24; Bas. Spir. 19, 49; Ps. Bas. CE V 717. Santifica, vivifica, deifica: Athan. Serap. 1, 19.20.24.30; Did. Spir. 4.5.7.53; Bas. CE III 2.4; Spir. 16, 38; 24, 56; Epiph. Anc. 7; Apoll. Pistis 8; Greg. Nyss. Refut. 317; Maced.

<sup>81</sup> Indivisibile anche se, come dono, è distribuito a tutti (I Cor. 12,4 sgg.) nella chiesa: DID., Spir. 9.22; ATHAN., Serap. 1, 30; PS. ATHAN., Inc. 15; BAS., Spir. 16, 37; 24, 57; CE III 4; PS. BAS. CE V 729; EPIPH., Anc. 7. Sullo Spirito santo come complesso dei doni divini (= ORIG., Co. Io II 10 [6]) si veda DID., Spir. 4.11, ove si specifica il carattere sostanziale di questo dono, perciò non concepibile come mera attività divina: cfr. n. 67.

<sup>82</sup> Fragranza e forma: ATHAN., Serap. 3, 3. EPIPH., Anc. 7 definisce lo Spirito santo vincolo (σύνδεσμος) della Trinità, ma non chiarisce in che senso si debba intendere il concetto, che abbiamo già rilevato in Mario Vittorino perfettamente compaginato nella sua interpretazione trinitaria.

<sup>83</sup> Sull'importanza del concetto di *θεσπονεία* come distintivo della divinità, contrapposto a *δουλεία*, in Basilio cfr. HOLL, op. cit., p. 127 sg.

<sup>84</sup> Ma Basilio (Spir. 18, 47; 26, 64) e Didimo (Spir. 22), consapevoli che la definizione dello Spirito santo come immagine di Cristo non è sostenuta da passi scritturistici, pur proponendo concetto analogo, non definiscono specificamente lo Spirito santo come immagine. Dello Spirito santo come immagine del Figlio aveva già fatto cenno Gregorio Taumaturgo: PG X 985.

106; [Did.] *Trin.* II 560; Ambr. *Spir.* II 4, 29 sgg. Parla, insegna, rende sapienti: Did. *Spir.* 10. 19. 22. 31. 36; Ps. Athan. *Inc.* 13. Ispira i profeti: Athan. *Serap.* 1, 31; 3, 5; Did. *Spir.* 11. 29; Bas. *Spir.* 19, 49; Ps. Athan. *Inc.* 14; 18. Rende gli altri partecipi di sè (= di Dio), senza ricevere niente: Athan. *Serap.* 1, 19. 27; Did. *Spir.* 5. 12. 31. 37; [Did.] *Trin.* II 521. 529. E' là dove è il Figlio, abita in noi come il Padre e il Figlio: Did. *Spir.* 25. 28; Epiph. *Anc.* 9; Ps. Athan. *Inc.* 14. La sua *missio* corrisponde a quella del Figlio ed è diversa da quella degli angeli e dei profeti: Did. *Spir.* 25. 26. 30. 31; Epiph. *Anc.* 70; Ambr. *Spir.* I 13, 134 sgg. Il peccato contro di lui è peccato contro Dio: Athan. *Serap.* 4, 8 sgg. 19. 20<sup>85</sup>; Did. *Spir.* 18; Bas. *Spir.* 16, 37; [Did.] *Trin.* II 752. E' adorato e glorificato insieme con il Padre e il Figlio: Bas. *Spir.* 18, 46; 25-26; Ps. Bas. *CE* V 729; Epiph. *Anc.* 70; Greg. Nyss. *Maced.* 109. 110; Did. *Spir.* 38.

Due punti sono particolarmente rilevati dai teologi ortodossi per dimostrare l'associazione dello Spirito santo col Padre e il Figlio nell'operazione divina: 1) la formula battesimale: Athan. *Serap.* 3, 6; Did. *Spir.* 24; Bas. *Spir.* 10, 24; 12, 28; 15, 35; *CE* III 5; Greg. Nyss. *CE* I 20; Ps. Bas. *CE* V 740; Ambr. *Spir.* I 13, 132; Faust. *Trin.* 50, *CC* LXIX 351; 2) La partecipazione dello Spirito santo all'opera della creazione, esplicitamente negata dagli avversari ariani e macedoniani. Essa viene dimostrata soprattutto con l'appoggio di Ps. 103, 30 « Emetterai il tuo spirito e saranno creati e rinnoverai la faccia della terra » (Athan. *Serap.* 3, 4; Did. *Spir.* 32; Bas. *Spir.* 19, 49; Ps. Athan. *Inc.* 13; Ps. Bas. *CE* V 713; Ambr. *Spir.* II 5, 32), e di Ps. 32, 6 « I cieli sono stati solidificati dalla parola del Signore e dal soffio (*πνεύματι*) della sua bocca tutta la loro forza ». A proposito di quest'ultimo passo va rilevato che Ilario (*Trin.* XII 39) e l'Atanasio di *Gent.* 46, uniformandosi alla tradizione, interpretavano ancora questo passo riferendolo per intero al Logos creatore. Ma insorta la questione dello Spirito santo, Atanasio ha intuito l'apporto che il passo poteva dare alla sua affermazione che nella creazione lo Spirito santo opera associato insieme col Figlio, ed ha distinto in esso l'opera creatrice del Logos nella prima metà (« I cieli sono stati

<sup>85</sup> Soprattutto Atanasio sviluppa lungamente questo argomento sulla base di *Mt.* 12, 31 sg. Origene e Teognosto avevano interpretato il passo nel senso che il dono dello Spirito santo rappresenta il culmine della perfezione cristiana, mentre Cristo si rivolge a tutti indistintamente: perciò, a differenza del peccato contro Cristo, il peccato contro lo Spirito santo è irremissibile. Atanasio non può accettare questa interpretazione (la riporta a 4, 9-11), perché egli considera che la presenza dello Spirito santo si accompagna sempre con quella del Padre e del Figlio nell'operazione comune della Trinità: preferisce perciò interpretare nel senso che il peccato contro il figlio dell'uomo è rivolto contro la umanità di Cristo e quello contro lo Spirito santo è invece rivolto contro la sua divinità cui appartiene anche lo Spirito santo (4, 19. 20).

solidificati dalla parola del Signore») e quella dello Spirito nella seconda metà (« e dal soffio [πνεύματι] della sua bocca tutta la loro potenza »). Questa interpretazione ha fatto testo: Athan. *Serap.* 1, 31; 3, 5; 4, 3; Bas. *Spir.* 16, 38; CE III 4; Greg. Nyss. *Refut.* 354; Apoll. *Pistis* 20; Epiph. *Anc.* 70; [Did.] *Trin.* II 452; Ps. Athan. *DM* I 1309; Ps. Bas. CE V 713; Ambr. *Spir.* I 3, 51; Faust. *Trin.* 50, CC LXIX 351<sup>86</sup>. Ragionamento pressocchè analogo possiamo fare in merito all'interpretazione di *Gen.* 1, 26 sulla creazione dell'uomo: occasionalmente, in ambiente asiatico (Iren. *Haer.* V 1, 3; Tert. *Prax.* 12, 2), il plurale *facciamo* era stato riferito a tutte e tre le persone della Trinità, ma nel II e nel III secolo aveva largamente prevalso il riferimento soltanto al Padre e al Figlio: abbiamo rilevato questa interpretazione anche in Ilario, ed essa è attestata pure in Athan. *CA* 3, 29. Ma successivamente la tendenza ad affiancare lo Spirito santo alle altre due persone in ogni forma di attività ha spinto a riproporre l'interpretazione globalmente trinitaria del passo: Epiph. *Anc.* 15, 28; Ps. Bas. CE V 756; Ps. Greg. Nyss. *In Gen.* 1, 26 (PG XLIV 260); [Did.] *Trin.* II 565; Ps. Athan. *DT* III 16<sup>87</sup>.

La tendenza a riportare l'opera della creazione alle tre persone della Trinità indiscriminatamente considerate è stata temperata, in ambienti di derivazione omeousiana e perciò più sensibili al pericolo del sabellianismo, dalla correlativa tendenza a rilevare, nell'attività creatrice, il peculiare modo di operare di ognuna delle tre ipostasi. Ecco come si esprime Basilio in un passo specificamente dedicato ad illustrare la creazione delle gerarchie angeliche, ma estensibile ad ogni altro esempio di attività creatrice:

Nella creazione di costoro considera la causa prima (προκαταρκτικήν) di ciò che viene creato, il Padre; la causa operatrice (δημιουργικήν), il Figlio; la causa perfezionatrice (τελειωτικήν), lo Spirito santo. Sicchè gli spiriti che servono esistono per volere del Padre, sono condotti all'essere dall'operazione del Figlio, sono perfezionati dalla presenza dello Spirito. Perfezione degli angeli è la santificazione e la stabilità in essa (*Spir.* 16, 38)<sup>88</sup>.

Questa articolazione risulta fondamentalmente dalla fusione di due concetti tradizionali: da una parte l'opera della creazione vista co-

<sup>86</sup> Già la conosceva Origene (*Co. Io.* I 39 [42]), che a *Princ.* I 3, 7 e IV 4, 3 interpreta Ps. 32, 6 in riferimento all'opera della intera Trinità [si veda su questo il mio comm. a *Princ.* I 3, 7].

<sup>87</sup> L'aspetto trinitario dell'interpretazione di *Gen.* 1, 26 sarà ripreso nella trattazione sulle teofanie. Per presentazioni sintetiche e complessive dell'attività dello Spirito santo si veda la bellissima descrizione di Bas., *Spir.* 9, 22, 23, e anche NICET., *Spir. pot.* 18.

<sup>88</sup> Cfr. nello stesso ordine d'idee, GREG. NYSS., *Maced.* 100; *Tres dei* 47; Ps. Bas., CE V 736; [Did], *Trin.* II 449.



me volontà del Padre realizzata dal Figlio; dall'altra l'opera dello Spirito santo vista come opera di santificazione, mercè la quale tutto il creato raggiunge il suo fine, la sua perfezione<sup>89</sup>. Merito di Basilio è di aver armonizzato i due concetti in una sintesi trinitaria più bilanciata e armonica di quanto prima non si fosse fatto.

Ognuno dei molti punti da noi sopra sommariamente presentati è suffragato dai vari scrittori con l'autorità di uno o più passi scritturistici; ed è evidente, a mano a mano che si procede nel tempo, la tendenza ad aggiungere sempre nuovi passi a quelli già prodotti dagli scrittori precedenti: ne risulta un complesso imponente di materiale, che è impossibile qui presentare dettagliatamente col rimando ai vari autori che presentano i singoli passi. Per dare un'idea dei criteri che operavano nella scelta, basterà rilevare la preferenza, nel vasto ambito dei passi scritturistici che descrivono l'attività dello spirito (santo, di Dio, di Cristo, ecc.), per quei passi a proposito dei quali il collegamento fra lo Spirito e Dio, fra lo Spirito e le altre persone divine, fosse espresso o comunque ricavabile in maniera particolarmente chiara. Ecco qualche esempio per illustrare questa tendenza. Nell'episodio della punizione di Anania e Saffira (*Act.* 5), Pietro prima accusa Anania di aver mentito allo Spirito santo, e poi aggiunge: « Non hai mentito agli uomini ma a Dio » (vv. 3-4): di qui si ricavava di primo acchito l'eguaglianza Spirito santo = Dio: *Did. Spir.* 18; *Bas. Spir.* 16, 37; *Epiph. Anc.* 9; *Ps. Athan. Trin.* XII, *CC IX* 181; *Ambr. Spir.* I 4, 59. Analogo ragionamento favoriva il confronto fra *Mt.* 12, 28 e *Lc.* 11, 20: lì Gesù dice di scacciare i demoni per mezzo dello Spirito di Dio, qui per mezzo del dito di Dio; donde Spirito santo = dito, cioè attività, di Dio: *Did. Spir.* 20; *Ps. Athan. Inc.* 19; *Ps. Bas. CE V* 733; *Ambr. Spir.* III 3, 11. Particolarmente significativo è il caso della visione di Isaia (*Is.* 6, 1 sgg.): Isaia vi afferma di aver visto il signore Sabaoth (= il Padre); ma *Io* 12, 41 fa oggetto di questa visione la gloria del Figlio, mentre Paolo in *Act.* 28, 25 fa dello Spirito santo l'autore delle parole che nella visione Dio rivolge al profeta. In altri termini, lo stesso passo scritturistico è riferito ora al Padre, ora al Figlio, ora allo Spirito santo, a riprova di vera e propria identificazione, nella teofania, dello Spirito santo col Padre e col Figlio: *Did. Spir.* 29; *Greg. Nyss. Refut.* 393 sg.; *Ps. Bas. CE V* 721; *Ps. Athan. Inc.* 10; [*Did.*] *Trin.* I 364. Nell'ambito di questo passo, la triplice ripetizione « Santo, santo, santo » del v. 3 è stata intesa come alludente alle tre ipostasi divine: *Bas. CE III* 2; *Epiph. Anc.* 10;

<sup>89</sup> Questo concetto risaliva al II secolo; esso puntualizzava l'attività perfezionatrice dello Spirito nella immagine della unzione cosmica del Logos (Giustino, Ireneo): si veda ORBE, *La unción del verbo*, Roma 1961, p. 67 sgg.; 521 sgg.

[Did.] *Trin.* III 857; Ambr. *Fid.* II 12, 107. Il concetto della triplice ripetizione da intendere in senso trinitario è generalizzato in [Did.] *Trin.* I 345<sup>90</sup>.

Per dare un'idea dell'ampiezza della documentazione scritturistica prodotta dagli ortodossi nella controversia sullo Spirito santo, riportiamo un lungo passo di Gregorio Nazianzeno, la cui virtuosistica abilità nel sintetizzare efficacemente una notevole quantità di materia impressiona anche il lettore moderno e ancor più deve aver impressionato l'ascoltatore antico:

Io tremo a considerare la ricchezza degli appellativi (dello Spirito santo) il cui gran numero non induce a vergognarsi coloro che avversano lo Spirito. E' chiamato Spirito di Dio (I *Cor.* 2, 11), Spirito di Cristo (*Rom.* 8, 9), pensiero (νοῦς) di Cristo (I *Cor.* 2, 16), Spirito del Signore (II *Cor.* 3, 17), egli stesso signore (II *Cor.* 3, 17). Spirito di adozione filiale (*Rom.* 8, 15), di verità (*Io.* 14, 17), di libertà (II *Cor.* 3, 17). Spirito di sapienza intelligenza consiglio forza conoscenza pietà timor di Dio (*Is.* 11, 2); e infatti produce tutte queste virtù. Riempie tutto con la sua essenza (οὐσία), tutto contiene (*Sap.* 1, 7); pervade il mondo con la sua essenza e non può essere contenuto dal mondo nella sua forza. Buono (*Ps.* 142, 10), retto (*Ps.* 50, 12), principale (*Ps.* 50, 14), per natura, non per adozione. Santifica (*Rom.* 15, 16), e non è santificato. Misura (I *Cor.* 12, 11), e non è misurato. Viene partecipato (*Rom.* 8, 15), e non partecipa. Pervade (*Sap.* 1, 7), e non viene pervaso. Contiene (*Sap.* 1, 7), e non viene contenuto. Viene dato in eredità (*Eph.* 1, 13 sg.), viene glorificato (I *Cor.* 6, 19 sg.), viene connumerato (*Mt.* 28, 19), viene prodotto come minaccia (*Mt.* 12, 31). Dito di Dio (*Lc.* 11, 20), fuoco come Dio (*Act.* 2, 3), a dimostrazione — credo — del consustanziale. Spirito che crea (*Ps.* 103, 30), che crea di nuovo (*Io.* 3, 5) per mezzo del battesimo, per mezzo della resurrezione (*Rom.* 8, 11). Spirito che tutto conosce (I *Cor.* 2, 10), che insegna (*Io.* 14, 26), che spira dove e quanto vuole (*Io.* 3, 8), che guida (*Io.* 16, 13), parla (*Act.* 13, 2), invia (*Act.* 13, 4), mette a parte per sé (*Act.* 13, 2), viene irritato (*Is.* 43, 10; *Iob.* 4, 9), viene tentato (*Act.* 5, 9). Rivela (I *Cor.* 2, 10), illumina (*Io.* 14, 26), vivifica (*Io.* 6, 33; *Rom.* 8, 10), o piuttosto è luce in sé (ἀντοφῶς) e vita. Fa (dell'uomo) un tempio (I *Cor.* 3, 16; 6, 19), deifica, conduce a perfezione, sì che anche precede il battesimo (*Act.* 10, 44) e viene ricercato dopo il battesimo (*Act.* 8, 16). Opera come Dio (I *Cor.* 12, 11), diviso in lingue di fuoco (*Act.* 2, 3), distribuisce i doni divini (I *Cor.* 12, 11), rende apostoli profeti evangelisti pastori e maestri (*Eph.* 4, 11). Intelligente molteplice chiaro penetrante irresistibile immacolato (*Sap.* 7, 22 sg.). In altre parole, il più sapiente e molteplice nelle sue attività, che rivela e dichiara tutte le cose, padrone di se stesso, inalterabile. Che tutto può, tutto sorveglia e penetra in tutti gli spiriti intelligenti, puri, i più sottili (*Sap.* 7, 23) — credo le potenze degli angeli, come anche dei profeti e degli apostoli —, nello stesso tempo, e senza ripartirsi nei sin-

<sup>90</sup> Riferimenti a *Ps.* 58, 10 sg.; 17, 32 sg.; 95, 1 sg.; I *Sam.* 1, 11.

goli luoghi attribuito qui a uno là all'altro, donde si rivela che non può essere circoscritto (*orat.* 31, 29)<sup>91</sup>.

Dagli argomenti sopra addotti e dai passi scritturistici che li suffragano i teologi ortodossi ricavano che lo Spirito santo è inseparabilmente unito, nella Trinità, col Padre e col Figlio: Athan. *Serap.* 1, 12, 20; Epiph. *Anc.* 7. 8. 10; Did. *Spir.* 4. 18. 40; Bas. *Spir.* 13, 30; 16, 40; 18, 45; Greg. Nyss. *CE* I 180; *Refut.* 317; *Maced.* 98. 110. Dall'unità di operazione si ricava l'unità di natura, di sostanza: Did. *Spir.* 17. 20. 23. 24. 37; Greg. Nyss. *Trin.* 11. Di qui all'affermazione della piena divinità dello Spirito santo il passo era breve. Comunque a questa esplicita affermazione si giunse con una certa gradualità e non senza qualche titubanza, provocata, per altro, non tanto da motivi di carattere dottrinale quanto da esigenza di carattere politico.

Atanasio più volte stabilisce fra lo Spirito santo ed il Figlio lo stesso rapporto che intercorre fra il Figlio ed il Padre:

Quale conosciamo essere la proprietà (ιδιότητα) del Figlio rispetto al Padre, tale troveremo che l'ha lo Spirito Santo rispetto al Figlio (*Serap.* 3, 1; 1, 2.20.21)<sup>92</sup>.

Su tale base egli applica allo Spirito santo in rapporto indifferente col Padre e col Figlio, che sono consustanziali, la stessa terminologia che abbiamo già rilevato nel rapporto fra il Figlio e il Padre: lo Spirito santo è proprio (ἴδιον) di Dio (*Serap.* 1, 21; 4, 4); proprio del Padre, della *ousia* del Padre (1, 25. 26); e insieme, proprio del Figlio, della *ousia* del Figlio (del Logos): *Serap.* 1, 25; 4, 4; è proprio del Logos e della divinità del Padre (*Serap.* 1, 32. 27); è nel Padre e non fuori (ἔκτος) del Logos (*Serap.* 4, 4); è proprio e uno della divinità nella Trinità (*Serap.* 1, 21); è *homoousion* col Dio unico: *Serap.* 1, 27. Da tutte queste affermazioni e definizioni risulta in maniera più che implicita la divinità dello Spirito santo: Atanasio comunque ha evitato di definire apertamente nelle Lettere a Serapione lo Spirito santo come θεός<sup>93</sup>, e analogamente si è comportato nel *Tomus ad Antiochenos*: le sue affermazioni più forti in proposito sono là dove definisce lo Spirito santo unito (ἡνωμένον) alla divinità del Padre, e non estraneo (οὐ ξένον) a Dio: *Serap.* 1, 12. 25.

<sup>91</sup> Per altri elenchi di passi simili, certo meno letterariamente elaborati, si veda ATHAN., *Serap.* 1, 5. 6; EPIPH., *Anc.* 68. 69; PS. BAS., *CE* 761 sg.

<sup>92</sup> Cfr. lo stesso concetto ripreso in DIM., *Spir.* 31; BAS., *Spir.* 17, 43; APOLL. *Pistis* 17.

<sup>93</sup> Anche se, come vedremo, parla esplicitamente della Trinità come di un solo Dio.

Ma non molto tempo dopo si giunse, insieme con l'affermazione della consustanzialità dello Spirito santo (Apoll. *Pistis* 33; Did. *Spir.* 7.17; Epiph. *Anc.* 6.74; Greg. Naz. *orat.* 31,10; Ps. Athan. *Inc.* 9; Ps. Bas. *CE V* 720), all'esplicita affermazione che lo Spirito santo è Dio: Did. *Spir.* 29.31; Epiph. *Anc.* 8.9; Greg. Naz. *orat.* 31,8.9.10; Greg. Nyss. *Refut.* 403; *Maced.* 92; Ps. Bas. *CE V* 712; Ps. Athan. *Inc.* 9.13; [Did.] *Trin.* II 572. Abbiamo già rilevato il riserbo di Basilio circa questa esplicita definizione: nel *De spiritu sancto* egli evita anche di definire lo Spirito santo consustanziale con le altre due ipostasi. Ma allorchè egli compose questo trattato (375 ca.), la sua impostazione trinitaria fondata sull'unità di *ousia* e la trinità di ipostasi (cfr. *infra*) era ormai pienamente elaborata, ed essa necessariamente comportava consustanzialità e piena uguaglianza e divinità dello Spirito santo rispetto al Padre e al Figlio. Del resto, tutto il discorso svolto in quell'opera tende a questa dimostrazione, anche se evita l'esplicita affermazione al fine di mantenere l'apertura verso i macedoniani. L'espressione più pregnante dell'opera basiliana in tal senso è là dove è detto che lo Spirito santo è unito a Dio per comunanza di natura (*διὰ τὴν ἐκ φύσεως κοινωνίαν*): *Spir.* 13, 30.

## 6. L'origine dello Spirito santo.

Abbiamo già rilevato che fin dalla prima ora gli pneumatomachi avevano proposto questa difficoltà agli ortodossi: se si considera lo Spirito santo derivante da Dio (cioè dalla natura, essenza divina), si fa di un lui un altro figlio di Dio; se lo si fa derivare dal Figlio, si fa di lui un figlio del Figlio (Athan. *Serap.* 1,15). Lo sdegno con cui i polemisti ortodossi respingono queste blasfeme affermazioni non valgono a celare il reale imbarazzo che tale difficoltà, pur proposta in termini così paradossali, proponeva loro. Essa non poteva toccare gli ariani e quei macedoniani che non esitavano a definire creatura lo Spirito santo, perchè costoro consideravano la natura (sostanza) dello Spirito del tutto estranea a quella di Dio e del Figlio; tanto meno toccava i sabelliani che consideravano lo Spirito santo, alla pari del Figlio, soltanto come un modo di manifestarsi del Padre. Invece toccava profondamente gli ortodossi, perchè essi consideravano lo Spirito santo partecipe della natura divina del Padre alla pari del Figlio e lo collocavano, in qualità di persona divina<sup>94</sup>, accanto alle altre due persone. In forza di tale articola-

<sup>94</sup> Non interessa qui la terminologia tecnica, ma il concetto: Atanasio e Didimo evitano di caratterizzare lo Spirito santo anche come *prosopon*, ma

zione trinitaria, non potendosi ovviamente considerare lo Spirito santo ingenerato alla pari del Padre, lo si doveva far derivare dall'unica *archè* del Padre alla pari del Figlio. Ma già a partire dal II secolo e soprattutto durante la polemica ariana, sforzo costante dei teologi era stato quello di chiarire che la generazione divina del Figlio dal Padre deve essere considerata priva assolutamente delle caratteristiche materiali della generazione animale: senza scissione, passione, diminuzione, alterazione, ecc. Depurata di tutti questi caratteri, l'affermazione che Cristo è stato generato da Dio altro non significa se non che egli ha tratto origine dall'intimo stesso di Dio, dalla sua natura (essenza, sostanza). Ciò posto, una volta che si considerasse anche lo Spirito santo derivato dalla natura di Dio, ci si poteva chiedere in che cosa la generazione dell'unico Figlio di Dio diversificasse rispetto al modo con cui aveva tratto origine da Dio Padre lo Spirito santo. A suo tempo il problema era stato impostato, con la consueta lucidità, da Origene, e la sua, pur titubante, affermazione che lo Spirito santo era stato creato dal Padre per opera del Figlio era stata provocata dalla esigenza di non poter considerare lo Spirito nè ingenerato come il Padre nè generato come il Figlio: *Co. Io. II 10* (6)<sup>95</sup>.

Atanasio ha avuto ben presente questa difficoltà, ma ha avuto anche coscienza di non essere in grado di poterne proporre sufficiente soluzione: di qui il suo ammonimento circa l'opportunità di non voler indagare troppo sulla questione e di limitarsi a respingere le affermazioni blasfeme degli avversari: *Serap. 1, 16. 19; 4, 5. 7*. E il suo ammonimento sarà ripetutamente ribadito dagli scrittori successivi: *Did. Spir. 62; Greg. Naz. orat. 31, 8; Ps. Bas. CE V 732*. Sull'autorità di *I Cor. 2, 11*<sup>96</sup> Atanasio si limita ad affermare che lo Spirito santo proviene da Dio (*ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστὶ*: *Serap. 3, 2; 1, 22. 25*), ma senza chiarire la differenza fra questa derivazione e

il concetto della sua personalità correlativa a quelle del Padre e del Figlio è chiaro [Per il carattere sussistente dello Spirito santo in questi autori cfr. ATHAN., *Serap 1, 28; DID., Spir. 41*. Tanto più esso è chiaro dove lo Spirito santo è definito ipostasi, cioè negli ambienti influenzati dai Cappadoci.

<sup>95</sup> Ma per creazione Origene in sostanza intendeva soltanto che lo Spirito santo aveva tratto origine dal Padre non direttamente come il Figlio (= generazione) ma per tramite del Figlio stesso. Infatti Origene non ha dubbi ad attribuire allo Spirito santo le prerogative della divinità: cfr. anche c. 11 n. 29. In *Princ. I praef.*, 4 Origene aveva rilevato la carenza di dati tradizionali circa l'origine dello Spirito santo. Nessuno dopo di lui si era posto il problema, ad eccezione di Eusebio di Cesarea che abbiamo visto (c. 3, 3) accettare la proposta origeniana, ma radicalizzandola fino a negare allo Spirito santo la dignità di Dio.

<sup>96</sup> Le citaz. di *Io. 15, 26*, il passo della processione dello Spirito santo dal Padre, non sono mai introdotte da Atanasio in connessione col problema della sua origine: *Serap. 1, 6. 12; 3, 1*.

quella del Figlio<sup>97</sup>. Là dove parla di invio dello Spirito santo per mezzo del Figlio (*Serap.* 1, 20; 3, 1.2), egli chiaramente ha presente non la questione dell'origine dello Spirito santo, ma soltanto la sua effusione nel mondo.

Didimo fa qualche passo avanti rispetto ad Atanasio: distingue fra la origine dello Spirito dal Padre, sulla base di *Io.* 15, 26 (« ... lo spirito di verità che procede [ἐκπορεύεται] dal Padre »), e la sua *missio* nel mondo ad opera del Figlio: *Spir.* 25.26.31<sup>98</sup>. In questo ultimo passo è evidente, come in Atanasio, l'imbarazzo nello stabilire fra il Figlio e lo Spirito lo stesso rapporto che c'è fra il Figlio e il Padre e nel dover ammettere che tale rapporto per lo Spirito ed il Figlio non si configura come rapporto di figliolanza (*habens filii proprietatem, secundum quod deus est, non tamen filietatem, ut filius eius sit*). Ma più importante è un passo di *Spir.* 34 in cui l'autore introduce il Figlio ad affermare che lo Spirito *non ex se est sed ex patre et me est: hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur, a patre et me illi est*: in forza dell'unità per cui *omnia quae habet pater mea sunt* (*Io.* 17, 10 cit. a *Spir.* 38), lo Spirito santo è insieme del Padre e del Figlio, sì che si può anche dire che trae origine insieme dal Padre e dal Figlio. Il passo, come anche quello sostanzialmente analogo di *Spir.* 38, non tratta specificamente il problema della origine dello Spirito santo, ma quello più generico della inseparabilità dello Spirito dalle altre persone divine: perciò l'autore non si sofferma ad approfondire l'argomento. Analoga constatazione facciamo a proposito di Epifanio, in cui più volte, in riferimento a *Io.* 15, 26, accanto a passi in cui è detto genericamente che lo Spirito santo procede dal Padre (*Anc.* 6.7)<sup>99</sup>, leggiamo più volte che lo Spirito santo procede dal Padre e dal Figlio: *Anc.* 8.9.67.70.71. A c. 7 è specificato che esso procede dalla *ousia* del Padre e del Figlio. Ad *Anc.* 71 Epifanio chiarisce che proprio il procedere dal Padre e dal Figlio differenzia l'origine dello Spirito santo rispetto a quella del Figlio, che deriva soltanto dal Padre.

Basilio sembra aver avvertito in maniera particolarmente acuta la difficoltà proposta dagli pneumatomachi circa l'origine dello Spirito santo: se è ingenerato, è Padre; se è generato, è Figlio; se non

<sup>97</sup> Avendo stabilito fra Spirito e Figlio lo stesso rapporto che c'è fra Figlio e Padre, Atanasio si trova imbarazzato, a *Serap.* 3, 1, nel puntualizzare il rapporto Figlio/Padre come rapporto di figliolanza, senza poter puntualizzare in alcun modo il rapporto dello Spirito santo o col Figlio o col Padre: del Figlio egli dice che, in quanto generato dalla sostanza paterna, non è creatura; dello Spirito santo dice soltanto che non è creatura.

<sup>98</sup> Ma l'*egredi* dal Padre sembra ancora in funzione del *mitti* dal Figlio.

<sup>99</sup> Questa generica affermazione, su *Io.* 15, 26, si trova in molti altri autori, ma di per sé il concetto è insufficiente a risolvere il problema della origine dello Spirito. In *APOLL. Pistis* 27 è detto che lo Spirito sussiste dalla *ousia* di Dio.

è nè ingenerato nè generato, non resta che considerarlo creatura (*hom.* 24, 6)<sup>100</sup>. Di fronte a questo dilemma a tre corni, Basilio riafferma l'ὀκλειότητα dello Spirito rispetto al Padre perchè procede da lui<sup>101</sup>, e rispetto al Figlio perchè esso è del Figlio (*Rom.* 8, 9) e, consapevole dei limiti della sua affermazione, biasima l'ardire degli uomini che pretendono di scrutare il mistero divino mentre non sono in grado di conoscere i mille misteri del mondo che ci circonda (*ibid.*). A *Spir.* 18, 46 egli cerca di differenziare in qualche modo l'origine dello Spirito santo rispetto a quella del Figlio: lo Spirito santo è detto derivare da Dio (ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι λέγεται) non come tutte le cose derivano da Dio (οὐχ ὡς τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ), ma in quanto è venuto fuori proprio da Dio (ὡς ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν); non però per generazione (γεννητῶς) come il Figlio, bensì come soffio della sua bocca (ὡς πνεῦμα στόματος αὐτοῦ). E' evidente in quest'ultima espressione il riecheggiamento di *Ps.* 32, 6 che abbiamo visto ormai sistematicamente riferito, nella seconda parte, allo Spirito santo (*Spir.* 16, 38): ciò nonostante il tentativo basiliano riesce tutt'altro che felice, non soltanto perchè fa ricorso ad un'immagine antropomorfa, ma anche perchè applica allo Spirito santo un'immagine che tradizionalmente si adattava piuttosto al Figlio, in quanto parola divina<sup>102</sup>. In altri contesti la concezione di Basilio è più articolata, in quanto, istituendo sulle tracce di Atanasio un rapporto particolarmente stretto fra lo Spirito santo ed il Figlio parallelo a quello esistente fra il Figlio ed il Padre, egli vede il diretto intervento del Figlio nell'atto da cui trae origine lo Spirito santo: come tutta la potenza (δύναμιν) del Padre è stata mossa (κινῆσθαι) per la generazione (γέννησιν) del Figlio, così tutta la potenza del Figlio a sua volta è stata mossa per la sussistenza (ὑπόστασιν) dello Spirito santo: *CE* II 32. L'uso di ipostasi in questo contesto tradisce l'imbarazzo di Basilio, che non sa trovare un termine correlativo a quello di generazione per indicare in modo specifico il processo da cui ha tratto origine lo Spirito santo: è chiaro comunque che egli ha presente la diretta partecipazione del Figlio a questo processo. Tale partecipazione non esclude quella del Padre, chiarisce Basilio a *CE* II 34, presentando l'origine dello Spirito in maniera analoga all'atto per cui tutte le cose sono state fatte per opera del

<sup>100</sup> Tanto più che egli adopera il verbo προέρχομαι, che abbiamo visto adoperato a indicare la derivazione del Figlio dal Padre (cfr. n. 38), anche ad indicare la derivazione dello Spirito santo dal Padre: *Spir.* 18, 46.

<sup>101</sup> Per l'uso di *procedere* in Basilio cfr. anche *Spir.* 16, 38; *ep.* 125, 3.

<sup>102</sup> Del resto, a 16, 38 Basilio ha presente sia per il Logos sia per lo Spirito l'immagine della derivazione dalla bocca del Padre. L'argomento basiliano è ripreso in *Ps. BAS.*, *CE* V 736; *Ps. ATHAN.*, *DT* I 19.

Figlio ma avendo come causa prima il Padre<sup>103</sup>. A *Spir.* 18, 47 egli scrive che la bontà naturale (φυσική ἀγαθότης), la capacità santificante che lo Spirito ha per natura (ὁ κατὰ φύσιν ἀγιασμός) e la dignità regale (βασιλικὸν ἀξίωμα) passano dal Padre per mezzo del Figlio allo Spirito santo (ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ πνεῦμα δίδηται). Per concludere, Basilio presenta varie oscillazioni nella ricerca di una terminologia precisa (e anche di una immagine) per caratterizzare e distinguere la derivazione dello Spirito santo da Dio rispetto alla derivazione del Figlio per generazione<sup>104</sup>: ha avuto però presente il concetto che questo processo ha tratto origine dal Padre ma si è svolto tramite la mediazione del Figlio, sì che in lui è più che abbozzata la formula che sarebbe diventata tradizionale in Oriente: ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ<sup>105</sup>.

Nei passi degli autori sopra ricordati abbiamo variamente rilevato l'uso del verbo *procedere* (ἐκπορεύεσθαι) per indicare il venir fuori dello Spirito santo dal Padre, sulla scorta di *Io.* 15, 26. Però l'espressione è di norma adoperata in concorrenza con altre, sempre in preciso riecheggiamento del passo giovanneo, e non ha assunto ancora carattere tecnico. Tale carattere essa acquista con Gregorio di Nazianzo: l'ἐκπόρευσις dello Spirito dal Padre diventa in lui espressione perfettamente parallela alla γέννησις del Figlio dal Padre:

Lo Spirito santo, che procede dal Padre, in quanto procede di là, non è creatura; in quanto non è generato non è Figlio; in quanto è intermedio fra l'ingenerato e il generato, è Dio (*orat.* 31, 8)<sup>106</sup>.

L'innovazione del Nazianzeno ha avuto grande fortuna, e il termine ἐκπόρευσις è diventato termine tecnico in Oriente e in Occidente per esprimere il rapporto di origine dello Spirito santo dal Padre. D'altra parte, l'innovazione introdotta da Gregorio ha valore esclu-

<sup>103</sup> Opera qui il concetto della mediazione universale di Cristo, per cui tutto ciò che opera il Padre, è effettivamente compiuto dal Figlio. Al fondo, il concetto di Basilio è più vicino di quanto non sembri a prima vista a quello di Origene: infatti, anche se Origene aveva parlato di creazione, aveva usato il termine in maniera ben diversa da quella con cui l'adoperavano ariani e macedoniani per negare la divinità dello Spirito santo: cfr. n. 95.

<sup>104</sup> Abbiamo visto che egli adopera sia προέρχομαι sia ἐκπορεύομαι (nn. 100, 101), ma non come termini tecnici.

<sup>105</sup> Ricontriamo la formula anche in APOLL., *Pistis* 4.33: sembra chiaro di qui che Apollinare fa coincidere l'origine dello Spirito santo con la *missio* santificatrice nel mondo: τοῦ τε πνεύματος ἐκ τῆς οὐσίας δι' υἱοῦ ἀιδίως ἐκπεμφθέντος.

<sup>106</sup> In questo stesso contesto, poco più giù è il termine ἐκπόρευσις. Cfr. anche *orat.* 29, 2; 31, 9; 30, 19: in questo ultimo passo, in luogo di ἐκπορεύομαι Gregorio adopera προέρχομαι e πρόειμι.



sivamente formale, proponendo un termine che potesse essere adoperato come parallelo alla *γέννησις* del Figlio: in effetto, essa non chiariva in che modo il *procedere* dello Spirito dal Padre si differenziasse rispetto all'esser generato del Figlio dal Padre. Il primo ad essere consapevole dei limiti di tale innovazione, fu Gregorio stesso, che nel contesto del passo sopra addotto dichiara l'impossibilità di spiegare in che cosa consista la processione dello Spirito, così come è impossibile spiegare l'*ἀγεννησία* del Padre e la *γέννησις* del Figlio. Il punto debole dell'argomentazione gregoriana è proprio il preciso parallelismo che essa istituisce fra l'*ἐκπόρευσις* dello Spirito santo e la *γέννησις* del Figlio: ambedue i processi hanno origine dal Padre, senza che la processione dello Spirito santo sembri chiamare in causa anche la mediazione del Figlio<sup>107</sup>. Ma proprio tale mediazione differenziava l'origine dello Spirito dalla generazione del Figlio: una volta che essa veniva accantonata, non riusciva più possibile presentare in maniera anche soltanto esteriore in che cosa la processione si differenziasse rispetto alla vera e propria generazione. La presentazione simmetrica *generazione* del Figlio/*processione* dello Spirito santo ha trovato larga applicazione nel *De trinitate* attribuito a Didimo e negli ps. atanasiani *DT* e *DM* che gli sono strettamente apparentati: *Trin.* I 437; II 448. 460. 492. 544; *DT* I 3; III 4; *DM* I 1304. 1313. In svariati di questi punti tale presentazione si accompagna con l'ammonimento circa l'inutilità di cercar d'indagare la differenza fra generazione e processione; in *DT* III 4 l'ammonimento viene presentato in termini molto simili a quelli di Gregorio<sup>108</sup>.

Anche Gregorio di Nissa occasionalmente adopera lo schema simmetrico *generare/procedere* (*Not.* 25), ma egli preferisce presentare l'origine dello Spirito santo secondo il modulo basiliano che fa intervenire, accanto al Padre come causa prima, il Figlio come causa strumentale. Parlando della *ousia* divina Gregorio afferma che in essa

<sup>107</sup> Solo occasionalmente Gregorio si esprime in questo modo (lo Spirito santo deriva dal Padre per mezzo del Figlio), e mai in contesti così nettamente definiti come quelli sopra citati: cfr. *orat.* 31, 31. In *orat.* 31, 8 Gregorio fa rilevare che, in sostanza, la processione dello Spirito è altrettanto inesplicabile, da punto di vista umano, che la generazione del Figlio e l'essere ingenerato del Padre: ma, data l'asprezza della polemica, l'osservazione era insufficiente a dirimere la difficoltà.

<sup>108</sup> In *orat.* 31, 4 Gregorio insiste sull'eternità dello Spirito santo e perciò del processo che gli ha dato origine. Il motivo della coeternità dello Spirito santo col Padre e col Figlio è implicito in tutta l'argomentazione ortodossa e perciò non ha lo stesso risalto che abbiamo visto a proposito del Figlio: cfr. comunque ATHAN., *Serap.* 3, 7; [Dib.], *Trin.* II 448. 460.

viene considerato il Padre senza principio e ingenerato e sempre Padre; insieme col Padre viene immediatamente e senza intervallo considerato il Figlio unigenito derivante da lui (ἐξ αὐτοῦ); per mezzo di questo (δι' αὐτοῦ) e con questo (μετ' αὐτοῦ), senza che si frapponga il pensiero di alcunchè di vuoto e insussistente, viene compreso subito congiuntamente anche lo Spirito santo (CE I 138)<sup>109</sup>.

La derivazione dello Spirito santo dal Padre avviene attraverso la *μεσίτεια* del Figlio, che comunque non impedisce il rapporto di natura (τῆς φυσικῆς σχέσεως) che lo Spirito ha col Padre<sup>110</sup>. Ricorrendo alla tradizionale immagine della luce, Gregorio presenta ancora lo Spirito santo come terza fiamma che viene accesa dalla prima per trasmissione (ἐκ διαδόσεως), per opera di quella di mezzo (διὰ τοῦ μέσου): *Tres dei* 56; *Maced.* 93. Questa presentazione del modo di origine dello Spirito santo, espressa però col verbo *procedere* — lo Spirito santo procede dal Padre per mezzo del Figlio — sarebbe diventata dottrina ufficiale delle chiese d'Oriente. In effetto, essa si presentava rispondente allo scopo, nel contesto di una riflessione trinitaria adusa a partire dalla distinzione delle ipostasi per risalire di qui all'unità divina: la sostanza, la vita divina ha il suo principio (ontologico, non cronologico) nel Padre che la trasmette immediatamente al Figlio (= generazione) e per mediazione di questo allo Spirito santo (= processione)<sup>111</sup>.

Poca traccia del faticoso travaglio che portò a questa soluzione cogliamo nei coevi teologi d'Occidente. Abbiamo già rilevato come Ilario, tendendo ad identificare il procedere dello Spirito santo dal Padre (*Io.* 15,26) col suo ricevere dal Figlio (*Io.* 16,15), avesse presentato la derivazione dello Spirito santo insieme dal Padre e dal Figlio: ma tale concetto in lui era condizionato dal ritenere lo Spirito santo più dono, forza divina che non persona, sì che per lui l'origine dello Spirito non costituiva problema. E tanto meno lo costituiva per Mario Vittorino, in forza della sua personale interpretazione delle relazioni trinitarie<sup>112</sup>. Quando, più di venti

<sup>109</sup> In senso più generico, sulla mediazione del Figlio nel rapporto Padre/Spirito santo, cfr. CE I 180. Cfr. anche [BAS.], *ep.* 38,4 (che ha buone probabilità di essere del Nisseno): ὁ δὲ υἱὸς, ὁ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ καὶ μεθ' ἑαυτοῦ γνωρίζων, dove ancora una volta sembrano identificate origine dello Spirito santo e *missio*.

<sup>110</sup> *Tres dei* 56. Riprenderemo questo argomento allorché tratteremo della Trinità, in merito al rapporto *ousia*/ipostasi.

<sup>111</sup> Il documentato studio di Palmieri sulla processione dello Spirito santo (DTC V 1,774 sgg.) è viziato dalla evidente tendenza a forzare molti dati in funzione di una tesi apologetica di fondo tendente a dimostrare che esplicitamente o implicitamente i grandi rappresentanti della patristica greca hanno inteso la processione dello Spirito santo dal Padre per mezzo del Figlio come processione dal Padre e dal Figlio, cioè come gli Occidentali da Agostino in poi.

<sup>112</sup> Gregorio di Elvira (*Fid.* 8, CC LXIX 246) nel connettere lo Spirito santo

anni dopo, Ambrogio scrisse il *De spiritu sancto*, il termine *procedere* era ormai diventato di uso comune fra gli ortodossi per indicare il modo d'origine dello Spirito santo personalmente concepito, ed egli usualmente presenta lo Spirito che procede dal Padre (I 1, 25; I 3, 44; ecc.)<sup>113</sup>. A I 11, 120 egli afferma inoltre che lo Spirito santo, allorchè *procedit a patre et filio, non separatur a patre, non separatur a filio*: siamo comunque in un contesto in cui l'autore non discute specificamente la questione dell'origine dello Spirito santo, bensì quella della sua *missio* nel mondo ad opera del Padre e del Figlio, per chiarire che tale *missio* non divide lo Spirito dalle altre due persone divine. Ambrogio non sembra aver realizzato il peso dell'obiezione che gli pneumatomachi muovevano agli ortodossi circa l'origine dello Spirito, sì che non si è certo affaticato sulla questione. Nel *De trinitate* ps. atanasiano variamente si parla di processione dello Spirito santo dal Padre (I 15; IV 64; V 79; X 140; XI 149. 154) e si rileva il mistero che avvolge tale processione (X 140)<sup>114</sup>. A XI 152 con chiarezza l'ignoto autore scrive che lo Spirito santo, *qui procedit a patre*, è insieme del Figlio e del Padre, *quia et a filio procedit*: comunque il passo evangelico citato di rincalzo (Io. 20, 22. 23 Gesù insuffla sui discepoli lo Spirito santo) convince che egli non distingue bene l'origine dello Spirito dalla sua *missio* nel mondo. Più consapevole della questione sembra l'autore di *Trin.* IV 59, allorchè fa derivare lo Spirito santo *de una natura* del Padre e del Figlio, sulla base della combinazione Io. 15, 26 + 16, 15 (lo Spirito procede dal Padre e riceve dal Figlio). Anche lui insiste sull'opportunità di attenersi al solo dato scritturistico, senza pretendere di approfondire il problema<sup>115</sup>.

---

col Figlio, a sua volta connesso col Padre, più che da ATHAN., *Serap.* 3, 1, dipende da TERT., *Prax.* 8, 7.

<sup>113</sup> A *Spir.* I 8, 97 egli comunque adopera questo verbo in riferimento al procedere della sapienza divina (= Figlio) *ex ore dei*, su *Eccli.* 24, 5.

<sup>114</sup> Così come avvolta dal mistero è la generazione divina, sull'ormai *locus classicus* Is. 53, 8.

<sup>115</sup> Si ricordi che i 11. X-XI del *De trinitate* ps. atanasiano sono da considerare del tutto indipendenti rispetto ai 11. I-VIII. In VIII, 116 è detto chiaramente che, come procede la fiamma da due legni uniti e messi al fuoco, così *de patris et filii virtute procedit spiritus sanctus*. Dobbiamo comunque considerare che il 1. VIII fa parte non della prima ma della seconda redazione dell'opera, che non è agevole collocare cronologicamente: essa potrebbe anche essere postagostiniana. In realtà, è solo con Agostino che il problema della processione dello Spirito santo viene consapevolmente impostato in Occidente.

## C) LA TRINITÀ

## 7. Unità e divinità.

Nei cc. precedenti abbiamo usualmente parlato di controversia trinitaria, di teologia trinitaria, ma facendo notare che il termine « trinitario » qui era assunto in senso generico e usato soltanto per motivi di comodo, perchè fino al 360 la questione dibattuta fu soltanto intorno alla relazione Figlio/Padre, senza apprezzabile ripercussione sullo Spirito santo. Dopo il 360, invece, a seguito dell'insorgere della questione dello Spirito santo, si può finalmente parlare di teologia trinitaria nel senso specifico della parola. Le posizioni in merito assunte dai vari partiti in lotta sono state implicitamente chiarite allorchè abbiamo trattato della teologia dello Spirito santo. Basterà qui perciò sintetizzare brevemente i singoli punti di vista.

Il punto di vista degli ariani radicali risulta chiaro dagli scritti di Eunomio, confermati dai dati di Ulfila<sup>116</sup>: la Professione di fede del 383 non fece altro che ribadire in materia ciò che già era stato scritto nella prima *Apologia*. Padre, Figlio e Spirito santo rappresentano non soltanto tre ipostasi diverse ma anche tre diverse sostanze (*ousie*), fra loro eterogenee e non coordinate, bensì subordinate nettamente, con a capo la sostanza del Padre, sotto quella del Figlio, ancora più sotto quella dello Spirito santo<sup>117</sup>. Analogamente l'operazione delle tre ipostasi non è unica — come sostenevano gli ortodossi —, ma diversa e di livello maggiore o minore in relazione alle singole ipostasi<sup>118</sup>. Dio vero per Eunomio è soltanto il Padre; il Figlio, che egli dice generato dal Padre nel senso di creato direttamente da lui senza alcun intermediario, è dio in senso minore, Dio unigenito, Dio della creazione, ecc.; lo Spirito santo, primo degli esseri creati dal Figlio per volere del Padre, non è dio<sup>119</sup> nè oggetto di adorazione. In questa concezione il Padre è nettamente distinto dal mondo creato; anche distinto,

<sup>116</sup> PLS I 704.707. Sulla sua scuola cfr. il mio *Arianesimo latino*, p. 736 sgg.

<sup>117</sup> Confusione di sostanze (*ousia*) negli ortodossi: CE I 164; sostanza in senso proprio è solo il Padre, in quanto sostanza suprema: I 146; sostanze maggiore e minore del Figlio e dello Spirito santo: I 109. Nei testi ariani in lingua latina la concezione ortodossa di una essenza (sostanza) divina articolata in tre persone (ipostasi) uguali fra loro è tacciata di triteismo: PLS I 724; PL XLII 715; PG LVI 889.

<sup>118</sup> Confusione di operazioni divine negli ortodossi: CE I 145; operazioni divine a diversi livelli in relazione alla diversità di sostanze: I 72.91.99.121; rapporto fra sostanze e opere: I 121.

<sup>119</sup> Abbiamo visto (cfr. n. 70) che Eunomio connette il concetto di Dio con quello di creazione: il Figlio è creatore, anche se a livello inferiore rispetto al Padre, ed è Dio; lo Spirito santo non è creatore, e non è Dio.

ma non tanto nettamente, risulta il Figlio, perchè creato in modo che non ha alcunchè in comune con la creazione degli altri esseri; lo Spirito invece viene a far parte del vero e proprio mondo della creazione: la sua dignità è poco più di quella degli angeli.

A questo punto diventa chiaro che il concetto stesso di Trinità, cioè di una divinità articolata in tre entità, è sostanzialmente estraneo alla teologia di Eunomio: se egli, in occasione di una professione di fede<sup>120</sup>, tratta successivamente delle tre ipostasi, lo fa soltanto per uniformarsi alla tradizione che così voleva: ma non è un caso che il termine Trinità sia assente, se non erro, dai suoi scritti giunti a noi. La concezione eunomiana della divinità è binaria: un solo Dio sommo, un dio inferiore che assicura il collegamento fra il Dio sommo e il mondo di cui egli è l'effettivo creatore e reggitore. Coerenti con questa impostazione gli eunomiani modificarono il rito battesimale nella loro chiesa, sostituendo alle tre immersioni nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, un'unica immersione nella morte del signore (εις τὸν θάνατον τοῦ κυρίου)<sup>121</sup>.

Meno chiara della posizione anomea, ma sostanzialmente incapace anch'essa di dare soddisfacente interpretazione trinitaria della divinità fu la posizione assunta dai macedoniani. Abbiamo già rilevato le incertezze che abbiamo sul loro conto sia per scarsità di documentazione sia proprio perchè la dottrina stessa dei macedoniani non era unitaria e coerente. Dagli omeousiani essi ereditavano la concezione del Padre e del Figlio come due ipostasi e due *ousie* diverse. Sullo Spirito santo conosciamo le loro incertezze. Dalla formula del 341 e dagli omeousiani essi ereditavano anche la definizione dello Spirito santo come terza ipostasi e *ousia*, ma non sembra che essi l'abbiano inserito in una organica e meditata riflessione trinitaria. Sia che lo considerassero creatura, sia potenza divina, ne scapitava il suo allineamento col Padre e col Figlio in modo coerente e armonico<sup>122</sup>; e d'altra parte forse anch'essi tacciavano — come vedremo — di triteismo la dottrina ortodossa che allineava organicamente le tre ipostasi su un medesimo piano di natura, operazione e dignità. La loro polemica con Basilio circa

<sup>120</sup> Come quella del c. 5 della prima *Apologia* e la Professione del 383.

<sup>121</sup> PHILOST., *HE* X 4; SOCR., *HE* V 24; [DID.], *Trin.* II 720. Invece il Nisseno dice che gli eunomiani battezzavano nel nome dell'uno e solo vero Dio: *Refut.* 321, e si veda una formula leggermente diversa e poco chiara a *CE* III 9, 287. Filostorgio e l'autore del *De trinitate* attribuiscono queste innovazioni genericamente agli eunomiani. Sozomeno (VI 26) afferma che alcuni riportavano l'innovazione ad Eunomio, altri ai suoi discepoli, staccatisi da lui dopo il 383. Epifanio dice che Eunomio battezzava nel nome del Dio increato, del Figlio creato e dello Spirito santificante creato dal Figlio creato (*Panar.* 64, 54; HOLL, p. 414).

<sup>122</sup> Almeno a quanto risulta dai dati a nostra disposizione.

le formule dossologiche e il loro attenersi a quella che distingueva più nettamente le persone (« per mezzo del Figlio nello Spirito santo ») testimoniano soltanto il loro attaccamento ai dati tradizionali e, in sostanza, il loro riattaccarsi al generico subordinazionismo preniceno. Questa posizione alla fine del IV secolo era ormai superata da decenni di riflessione teologica sull'argomento, e non era sufficiente a giustificarla il programmatico impegno di non spingersi al di là del dato scritturistico<sup>123</sup>. Nel documento del 359 gli omeousiani avevano parlato di una sola divinità delle tre ipostasi: invece abbiamo visto i macedoniañi rifiutare una sola divinità del Padre e del Figlio; a maggior ragione essi rifiutavano la definizione omeousiana, che nell'una divinità comprendeva anche lo Spirito santo. In definitiva, anche se i macedoniani conservano e adoperano, in ossequio alla tradizione, formule trinitarie — come la dossologia sulla quale discute Basilio —, non sembra che essi abbiano cercato di inserire queste formule in una riflessione trinitaria in senso unitario<sup>124</sup>.

Invece in campo ortodosso si giunse per tempo alla stessa chiarezza che abbiamo rilevato fra gli anomei, ma in senso diametralmente opposto. Atanasio nell'estendere allo Spirito santo le prerogative del Padre e del Figlio ne seppe subito trarre le dovute conseguenze in ambito trinitario, concretandole in una serie di affermazioni, che costituirono il fondamento di tutta la successiva riflessione sull'argomento: la Trinità è indivisibile, eterna, creatrice, santificatrice: *Serap.* 1, 28. 30; 3, 6. 7. Una sola è la sua attività: 1, 28. Atanasio non definisce esplicitamente la Trinità *homoousios* ma in varie sue affermazioni questo concetto è chiaramente sotteso: la Trinità non è rispetto a sè (πρὸς ἑαυτήν) dissimile (ἀνόμοιον) ed eterogenea (ἑτεροφυῆ); lo Spirito santo non è di altra natura ma *homoousion* rispetto al Padre e al Figlio: *Serap.* 1, 20. 27. 28. Una sola è la natura della Trinità: *Serap.* 1, 30. Una sola è la divinità (θεότης) della Trinità: 1, 16; 3, 6. La Trinità è un solo Dio: 3, 6; 1, 14:

Infatti il Padre per mezzo del Logos nello Spirito santo crea tutte le cose; e così è assicurata l'unità (ἐνότης) della santa Trinità, e così è annunciato nella chiesa un solo Dio, su tutto per tutto e in tutto (*Eph.* 4, 6). Su tutto, in quanto Padre, principio e fonte; per tutto per opera del Logos; in tutto nello Spirito santo. La Trinità

<sup>123</sup>Concetto troppo generico per riuscire efficacemente normativo: anche Basilio programmaticamente si attiene al dato scritturistico, con risultati ben diversi da quelli dei macedoniani.

<sup>124</sup>Abbiamo visto in Ps. ATHAN., *DT* III 6 i macedoniani affermare la *symphonia* del Padre e del Figlio: non risulta che, sulla base del testo del 341 ove in questo modo di unione è compreso anche lo Spirito santo, essi abbiano esteso il concetto anche alla terza ipostasi.

non consiste solo in un nome ed in una parola inconsistente, ma è Trinità in realtà e consistenza: *Serap.* 1, 28<sup>125</sup>.

Tutti questi concetti furono ripetuti *ad infinitum* dagli scrittori successivi: basterà ricordare l'insistenza di Didimo nel ricavare dall'unità di operazione l'unità di natura e sostanza della Trinità (*Spir.* 16. 19. 20. 24. 67); l'applicazione del termine *homoousios* alla Trinità: *Did. Spir.* 17; *Epiph. Anc.* 44; la ripetuta affermazione che la Trinità costituisce un solo Dio: *Epiph. Anc.* 7. 10; *Apoll. Pistis* 18<sup>126</sup>.

La migliore dimostrazione di quanto profondamente fosse radicata nei teologi ortodossi la concezione dell'unità della Trinità va ricavata dalla considerazione del modo con cui vennero interpretati, negli ultimi decenni del IV secolo, passi come *Deut.* 6, 4; *Is.* 44, 6 e altri. Insistenti sull'unicità di Dio, erano stati adottati dagli ariani sin dalla prima ora come prova che solo il Padre è vero sommo Dio, in ossequio a lunga tradizione che effettivamente, in conformità col dato veterotestamentario, li aveva intesi come riferiti soltanto al Padre. Abbiamo visto anche come Atanasio ed Ilario, in posizione difensiva, si fossero sforzati di interpretare questi passi in modo da comprendere insieme col Padre anche il Figlio. Orbene, in questi scrittori più tardi passi di tal genere vengono interpretati in senso globalmente trinitario e dando questa interpretazione come del tutto scontata, come dato di fatto inoppugnabile: si veda, p. es., *Greg. Nyss. Tres dei* 42; *CE* III 3, 110; *Ps. Athan. DT* III 6; *Ambr. Fid.* I 1, 6; *Ps. Athan. Trin.* I, *CC* IX 9. 17. I *Tim.* 1, 17, che gli ariani di questo periodo interpretano in riferimento al Padre, solo Dio, è interpretato in senso globalmente trinitario in *Ps. Athan. DT* II 4; e addirittura il Nisseno in un passo (*CE* I 191) lo riferisce al Padre ed in un altro (*Refut.* 365) alla divinità del Figlio. *Io.* 17, 3, altro passo caro agli ariani, viene da Epifanio interpretato nel senso trinitario: *Anc.* 2. 3. Questo metodo interpretativo è codificato, in contesto polemico, da [Did.] *Trin.* III 865: gli ariani si servono dei passi della scrittura in cui si parla di un solo Dio<sup>127</sup> in riferi-

<sup>125</sup> Da questo ragionamento e dalla formula battesimale (*Serap.* 3, 6) Atanasio ricava che lo Spirito non è creatura e deve essere collocato sullo stesso livello del Padre e del Figlio. A prima vista questo procedimento, che parte dalla considerazione della Trinità per discendere a quella dello Spirito santo, sembra paradossale: esso invece ha una sua logica, perchè sulla base della divinità del Padre e del Figlio era più agevole ricavare la divinità della Trinità intera ed estenderne poi il concetto allo Spirito considerato singolarmente. Sull'uso dei *synonyma* nella Trinità, per cui di ogni persona si può predicare lo stesso nome (santo, buono, ecc.) cfr. *DM.*, *Spir.* 58.

<sup>126</sup> Dei Cappadoci tratteremo ampiamente appresso.

<sup>127</sup> Citazione di I *Tim.* 1, 17; 6, 16; *Io.* 17, 3; *Is.* 44, 24.

mento alla prima ipostasi ed escludendo la seconda e la terza; invece il termine *solo* va riferito all'intera Trinità

perchè essa sussiste nell'unità della divinità e di lei si dice che ha la monarchia ( $\mu\omicron\nu\alpha\rho\chi\iota\sigma\upsilon$ ).

Segue qui un passo piuttosto corrotto, dal quale comunque sembra ricavarsi che il termine *solo* detto nella scrittura di Dio si può riferire a volte alla Trinità globalmente considerata, a volte alle ipostasi singolarmente considerate. Già Atanasio aveva impostato questo principio ermeneutico, allorchè aveva scritto:

La santa e beata Trinità è indivisibile e unita in se stessa: perciò, allorchè è nominato il Padre, è presente anche il suo Logos e lo Spirito che è nel Figlio. Se poi è nominato il Figlio, nel Figlio c'è il Padre, e lo Spirito non è fuori dal Logos (*Serap.* 1, 14)<sup>128</sup>.

## 8. Le teofanie.

Abbiamo già avuto modo più volte di accennare alla questione delle teofanie. Una concorde tradizione, rimontante al II secolo, faceva del Logos, il Figlio di Dio, aspetto visibile di lui, il soggetto delle apparizioni di Dio ai patriarchi e a Mosè. Gli ariani avevano sfruttato a loro favore questa concezione di tono intrinsecamente subordinante<sup>129</sup>, al fine di rilevare l'assoluta trascendenza del Padre che non può entrare in contatto col mondo e affida questo compito al Figlio, *ipso facto* considerato tanto inferiore da poter entrare in contatto col mondo e rendersi ad esso visibile. L'argomento aveva il suo peso, soprattutto perchè nessuno allora pensava a mettere in dubbio che solo il Logos fosse stato il soggetto delle teofanie, tanta era la forza della tradizione su questo punto<sup>130</sup>. Atanasio

<sup>128</sup> Cfr. anche Ps. BAS., CE V 745. In Ps. ATHAN., *Trin.* X, CC IX 145; I, CC IX 19 I Io. 5, 8 è addotto in senso trinitario secondo la forma del *comma Ioanneum*. Per l'interpretazione trinitaria di Rom. 11, 36 *ex ipso, per ipsum, in ipso*, già in MAR. VICT., AA I 18, si veda Ps. ATHAN., *Trin.* IV, CC IX 62; Ps. BAS., CE V 748.

<sup>129</sup> Non comunque dalla prima ora, a quanto ci è dato conoscere, forse perchè esse non implicavano *stricto sensu* che il Figlio dovesse essere considerato eterogeneo rispetto al Padre [in sostanza, è lo stesso ragionamento che abbiamo fatto a proposito dell'omissione di Io. 14, 28 da parte degli ariani della prima generazione: cfr. c. 3, 1. 2]: ma certamente a partire dal 350 ca.: cfr. c. 3 n. 19.

<sup>130</sup> Si ricordi che fra i capi d'accusa portati contro Fotino c'era pure quello di fare anche del Padre il soggetto delle teofanie (anat. 14-18 del 351 in HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 198). L'interpretazione tradizionale delle teofanie rientrava nello schema più ampio della pedagogia del Logos, ed esse erano considerate preludeo dell'incarnazione, la teofania per eccellenza. Eunomio ricorda varie teofanie in *Exp.* 648c.



aveva solo di passaggio sfiorato la questione. Invece l'avevano affrontata in pieno i latini, Febadio, Gregorio di Elvira e soprattutto Ilario di Poitiers, per dimostrare che il rendersi visibile al mondo non diminuiva la dignità divina del Figlio: ma è fuor di dubbio che una connotazione subordinata rimaneva irriducibile alle loro spiegazioni. Dopo il 360 l'allargarsi della controversia alla persona dello Spirito santo poneva i presupposti per una nuova impostazione del problema su basi del tutto diverse.

Abbiamo visto come, per dimostrare la dignità divina dello Spirito santo, Atanasio e gli altri teologi ortodossi avessero dilatato al massimo la sfera operativa della terza persona, tradizionalmente limitata alla santificazione della chiesa e alla ispirazione della scrittura, fino a farla coincidere con l'operazione divina intesa in tutta la sua ampiezza: lo Spirito santo partecipa ad ogni azione divina nel mondo insieme col Padre e col Figlio. E d'altra parte, l'affiancamento dello Spirito santo con le altre due persone divine implicitamente spingeva a rilevare anche l'unità d'azione del Padre e del Figlio, fino a rendere addirittura indifferenziata l'azione divina nel mondo, quasi a volte senza distinguere fra le tre persone<sup>131</sup>. Era sufficiente questa nuova prospettiva di considerare l'operare divino per impostare in senso nuovo il problema delle teofanie. Contribuiva per di più in tal senso il già rilevato criterio di Atanasio, secondo cui la menzione di una persona divina nella scrittura implica automaticamente l'estensione alle altre due; esso è riproposto in [Did.] *Trin.* I 437 sgg. con maggiore articolazione nel senso che di volta in volta, in relazione ai diversi contesti, le parole della sacra scrittura possono essere riferite o a una soltanto delle persone divine o a più d'una di esse, senza nocumento della dignità e delle prerogative divine di alcuna. In questi criteri ermeneutici sono contenuti tutti i presupposti per una interpretazione delle teofanie che considerasse soggetto di esse non sempre sistematicamente il Logos, bensì o la Trinità complessivamente considerata o una qualsiasi delle tre persone. D'altra parte, la forza dell'interpretazione tradizionale era tale che solo gradatamente si giunse a proporre questa interpretazione e mai in maniera pienamente organica.

Basilio non sembra aver fermato la sua attenzione sul problema e, nei pochi punti in cui lo tocca incidentalmente, si attiene all'interpretazione tradizionale: nel racconto della creazione, che *lato sensu* può essere considerata una teofania, la *iunctura* « Dio disse ... fece » viene interpretata in riferimento soltanto al Padre

<sup>131</sup> E' senza dubbio tale l'orientamento dominante nella teologia cattolica di questo periodo, pur se abbiamo visto i Cappadoci preoccupati di rilevare la distinzione delle ipostasi anche all'interno dell'azione unitariamente concepita.

e al Figlio, e così anche il « Facciamo » di *Gen.* 1,26 nel racconto della creazione dell'uomo: *Hexaem.* 3,2; 6,2; 9,6. In *CE* II 18, per combattere l'affermazione eunomiana che il Figlio prima di essere stato generato non esisteva, Basilio sostiene che non può aver cominciato ad esistere colui che è l'essere per eccellenza e perciò l'autore dell'essere e della vita per tutti: in tal senso egli riferisce al Figlio la teofania di *Ex.* 3 ove Dio si definisce come  $\delta \delta\upsilon$  (v. 14). Per dimostrare che qui parla proprio il Figlio e non il Padre, Basilio si rifà alla dottrina tradizionale delle teofanie e specificamente all'argomento, che abbiamo già riscontrato in Ilario, che colui che appare ai patriarchi è definito dalla scrittura a volte dio a volte angelo, e perciò non può esser altri se non colui che Isaia definisce angelo del gran consiglio (*Is.* 9,5)<sup>132</sup>.

D'altra parte, abbiamo già rilevato come l'estensione dell'opera creatrice allo Spirito santo sulla base di *Ps.* 32,6 e 103,30 avesse spinto gli ortodossi a reinterpretare anche *Gen.* 1,26 in riferimento non soltanto al Padre e al Figlio ma anche allo Spirito santo: il testo sacro reca « Facciamo » e non « Fate » per indicare che l'esecuzione della volontà divina non è affidata nè al solo Figlio nè al solo Spirito santo ma alla volontà divina globalmente considerata; « a nostra immagine e somiglianza » indica che una è l'essenza (*ousia*) della Trinità; i singolari « Dio fece », « Dio vide » indicano la Trinità creatrice<sup>133</sup>. Sviluppando questa interpretazione, *Ps. Bas. CE* V 756 sg. estende l'interpretazione globalmente trinitaria al plurale di *Gen.* 11,7 « Suvvia, scendiamo e confondiamo le loro lingue » (episodio della torre di Babele) e alla distinzione fra signore e signore di *Gen.* 19,25 (distruzione di Sodoma e Gomorra). La teofania di *Gen.* 18,1 sgg., in cui ad Abramo appaiono tre uomini si prestava bene ad essere interpretata trinitariamente: mentre Ilario (*Trin.* IV 25.26.28) interpretava ancora tradizionalmente la teofania in riferimento al Logos accompagnato da due angeli, anzi insisteva nel rilevare la differenza

<sup>132</sup> Basilio accenna qui alle teofanie che si presentano a Giacobbe in *Gen.* 31,11.13 e 28,13. Quanto alla teofania di *Ex.* 3, il fatto che colui che lì appare a Mosè si definisce  $\delta \delta\upsilon$  poteva imbarazzare coloro che questa definizione riportavano soltanto al Padre: è il caso di Eusebio, che pur considerando abitualmente il Logos soggetto delle teofanie, a proposito di questa fa parlare direttamente il Padre per bocca di un angelo: *DE* V 13. Origene invece sembra fare del Logos il soggetto anche di questa teofania: *Ho. Ier.* 16,2.4. Su Cristo presentato come angelo in quanto interprete della volontà paterna, si veda anche *GREG. NYSS. CE* III 9, 278. Nello stesso modo [*DD.*], *Trin.* II 628 interpreta lo Spirito santo in figura di angelo su *Zach.* 4,1 sgg.

<sup>133</sup> [*DD.*], *Trin.* II 565; *EPIPH., Anc.* 15,28; *PS. BAS., CE* V 756; *PS. GREG. NYSS., In Gen.* 1,26, *PG* XLIV 260; *PS. ATHAN., DT* III 16.25. *BAS., Hex.* 9.6. [*DD.*], *Trin.* II 565 e *PS. BAS., CE* V 756 nell'interpretazione del plur. *facciamo* polemizzano contro l'interpretazione giudaica che qui faceva riferimento agli angeli che avevano collaborato con Dio alla creazione.

fra l'uno e gli altri, cogliamo l'interpretazione trinitaria in Epiph. *Anc.* 29 e [Did.] *Trin.* II 628 sg. Epifanio è ancora parzialmente condizionato dalla interpretazione tradizionale: perciò vede nei due accompagnatori ancora due angeli e nel personaggio centrale la divinità globalmente considerata, senza distinzione fra le tre ipostasi<sup>134</sup>. Invece l'autore del *De trinitate* vede nei tre personaggi le tre ipostasi trinitarie, e questa sarà l'interpretazione che avrà fortuna<sup>135</sup>.

La leggiamo in Ps. Athan. *DT* III 9 sgg., che rappresenta il testo più interessante a noi giunto da questo periodo di tempo sulle teofanie, perchè presenta la polemica che su tale argomento si svolgeva fra macedoniani ed ortodossi. Infatti l'interlocutore macedoniano sostiene l'interpretazione tradizionale: Dio accompagnato da due angeli<sup>136</sup>; invece l'ortodosso identifica i tre uomini con le tre ipostasi trinitarie. La discussione è molto sottile: l'ortodosso cerca di giocare sul fatto che nel racconto Abramo interPELLA i tre personaggi a volte col singolare, a volte col plurale sì da riferire il singolare all'unica essenza e il plurale alle tre ipostasi; ma il suo argomentare non appare più stringente di quello del macedoniano, che ricalca la linea tradizionale. A noi interessa rilevare l'evoluzione della problematica su questo punto: l'interpretazione che era stata di Ilario è qui rappresentata da un eretico, mentre l'ortodosso è attestato su posizioni nuove, effetto questo del profondo ripensamento che l'estensione della controversia allo Spirito santo aveva provocato in ambito trinitario. La stessa constatazione va fatta a proposito della continuazione della discussione, in merito alla identità dei due angeli che si presentano a Lot all'ingresso della città (*Gen.* 19,1 sgg.): dato il collegamento con l'interpretazione precedente, l'ortodosso (*DT* III 12.13) continua ad interpretarli come il Figlio e lo Spirito santo, fondandosi soprattutto sul fatto che Lot si prosterna dinanzi a loro e che ai v. 18 sgg. egli interPELLA gli angeli al singolare, cioè in riferimento all'unica divinità della Trinità. Invece il macedoniano continua ad interpretarli come due angeli: val la pena ricordare che, proponendo questa interpretazione, Ilario (*Trin.* IV 28) aveva proprio sottolineato la importanza di considerare i due personaggi soltanto come due an-

<sup>134</sup> Egli evidentemente è condizionato da *Gen.* 19,1 sgg., dove si parla soltanto dei due angeli.

<sup>135</sup> Egli deve spiegare che il Figlio e lo Spirito santo sono definiti angeli solo in quanto messaggeri. Cfr. per l'interpretazione trinitaria anche AMBR., *Spir.* II *prol.*, 4 e AUGUST., *Trin.* II 11,20.

<sup>136</sup> Non è qui chiarito chi sia specificamente indicato come Dio: ma dobbiamo pensare al Figlio, data la tradizionalità dell'interpretazione macedoniana delle teofanie.

geli, a differenza dalla teofania di *Gen.* 18, 1 sgg., dove invece il soggetto principale della teofania era stato il Logos.

Gregorio di Nissa non ha affrontato *ex professo* il problema delle teofanie, ma lo ha toccato qua e là nel contesto di altri argomenti pertinenti il Figlio e lo Spirito santo. Polemizzando col subordinazionismo di Eunomio, Gregorio si rifà proprio al tradizionale riferimento delle teofanie al Logos, ribadito dall'anomeo in *Exp.* 648c (diluvio universale, distruzione di Sodoma, uccisione dei primogeniti degli egiziani), per riportare a lui anche le parole di *Ex.* 3, 14 nello stesso ordine d'idee che abbiamo visto proposto da Basilio: *Refut.* 323. E discutendo il passo di Eunomio sopra riferito, egli accetta il riferimento delle teofanie al Logos. Eppure, in relazione alla visione di Isaia attribuita, sulla base di Paolo e Giovanni, indifferentemente al Padre, al Figlio e allo Spirito santo<sup>137</sup>, Gregorio enuncia con la più grande chiarezza questo fondamentale criterio interpretativo:

Il grande Paolo ha attribuito questo stesso passo (cioè, *Is.* 6, 9) allo Spirito santo ..., mostrando — come io credo — per mezzo della sacra scrittura che ogni visione (ὁρασις) divina, ogni teofania (θεοφάνεια) e ogni parola detta in persona (ἐκ προσώπου) di Dio va compresa in riferimento al Padre e al Figlio e allo Spirito santo: *Refut.* 394<sup>138</sup>.

Anche se Gregorio non ha saputo applicare sistematicamente questo criterio, il fatto stesso che l'abbia formulato così lucidamente è sufficiente a dimostrare che ormai si aveva coscienza che il problema delle teofanie andava approfondito su basi ben diverse da quelle tradizionali.

Passando in Occidente, possiamo ripetere per Ambrogio quanto abbiamo detto per Gregorio di Nissa. Da una parte egli conserva l'impostazione tradizionale dell'interpretazione delle teofanie, riportandole al Figlio: è lui che ha dato la legge a Mosè, che gli è apparso nel rovo, ecc. (*Fid.* I 13, 83). Addirittura giustappone la visibilità del Figlio nel VT al modo di operare invisibilmente dello Spirito santo: *Spir.* I 4, 55<sup>139</sup>. Ma egli stesso a *Spir.* II *prol.*, 4 riferisce la visione di Abramo a Mambre all'intera Trinità: *tres vidit, unum adoravit*<sup>140</sup>. E nella più tarda *Expositio in Lucam* (389), trat-

<sup>137</sup> Per il riscontro di questa interpretazione in altri autori, cfr. *supra* c. 15 B, 2.

<sup>138</sup> Per i dettagli si veda BARBEL, *op. cit.*, p. 115 sgg.

<sup>139</sup> Lo Spirito santo ispira i profeti e gli apostoli, il Figlio è apparso ai patriarchi.

<sup>140</sup> La stessa interpretazione è riportata più diffusamente in *Exc. Sat.* 2, 96, cit. da BARBEL, *op. cit.*, p. 151.

tando di Dio che, invisibile per natura, si rivela visibile agli uomini in svariato aspetto, estende questa visibilità a tutte e tre le persone divine:

... aut certe refelli non potest vel patrem vel filium vel certe spiritum sanctum, si tamen est sancti spiritus visio, ea specie videri quam voluntas elegerit, non natura formaverit, quoniam spiritum quoque visum accepimus in columba (I 25).

Abbiamo qui le premesse che poi Agostino avrebbe organicamente sviluppato per disancorare completamente l'interpretazione delle teofanie dal riferimento esclusivo al Figlio <sup>141</sup>.

### 9. Ousia e ipostasi.

Abbiamo visto come, dopo il 360, buona parte degli omeousiani e degli omei di Siria Palestina e delle regioni più interne dell'Asia Minore avessero accettato l'*homoousion*, collegandosi così — almeno dottrinalmente — con i superstiti omousiani capeggiati da Atanasio. Ma anche quanto alla dottrina sussisteva tuttora un profondo motivo di dissidio: gli omousiani di rigida osservanza nicena affermavano una sola *ousia* ed una sola ipostasi della divinità pur trinitariamente articolata; invece gli omousiani di provenienza omeousiana e omea, pur necessariamente dovendo affermare una sola *ousia* della Trinità <sup>142</sup>, persistevano a distinguere in essa tre ipostasi. Nè consta che prima di Basilio di Cesarea si sia fatto da questa parte qualche tentativo di armonizzare il rapporto *ousia*/ipostasi. Dal canto suo, Atanasio si era limitato a riconoscere, nel *Tomus ad Antiochenos*, che si poteva parlare in senso accettabile sia di una, sia di tre ipostasi della divinità: il chiarimento era importante dal lato pratico, ma restava irrilevante sul piano teologico. Del resto Atanasio, nelle Lettere a Serapione scritte solo poco tempo prima, aveva preferito non affrontare la questione ed era rimasto in materia sulla stessa posizione dei Discorsi contro gli Ariani: affermazione di una sola *ousia* e natura della divinità; eliminazione di ipostasi dai contesti trinitari, senza preoccupazione di specificare con un termine tecnico la sussistenza individuale delle persone divine nell'ambito dell'unità di essenza (sostanza) e natura: anche il ter-

<sup>141</sup> Per maggiori dettagli, oltre BARBEL, p. 150 sgg., si veda anche STUDER, *op. cit.*, p. 37 sgg.

<sup>142</sup> Ricordiamo ancora che originariamente (358/359) gli omeousiani ammettevano tre *ousie* della divinità, corrispondenti alle tre ipostasi, e che Melezio nel 363 aveva accettato l'*homoousion*, ma interpretandolo nel senso di *homoiousion*, con poco beneficio per la chiarezza: cfr. c. 11,3.

mine *prosopon*, più generico e perciò meno impegnativo di ipostasi, è assente in *Serap.*, come lo era stato in *CA*. Lo stesso sostanziale atteggiamento è mantenuto nei chiarimenti contenuti nella tarda lettera ai vescovi di Africa (*PG XXVI 1036*), scritta allorchè già da qualche anno Basilio di Cesarea andava esponendo le sue idee sull'argomento<sup>143</sup>.

Comunque da parte nicena fu avanzato un tentativo di sbloccare la situazione ad opera di Apollinare, che ripropose l'articolazione della Trinità in tre *prosopa*, già alla fine del II secolo proposta da Ippolito e che abbiamo visto attestata anche in Eustazio d'Antiochia<sup>144</sup>: i tre *prosopa* hanno una sola divinità, perchè nella Trinità è conservata l'unità di natura (*τὴν ἐνότητά τῆς φύσεως*); una sola è l'*ousia* della Trinità: *Pistis 13.14.25*. La divinità è caratteristica peculiare (*ἴδιον*) del Padre, che, in quanto *archè*, la trasmette al Figlio, sua immagine; e di qui essa passa allo Spirito santo, che ha col Figlio il rapporto che il Figlio ha col Padre: essi perciò sono Dio per essenza (*κατ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν*) e non per partecipazione (*κατὰ μετουσίαν*)<sup>145</sup>: *15.17.19.25*. Apollinare chiarisce che i tre *prosopa* sono sussistenti (*πρόσωπον μὲν γὰρ ἐκάστου τὸ εἶναι αὐτὸ καὶ ὕφσταναὶ δηλοῦν*): d'altra parte, in ossequio alla tradizione nicena, afferma che il Figlio, in quanto proveniente da Dio, non è separato dalla ipostasi del Padre, e implicitamente lo stesso principio va esteso allo Spirito santo: *15.17*. In sostanza il discorso di Apollinare non è lontano da quello che vedremo svolto da Basilio; ma la terminologia è ancora incerta: soprattutto l'implicita affermazione di una sola ipostasi della divinità, già espressa in [*Bas.*] *ep. 362* (cfr. c. 13 n. 19), nonostante il chiarimento sulla sussistenza dei *prosopa*, rendeva la soluzione di Apollinare poco accetta ai nuovi niceni sostenitori delle tre ipostasi.

In questo ambiente Basilio di Cesarea propose la soluzione destinata ad imporsi in Oriente come definitiva. Profondamente convinto che a fondamento della fede contro gli ariani si dovesse porre il simbolo niceno, egli di qui ricava il concetto di una sola

<sup>143</sup> Egli (c. 4) identifica *ousia* e ipostasi come indicativi dell'*ὑπαρξίς* (esistenza) di un oggetto. Didimo nel *De spiritu sancto* evita *prosopon* e *hypostasis*, per quanto si ricava dalla traduzione latina.

<sup>144</sup> Gli eusebiani avevano parlato di tre *prosopa* = tre ipostasi in *Ektē. makr. 4* (HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 193): cfr. c. 7,4. Invece abbiamo visto Atanasio e Didimo evitare anche *prosopon*, e addirittura Marcello parlare di un solo *prosopon* della divinità, affermazione questa considerata sabelliana dai sostenitori delle tre ipostasi: cfr. *infra* n. 152 e PRESTIGE, *op. cit.*, p. 160 sgg.

<sup>145</sup> In sostanza il ragionamento è tutto nello spirito di Atanasio, con in più l'introduzione di *prosopon* ad indicare le persone divine. Apollinare ha identificato *prosopon* con *hypostasis* (LIETZMANN, p. 194), ma in contesto cristologico (umanità e divinità costituiscono in Cristo un solo *prosopon* e una sola ipostasi), mai in contesto trinitario.

*ousia* del Padre e del Figlio, al tempo suo ormai esteso a comprendervi anche lo Spirito santo; dalla tradizione omeousiana, dominante nella sua regione, e ancora più in su, dalla tradizione origeniana egli ereditava la dottrina delle tre ipostasi, considerata patrimonio inalienabile della ortodossia. Possiamo di qui pensare che la formula di compromesso una *ousia*/tre ipostasi della Trinità si sia presentata quasi naturalmente alla sua mente: suo grande merito fu di averne proposto una interpretazione in armonia con i risultati cui era giunta fino allora la riflessione trinitaria, e perciò accettabile da tutti gli ortodossi, di derivazione sia omeousiana sia omeousiana <sup>146</sup>.

Bisogna comunque considerare che la formula non era originale: l'abbiamo già riscontrata, nella forma « da una sola *ousia* tre sono le ipostasi », in Mario Vittorino (AA II 4; III 4), e introdotta in modo tale (*a Graecis ita dicitur*) che è chiaro che essa non è stata coniata dal retore africano. D'altra parte, nessuno dei vari partiti operanti in campo politico e teologico nel contesto della controversia ariana intorno al 358/360, poteva averla proposta: infatti la contrapposizione era allora fra una *ousia* e una ipostasi della divinità (omeousiani) e tre *ousie* e tre ipostasi (anomei, omeousiani) <sup>147</sup>. La genericità dei termini con cui Mario Vittorino introduce la formula lascia aperta la possibilità di cercarne la fonte anche in ambito pagano, in quella letteratura neoplatonica che il retore conosceva tanto bene: un frammento di Porfirio è illuminante in proposito:

Platone ha affermato che l'essenza del divino (τῆν τοῦ θεοῦ οὐσίαν) procede (προεληθεῖν) fino a tre ipostasi (τριῶν ὑποστάσεων): c'è il Dio supremo e buono, dopo di lui come secondo il creatore (δημιουργόν); terza poi l'anima del mondo: infatti la divinità procede fino all'anima <sup>148</sup>.

Data la conoscenza che Basilio aveva della letteratura neoplatonica, possiamo ragionevolmente pensare che di qui egli abbia tratto ispirazione per la sua dottrina trinitaria: soltanto ispirazione — sia ben chiaro —, perchè il concetto porfiriano poteva essere appli-

<sup>146</sup> Basilio ricorda l'esigenza, già tanto rilevata dagli omeousiani e da Ilario, di tenersi lontani dagli estremi di Ario e di Sabellio: *hom.* 24, 1. Cfr. anche GREG. NAZ., *orat.* 31, 30; GREG. NYSS., *CE* I 170.

<sup>147</sup> Quanto agli omei, sappiamo che essi rifiutavano addirittura di parlare di *ousia* in riferimento alla divinità. Hadot (*comm. ad loc.*) propende per l'origine omeousiana della formula, ma sulla base dei dati in nostro possesso tale attribuzione non è sostenibile.

<sup>148</sup> Il passo è riportato in [DID.], *Trin.* II 760 e CYRIL. ALEX., *C. Iul.* I, PG LXXVI 553.

cato alla Trinità cristiana soltanto mercè una radicale rielaborazione, tesa soprattutto ad eliminare la connotazione subordinante così evidente nel testo platonico. Ma una volta eliminata tale connotazione, si poneva a Basilio la difficoltà di distinguere una rispetto all'altra tre ipostasi del tutto uguali fra loro sul piano della divinità e della dignità e fra loro strettamente compenstrate<sup>149</sup>.

Basilio sembra essere arrivato a formulare la sua dottrina con una certa gradualità. In *CE II 4* i termini di *ousia* e ipostasi sono adoperati come sinonimi in senso generico, cioè per indicare tutta la natura umana. Ma pur mancando la contrapposizione *ousia*/ipostasi, già in quest'opera è chiaro il principio informatore di tutta l'interpretazione trinitaria di Basilio, fondato sull'applicazione di quel concetto di relazione (*σχέσις*) che abbiamo visto introdotto così felicemente nella polemica con Eunomio sui nomi divini: e proprio in questo contesto Basilio sviluppa il suo discorso trinitario, imperniato sulla contrapposizione fra la *ousia* divina, che è comune al Padre e al Figlio, e le note individuanti che diversificano il Padre e il Figlio nell'ambito della stessa *ousia*: i nomi di Padre e Figlio non indicano essenze diverse — come voleva Eunomio —, bensì le note, le proprietà individuanti (*τὰ ἰδιώματα*) nell'ambito dell'una *ousia* divina: *CE II 5*. Applicando lo stesso criterio alla contrapposizione ingenerato/generato, che per Eunomio era la più indicativa della differenza di *ousia* fra il Padre e il Figlio, Basilio così si esprime:

Se — come è vero — uno ammette che l'essere ingenerato<sup>150</sup> e generato sono proprietà indicative (*γνωριστικὰς τινὰς ἰδιότητάς*) considerate nella essenza (*ἐπιθεωρουμένας τῇ οὐσίᾳ*), indirizzando ad un chiaro e non confuso concetto del Padre e del Figlio, eviterà il pericolo di empietà e salverà la coerenza nel ragionamento. Infatti le proprietà, considerate nella essenza (*τῇ οὐσίᾳ*), come caratteri (*χαρακτήρες*) e forme (*μορφαί*), distinguono ciò che è comune (*τὸ κοινόν*) con caratteri individuali (*τοῖς ἰδιόζουσι χαρακτήρησι*) ma non dividono ciò che c'è di comune nell'essenza (*τὸ δὲ ὁμοφυὲς τῆς οὐσίας*). Perciò, comune è la divinità, proprietà individuali (*ἰδιώματα*) sono l'esser padre (*πατρότης*) e l'esser figlio (*υἱότης*): dall'intreccio di ambedue, ciò che è comune (*τοῦ κοινοῦ*) e ciò che è individuale (*τοῦ ἰδίου*), viene a noi la comprensione della verità. Così, udendo luce ingenerata, pensiamo al Padre; udendo luce generata, comprendiamo il concetto del Figlio: in quanto luce e luce, non c'è fra loro alcuna opposizione (*ἐναντιότητος*); in quanto ingenerato e generato, appare la contrapposizione (*ἀντιθέσεως*). Questa infatti è la natura

<sup>149</sup> Il cenno che qui diamo è necessariamente essenziale. Per trattazione più esauriente, si vedano le già citate opere di Holl e Chevalier.

<sup>150</sup> Basilio ha poca simpatia, come già gli omeousiani, per questo termine di origine non scritturistica. Lo usa quasi solo per necessità imposte dalla polemica.



delle proprietà: rilevare l'alterità (τὴν ἀτερότητα) nell'identità dell'essenza (ἐν τῇ τῆς οὐσίας ταυτότητι); e le stesse proprietà, spesso contrapponendosi l'una all'altra, si distinguono l'una rispetto al suo opposto ma non dividono l'unità della natura (τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως): CE II 28.

Come esempio di ἰδιώματα nell'ambito della comune essenza degli esseri animati Basilio propone i vari generi di animali acquatici terrestri volatili, ecc. Poco più su, a II 4, egli, ispirandosi ad Apollinare (cfr. c. 13 n. 19), aveva già proposto un altro esempio destinato a diventare canonico, quello che oppone la totalità del genere umano ai suoi singoli rappresentanti come l'ousia unitaria si contrappone alle singole entità in cui essa si articola: Pietro e Paolo, in quanto uomini, partecipano della medesima ousia; gli ἰδιώματα li caratterizzano uno come Pietro, uno come Paolo. Abbiamo visto come, nell'ambito dell'ousia divina, le proprietà individuanti che caratterizzano uno rispetto all'altro il Padre e il Figlio sono l'esser rispettivamente un padre e un figlio, cioè soltanto il rapporto d'origine. Per tutto il resto essi sono perfettamente uguali.

Successivamente Basilio ha sviluppato questo discorso, già così chiaro, integrandolo in due punti: 1) ha compreso anche lo Spirito santo nell'articolazione trinitaria; 2) ha indicato come ipostasi le singole entità caratterizzate dagli ἰδιώματα nell'ambito dell'unica ousia<sup>151</sup>: si veda, p. es., *Spir.* 16, 38; 17, 41; 18, 44. 45. 47<sup>152</sup>. Variamente riproposto anche l'esempio umanità/uomini: *Spir.* 17, 41; 25, 59. Alla ricerca di un carattere individuante anche per lo Spirito santo, parallelo a quello del rapporto d'origine fra il Padre e il Figlio, Basilio non ha ritenuto opportuno proporre anche qui il rapporto d'origine: non gli sfuggiva l'oscurità del concetto. Perciò ha preferito rimanere su terreno strettamente scritturistico ed ha additato in tal senso, come nota peculiare e individuante dello Spirito santo, il suo potere santificante:

Così anche qui è comune il concetto dell'ousia, come: la bontà, la divinità e altro che si voglia considerare; invece l'ipostasi è considerata nella proprietà della paternità (τῆς πατρότητος), della filio-lanza (τῆς υἱότητος) e della forza santificante (τῆς ἀγιάστικης δυνά-

<sup>151</sup> Dai passi addotti qui e sotto si ricava la gamma di termini che Basilio di volta in volta ha adoperato per distinguere τὸ ἴδιον dell'ipostasi rispetto a τὸ κοινόν dell'ousia: (γνωριστικὸν) ἰδίωμα, ἰδιότης, χαρακτήρ, γνωρίσματα, τὸ ἰδιάζον, τὸ καθ' ἑκάστον.

<sup>152</sup> Qui Basilio adopera *prosopon* in luogo e nel significato di ipostasi, come anche altre volte: *hom.* 24, 4; *ep.* 214, 3. 4. Ma qui e a *ep.* 236, 6 Basilio chiarisce che, se si ammettono tre *prosopa* nell'ousia divina, ma una sola ipostasi, e non tre ipostasi corrispondenti ai *prosopa*, si fa affermazione sabeliana: cfr. anche n. 144.

μεως): *ep.* 214, 4. Se infatti non consideriamo i caratteri (χαρακτήρας) definiti di ognuno, quali la paternità, la figliolanza e la santificazione (ἀγιασμόν), ecc. *ep.* 236, 6<sup>153</sup>.

L'argomentazione basiliana è stata ripresa e perfezionata dagli altri Cappadoci. Gregorio di Nazianzo, se da un lato accentua il senso della trascendenza divina, dell'inconoscibilità di Dio, e perciò insiste in special modo sulla prudenza che si deve accompagnare alla ricerca teologica<sup>154</sup>, dall'altro però si rivela meno vincolato di Basilio alla stretta aderenza al dato scritturistico. Al suo fine senso teologico e alla sua sensibilità estetica non sfuggiva quanto di disarmonico c'era nella soluzione basiliana relativa alle proprietà individuali e caratterizzanti delle ipostasi divine: mentre per il Padre e per il Figlio l'ἴδιον era stato ravvisato nel rapporto d'origine per cui uno è padre e uno è figlio, per lo Spirito santo esso era stato invece ravvisato nella peculiare attività di questa ipostasi, la santificazione, nella quale per altro essa opera in stretta associazione con le due altre ipostasi<sup>155</sup>. Abbiamo visto come il Nazianzeno avesse cominciato ad adoperare in senso tecnico il termine di *procedere* (ἐκπορεύεσθαι), per indicare l'origine dello Spirito santo, introducendo anche nel lessico trinitario il termine ἐκπόρευσις come parallelo alla γέννησις del Figlio. Su questa base egli dette più armonica e organica sistemazione alla dottrina basiliana degli ἰδιώματα, abbandonando anche la reciprocità πατρότης/υιότης e puntualizzando la proprietà individualizzante delle tre ipostasi nel diverso modo con cui ognuna di esse ha avuto origine ed è in possesso dell'essere divino: il Padre in quanto ingenerato, il Figlio in quanto generato dal Padre, lo Spirito santo in quanto procedente dal Padre:

Questi sono i nomi comuni della divinità<sup>156</sup>. Invece nome specifico (ἴδιον) di colui che è senza principio ( τοῦ ἀνάρχου ) è Padre; di colui che è stato generato senza principio ( τοῦ δὲ ἀνάρχως γεννηθέντος ), è Figlio; di colui che procede senza essere stato generato ( τοῦ δὲ ἀγεννήτως προελθόντος ἢ προϊόντος ), è Spirito santo (*orat.* 30, 19). Proprio il non essere generato ( τὸ μὴ γεγενῆσθαι ) e l'essere stato generato ( τὸ γεγενῆσθαι ) e il procedere ( τὸ ἐκπορεύεσθαι ) caratterizzano per nome il Padre, il Figlio e questo che è chiamato Spirito santo, perchè sia preservata la distinzione ( τὸ ἀσύγχυτον ) delle tre ipostasi nella sola natura e dignità della divinità (*orat.* 31, 9)<sup>157</sup>.

<sup>153</sup> Siamo nel contesto di cui a n. 152, in cui Basilio definisce che non è sufficiente la dottrina che consideri soltanto l'unità della natura divina senza integrarla con la distinzione delle ipostasi, appunto sulla base delle proprietà individuali.

<sup>154</sup> Cfr., p. es., *orat.* 27, 3; 28, 3. 4. 17. 18.

<sup>155</sup> Infatti abbiamo già visto come la dottrina degli ortodossi sulla Trinità considerasse comune alle tre ipostasi ogni attività *ad extra*.

<sup>156</sup> Gregorio li ha enunciati prima: colui che è, Dio, signore, ecc.: 31, 18. 19.

<sup>157</sup> Si veda ancora *orat.* 20, 5; 29, 2; 31, 8. Il Nazianzeno adopera *prosopon*

Gregorio di Nissa formula più volte con chiarezza la dottrina basiliana della distinzione delle tre ipostasi, nell'ambito dell'unica essenza (natura), sulla base delle proprietà individuanti<sup>158</sup>; accetta da Gregorio di Nazianzo come note individuanti del Padre e del Figlio il non essere generato e l'essere generato; è invece più incerto circa la qualità caratterizzante dello Spirito santo. E' chiaro che anche per lo Spirito santo egli, alla pari del Nazianzeno, tende a ravvisare l'ἰδιώμα nel modo d'origine: ma egli non ha la fiducia dell'amico nelle capacità taumaturgiche dei termini ἐκπορεύεσθαι, ἐκπόρευσις<sup>159</sup>, sì che in più punti fa trasparire il suo imbarazzo in argomento. A *Maced.* 89 sg. egli parla di ἰδιώματα che caratterizzano anche lo Spirito santo e non lo lasciano confondere con le altre ipostasi, lo definisce non ingenerato nè generato, proveniente dal Padre, ma non precisa il suo ἰδιώμα. Trattando dell'origine dello Spirito santo, abbiamo visto come il Nisseno abbia preferito insistere, seguendo Basilio e distaccandosi dal Nazianzeno, sulla mediazione del Figlio nella derivazione dello Spirito dal Padre: proprio in questo modo di origine egli addita l'ἰδιον caratteristico dell'ipostasi dello Spirito santo. Testo fondamentale in proposito è *CE I* 107 sgg., dove Gregorio, nel presentare le varie categorie di esseri, distingue quelli creati da quelli increati, e attribuisce questa qualifica soltanto alle tre ipostasi divine. E' questo un carattere che la natura divina possiede senza differenze: invece la caratteristica individuale (ἰδιότης) distingue le ipostasi una rispetto all'altra (τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου): in tal senso il Padre è insieme increato (ἄκτιστον) e ingenerato; il fatto di essere increato gli è comune (κοινόν) col Figlio e con lo Spirito santo; invece il fatto di essere ingenerato e padre gli appar-

---

in luogo di ipostasi con maggiore frequenza che non Basilio: cfr., p. es., *orat.* 20, 6; 42, 16 ove i due termini sono perfettamente sinonimi. Egli tende anche ad identificare l'ipostasi con l'ἰδιότης: l'ipostasi è un complesso di ἰδιώματα: *orat.* 33, 16 μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησιν. Nel Nazianzeno, come rileveremo anche qui appresso, la sussistenza e l'individualità dell'ipostasi è meno rilevata che non in Basilio: si veda su ciò anche *HOLL. op. cit.*, p. 177.

<sup>158</sup> *Refut.* 317 « Infatti la proprietà (ἰδιότης) delle ipostasi rende chiara e non confusa la distinzione (διαστολήν) delle persone (τῶν προσώπων), e invece il solo nome proposto dall'esposizione secondo la fede chiaramente ci interpreta l'unità della essenza delle persone (τὴν ἐνότητα τῆς οὐσίας τῶν προσώπων) nella fede: dico del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. Infatti con questi nomi non insegniamo differenza di natura, ma soltanto le proprietà che fanno conoscere (γνωστικὰς ἰδιότητας) le ipostasi. Così noi conosciamo che il Figlio non è il Padre nè il Padre è il Figlio nè il Figlio o il Padre è lo Spirito santo, ma conosciamo ciascuno nella proprietà individuante della ipostasi (ἐν τῷ ἰδιόζοντι τῆς ὑποστάσεως χαρακτήρι), considerato in sè nell'infinita perfezione, e non disgiunto da quello che gli è unito (ἀπὸ τοῦ συνημμένου) ». Si veda anche *Refut.* 315; *Not.* 26. Il Nisseno adopera molto spesso *prosopon* nel significato di ipostasi, come il Nazianzeno.

<sup>159</sup> Anche se abbiamo visto sopra che talvolta l'adopera.

tiene individualmente (ἴδιον), senza essere partecipato (ἀκοινωνήτων) dalle altre ipostasi. Analogamente il Figlio ha in comune col Padre e con lo Spirito santo l'essere increato, mentre ha come ἰδιάζων il fatto di essere ed essere chiamato Figlio e unigenito. Lo Spirito santo ha comunità di natura (τῆς φύσεως τὴν κοινωνίαν) col Padre e col Figlio in quanto increato, ma si distingue da loro per note individuali caratterizzanti (τοῖς ἰδίοις γνωρίσμασιν). Il suo γνώρισμα e il suo segno individuale (σημεῖον ἰδιότατον) consiste nel non essere ciò che individualmente sono il Padre e il Figlio, cioè nè ingenerato nè unigenito: lo Spirito santό, unito col Padre in quanto increato, se ne distingue per non essere padre; unito col Figlio per non essere creato e per avere il principio della esistenza (τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως) dal Padre (ἐκ τοῦ θεοῦ τῶν ἄλλων)<sup>160</sup>, se ne distingue in quanto non ha la sussistenza dal Padre alla maniera dell'unigenito (μονογενῶς), ma è manifestato (πεφηνέναι) per mezzo del Figlio (δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ). Ma tale derivazione potrebbe accomunare lo Spirito santo con le creature, anch'esse tratte all'esistenza per mezzo del Figlio: il Nissenò chiarisce che da esse lo Spirito santo si distingue per essere immutabile (ἐν τῷ ἀτρέπτῳ καὶ ἀναλλοιώτῳ) e possedere la bontà senza averla derivata da altri (ἀπροσδεεῖ τῆς ἐτέρωθεν ἀγαθότητος), cioè perchè esso possiede le caratteristiche peculiari della natura divina<sup>161</sup>.

L'interpretazione della formula una *ousia*/tre ipostasi proposta dai Cappadoci fu criticata — come vedremo — non appena proposta, e le critiche si sono moltiplicate in età moderna<sup>162</sup>. L'acca-

<sup>160</sup> Jäger espunge come interpolata la frase relativa al principio dell'esistenza dello Spirito santo dal Padre, ma senza motivi cogenti: essa mi sembra non solo perfettamente compaginata col contesto, ma anche essenziale per la sua comprensione.

<sup>161</sup> Cfr. anche CE I 138. In un testo importante Amfilochio d'Iconio presenta sinteticamente la dottrina trinitaria dei Cappadoci, distinguendo, alla maniera del Nazianzeno, l'ἐκπόρευσις dello Spirito santo dalla γέννησις del Figlio, e affermando la consustanzialità, cioè l'unità di essenza nell'articolazione delle ipostasi (= *prosopa*). La distinzione non sta nella essenza ma nei *prosopa*: Padre, Figlio e Spirito santo sono nomi indicanti il modo di esistere o di essere in relazione, non assolutamente della essenza (τρόπου ὑπάρξεως ἦτον σχέσεως ὀνόματα, ἀλλ' οὐκ οὐσίας ἀπλῶς): frag. 15, PG XXXIX 112. Amfilochio è vicino al Nazianzeno anche nell'identificare le ipostasi con le proprietà individuanti: τρόπος ὑπάρξεως, σχέσεως. Questa espressione, già attestata in Basilio, viene tecnicizzata da Amfilochio, ad indicare i concreti modi di essere dell'unica essenza divina: HOLL, *op. cit.*, p. 240 sgg. In [Bas.], *ep.* 38, 6 l'ipostasi è definita συνδρομή τῶν περὶ ἑκάστον ἰδιωμάτων.

<sup>162</sup> Agli effetti di una esatta comprensione della dottrina una *ousia*/tre ipostasi è molto importante determinare la sua ambientazione filosofica. La terminologia, fondamentalmente aristotelica (HOLL, *op. cit.*, p. 131; WOLFSON, *op. cit.*, p. 337 sgg.), non è sufficiente per concludere che i Cappadoci hanno visto il rapporto *ousia*/ipostasi soltanto come rapporto genere/specie o specie/individuo, anche se — come vedremo — l'esempio umanità/uomini proposto

nimento in proposito dei teologi dei nostri giorni qui non interessa: più pertinente invece il rilievo che i Cappadoci, individuando nel modo di origine le proprietà peculiari delle ipostasi divine e considerando ovviamente tale origine come avvenuta *ab aeterno*, hanno finito col disancorare completamente l'articolazione trinitaria della divinità dalla realtà del mondo e degli uomini (creazione, redenzione, santificazione)<sup>163</sup>, facendone così una nozione astratta, priva di rispondenza esistenziale nella vita della chiesa<sup>164</sup>. Il rilievo ha indubbio significato. Va comunque precisato che, se lo spiritualismo della religiosità dei Cappadoci nell'accentuazione della trascendenza divina era senza dubbio potenzialmente incline ad una soluzione di quel genere, la spinta decisiva fu provocata da esigenze sentite come vitali dagli ambienti ortodossi in ordine alla piega assunta dalla controversia trinitaria. Infatti una concezione economica della Trinità, tale cioè che motivasse l'articolazione trinitaria della divinità in relazione alla varia vicenda del mondo creato (creazione, redenzione, ecc.) dava come risultato o il subordinazionismo (apologisti, Origene, fino alla radicalizzazione ariana) o il modalismo monarchiano (Sabellio, Marcello d'Ancira)<sup>165</sup>, soluzioni ambedue sentite allora come insufficienti. Già Origene, rispetto agli apologisti, aveva fatto un primo importante passo in direzione della soluzione dei Cappadoci, allorchè aveva proposto la dottrina della generazione eterna del Figlio, svincolandola così dalla creazione del mondo, cui invece gli apologisti l'avevano connessa anticipando così la dottrina di Ario. Non è difficile ravvisare la continuità ideale che collega fra loro Origene e Basilio.

---

dai tre teologi sembra confermare questa interpretazione. Si consideri che la terminologia specificamente aristotelica era ormai, nel IV sec., largamente diffusa al di là dell'area filosofica specificamente aristotelica: l'avevano variamente adottata gli stoici e anche i platonici. Un interessante accostamento della dottrina trinitaria dei Cappadoci con la filosofia stoica è stato fatto da GRILLMEIER, *Das scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht: Scholastik* 1961, p. 340 sgg. Il riscontro da noi proposto sopra col passo di Porfirio su una *ousia*/tre ipostasi orienta soprattutto verso l'area platonica, del resto la più congeniale alla formazione culturale dei tre teologi. Cfr. di recente in tal senso RITTER, *op. cit.*, p. 288 sgg. E' comunque fuor di dubbio che i Cappadoci hanno inteso l'*ousia* divina non in senso formale, bensì come concreta, reale essenza divina: una *ousia* = una divinità.

<sup>163</sup> I due Gregori ancor più di Basilio, in quanto hanno distinto anche lo Spirito santo, all'interno della Trinità, per il rapporto d'origine, mentre abbiamo visto Basilio comportarsi diversamente.

<sup>164</sup> Tanto più che la divinità non può essere conosciuta, secondo i Cappadoci, nella sua essenza, natura (articolata in tre ipostasi), ma soltanto dalle sue opere, che però sono comuni alle tre ipostasi: HOLL, *op. cit.*, p. 148. Abbiamo comunque rilevato l'esigenza sentita da Basilio e dal Nisseno (cfr. n. 88 e contesto) di distinguere anche all'interno dell'azione comune il diverso *modus operandi* delle tre ipostasi.

<sup>165</sup> Senza escludere neppure la soluzione adozionista, che abbiamo rilevato in Fotino.

Abbiamo accennato che Eunomio in *Exp.* 645c respinge la dottrina dell'una *ousia*/tre ipostasi; vedremo come essa incontrasse critiche anche in campo niceno: nonostante ciò, nel giro di pochi anni essa s'impose in Oriente come soddisfacente soluzione delle difficoltà che da decenni si trascinavano in materia. Ecco qualche riscontro: [Did.] *Trin.* III 805.976; Ps. Athan. *DT* I 2.12; *DM* I 1304. Molto significativa l'adesione di Epifanio (*Anc.* 6), il quale esclude che si possa parlare di una sola ipostasi della divinità, come invece si parla di una sola *ousia* e di una sola divinità<sup>166</sup>: infatti Epifanio per simpatie ed inclinazione era portato piuttosto verso la parte di Atanasio che non verso i Cappadoci; e infatti nello scisma d'Antiochia lo abbiamo visto prender posizione per Paolino. Eppure in materia trinitaria egli ha sentito l'opportunità di accettare la soluzione proposta dai Cappadoci.

Nonostante questo largo successo, non mancarono critiche alla interpretazione trinitaria dei Cappadoci da parte degli ortodossi di più rigida osservanza nicena. Basterà ricordare che da questa parte la dottrina delle tre ipostasi era stata sempre tacciata di triteismo<sup>167</sup>: ai Cappadoci fu rivolta la stessa accusa, nonostante essi affermassero una *ousia* della divinità, e non tre come avevano fatto gli omeousiani: [Bas.] *ep.* 8,2; Greg. Naz. *orat.* 31,13; Greg. Nyss. *Trin.* 5; *Not.* 19; *Tres dei* 38.

L'accusa non traspare con tutta chiarezza dagli scritti sicuramente autentici di Basilio<sup>168</sup>. Comunque egli ha avuto ben presente il rischio cui andava esposta la dottrina delle tre ipostasi e più volte ha fatto presente che soltanto la dottrina che distingue τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας e τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων è in grado di tenere il

<sup>166</sup> *Anc.* 7.10.70 (da rilevare l'uso di ἐνὸπρόστατος in riferimento alle singole persone divine). Da Bas., *ep.* 258,3 risulta che, scrivendo a Basilio, Epifanio aveva parlato di tre ipostasi della divinità. L'attribuzione, fino a qualche anno fa incontrastata, del *De trinitate* a Didimo portava a concludere che egli introdusse e impose in ambiente alessandrino la dottrina trinitaria dei Cappadoci. Ma ormai questa attribuzione è tutt'altro che incontrastata, e va osservato che la dottrina delle ipostasi è estranea al *De spiritu sancto*; e non mi sembra che dalle opere di recente scoperte e in via di pubblicazione sia finora emerso l'uso di *ipostasi* in contesti trinitari, uso invece frequentissimo nel *De trinitate*. Quando queste opere saranno integralmente conosciute, si dovrà riesaminare il problema dell'attribuzione del *De trinitate*. Per adesso ricordiamo che la dottrina delle ipostasi è del tutto acclimatata nell'opera teologica di Cirillo d'Alessandria.

<sup>167</sup> Si veda *Ekth. machr.* 4; *anat.* 18 del 351 (Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 193.198). Già Dionigi di Roma (*apud* ATHAN., *Decr.* 26) aveva accusato in tal senso Dionigi di Alessandria.

<sup>168</sup> Holl (p. 152) accentua l'urgenza di questa accusa in Basilio perchè egli considera ancora basiliani i due testi fondamentali in proposito: dell'*ep.* 8,2 e dell'*ep.* 189,2 (= *De trinitate* del Nissen): per il Basilio autentico si veda comunque *ep.* 131,2; *hom.* 24,4. E' di incerta attribuzione un'omelia dedicata a confutare genericamente quest'accusa, pubblicata in PG XXXI 1488 sgg.

giusto mezzo fra l'inaccettabile monoteismo di stampo giudaico (= sabellianismo) e il politeismo pagano (= arianesimo)<sup>169</sup>: *ep.* 210, 5; *hom.* 24, 1. 3. Si è preoccupato anche di chiarire che l'essenza comune alle ipostasi trinitarie non andava considerata come una essenza superiore (οὐσία ὑπερκειμένη) ad esse e divisa fra loro: infatti essa ha l'*archè* nel Padre da cui deriva il Figlio (*hom.* 24, 4)<sup>170</sup>: in tal modo si possono affermare le ipostasi senza danneggiare τὸ εὐσεβές δόγμα della monarchia (μοναρχίας) divina: *Spir.* 18, 47; *CE* II 16.17.25; III 6. E se contro Sabellio accenna a distinzione numerica delle ipostasi nella essenza divina (*CE* I 19; *ep.* 214, 4), a *Spir.* 18, 44 egli fa propria la concezione pitagorica dell'uno trascendente i numeri<sup>171</sup> e afferma che il Signore, parlando del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, li ha rivelati insieme, senza distinguerli numericamente (οὐ μετὰ τοῦ ἀριθμοῦ συνεξέδωκεν). Gregorio Nazianzeno ha sentito con più urgenza di Basilio l'esigenza di salvaguardare l'unità di Dio in modo da respingere le accuse che venivano mosse alla loro dottrina. A volte egli insiste, come Basilio, sul Padre come *archè*, unico *aition* della Trinità per ricavarne εἰς θεός: *orat.* 20, 7; 29, 2; 31, 14. D'altra parte, allorchè egli presenta le tre ipostasi come tre soli congiunti fra loro (ἐχομένοις ἀλλήλων) e la mescolanza della loro luce (μία τοῦ φωτός σύγκρασις) come la divinità unica, proprio questa unica divinità egli propone come πρώτη αἰτία e μοναρχία: *orat.* 31, 14. Per spiegare tale unità egli adduce anche l'esempio dell'unica ἀνθρωπότης articolata in tanti uomini, ma puntualizzando che le ipostasi divine sono fra loro unite in modo ben più stretto e inseparabile di quanto non lo siano gli uomini, in forza dell'identità di essenza e di operazione: *orat.* 31, 15. 16<sup>172</sup>. In complesso il Nazianzeno rileva l'unità delle ipostasi in maggior misura rispetto a Basilio<sup>173</sup>.

Dei tre Cappadoci soprattutto Gregorio di Nissa ha lungamente

<sup>169</sup> Si ricordi che anche gli ariani, accusando gli ortodossi di ammettere due ingenerati, li accusavano proprio di diteismo.

<sup>170</sup> In questo testo la problematica è ristretta al problema Figlio/Padre. Cfr. anche *ep.* 52, 1, in relazione a Paolo di Samosata.

<sup>171</sup> Cfr. FESRUGIERE, *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, p. 18 sgg. Questo concetto è proposto anche in [BAS.], *ep.* 8, 2.

<sup>172</sup> Gli uomini, in virtù della loro mutevolezza, sono non σύνθετοι bensì ἀντίθετοι non solo fra di loro ma anche ognuno con se stesso: *orat.* 31, 15. Quanto all'uso dell'immagine trinitaria dei tre soli rilevata in 31, 14, va precisato che in *orat.* 31, 31. 32 Gregorio, alla pari di Ilario, esprime dubbi sulla validità delle tradizionali immagini della fonte e del fiume e del sole e del raggio: esse possono dare l'idea di uno scorrere e diffondersi di sostanza divina (cfr. anche c. 3, 3 e c. 3 n. 41) e non rendono bene l'articolazione delle ipostasi, distinte ma strettamente congiunte.

<sup>173</sup> Per dettagli su questo punto si veda HOLL, *op. cit.*, p. 74.

discusso e confutato l'accusa di triteismo<sup>174</sup>; i due trattatelli *Ex communibus notionibus* e *Quod non sint tres dei* sono dedicati specificamente a questo tema. Dei vari argomenti proposti da Basilio e dal Nazianzeno egli ha sviluppato soprattutto quello ricavato dal paragone con l'umanità<sup>175</sup>, con fin troppo sottile abilità. In effetto il paragone si prestava ad una facile obiezione: come nella comune natura (essenza) umana si distinguono vari uomini, così nella comune essenza divina si distinguono tre dei. Per parare l'obiezione il Nisseno osserva che noi soltanto per consuetudine e impropriamente (*κατὰχρησίν τινα συνήθειας εἶναι*) nominiamo al plurale coloro che per natura non sono divisi, e diciamo: molti uomini, quasi che si tratti di molte nature umane. Uomo è Luca e uomo è Stefano: i nomi propri indicano le singole ipostasi distinte per loro proprietà all'interno della natura, ma la natura umana (= uomo) è una soltanto:

Come molti sono gli stateri d'oro, ma l'oro è uno solo: così sono anche molti coloro che sono indicati per caratteristiche singolari (*καθ'ἑκαστον*) nella natura umana, come Pietro Giacomo e Giovanni. Ma in essi uno solo è l'uomo (*εἰς δὲ ἐν τούτοις ὁ ἄνθρωπος*): *Tres dei* 54. 40. 41; *Not.* 23. 24.

Per rincalzare questo argomento, il Nisseno prende in esame il termine stesso di *Dio*. Nell'opinione del volgo questo nome dovrebbe indicare specificamente (*ἰδιαζόντως*) la realtà divina secondo la sua natura (*κατὰ τῆς φύσεως*), così come i nomi di sole, cielo, ecc. indicano nella loro natura specifica elementi del mondo: ma la natura, l'essenza divina è inconoscibile da parte degli uomini, e noi possiamo conoscere Dio soltanto dalla sua attività; perciò anche il nome *θεός* non deve essere considerato *κύριον ὄνομα*, e va riportato non alla natura divina ma alla sua operazione nel mondo. A tal fine Gregorio fa uso di una delle varie etimologie correnti di *θεός*<sup>176</sup>: quella che faceva derivare il nome da *θεάομαι*, vedere, osservare:

<sup>174</sup> *Trin.* 5. 6. Di qui risulta che i Cappadoci erano accusati non solo di dividere le ipostasi ma anche di unificare nella Trinità tutto ciò che è comune: bontà, potenza, divinità. Cioè, due accuse antitetiche, di triteismo e di sabellianismo. Possiamo pensare che l'accusa, in questi termini, provenisse dai macedoniani.

<sup>175</sup> L'abbiamo colto per la prima volta in Basilio, ma solo al fine di illustrare in qualche modo l'articolazione dell'essenza divina in tre ipostasi. Il Nazianzeno invece l'adduce contro l'accusa di triteismo, ma ne fa uso discreto. Oltre i passi che riferiremo qui sotto, si veda anche *CE* I 93; III 1, 30. Occasionalmente il Nisseno riporta anche l'argomento fondato sulla impossibilità di applicare il numero alla divinità: *Tres dei* 53.

<sup>176</sup> Anche il Nazianzeno a *orat.* 30, 18 si serve di una etimologia di *θεός*: ma diversa da quella che usa il Nisseno, da *θεῖν* correre o *αἶθειν* ardere,



... abbiamo creduto che la divinità (τὴν θεότητα) ha preso nome dal vedere (ἐκ τῆς θεας) e che colui che ci osserva (τὸν θεωρῶν) è stato chiamato Dio (θεόν) per abitudine e per l'insegnamento delle scritture: *Tres dei* 44. 45. 42. 43. 52. *Not.* 21. 22.

Perciò col nome Dio noi indichiamo soltanto la capacità che egli ha di vedere, conoscere tutte le cose, cioè una sua attività e non la sua essenza. A questa considerazione si poteva obiettare che, se il nome Dio indica soltanto un'attività comune alle tre ipostasi, il nome poteva corrispondere a quello, fra gli uomini, di oratore o filosofo, indicativo appunto di un'unica attività esercitata da vari uomini, con evidente pericolo per il dogma dell'unità di Dio. Ma è agevole al Nisseno rispondere che l'attività dei vari filosofi ed oratori non può essere mai così unitaria, come è invece l'operazione divina, iniziata dal Padre, portata avanti dal Figlio e perfezionata dallo Spirito santo in totale unità di volere e agire: *Tres dei* 46 sgg.<sup>177</sup>. Dal complesso di argomenti proposti dai Cappadoci per difendere la loro dottrina dall'accusa di triteismo emerge con chiarezza che a tal fine il concetto di unità di natura, essenza, pur concepita come essenza reale e non mera astrazione, non era sufficiente se non debitamente integrato da quello dell'unità dinamica di volontà e azione: i due concetti, in definitiva, s'integrano a vicenda<sup>178</sup>.

Solo marginalmente si avvertono in Occidente gli echi di tutta questa interpretazione trinitaria tesa ad armonizzare il credo niceno

---

che caratterizzano Dio come essenza in eterno movimento e che distrugge le nostre cattive tendenze (*Deut.* 4, 24). Anch'egli (30, 17) sottolinea l'inadeguatezza dei nomi con cui definiamo la divinità. Per *Dio* come nome non di natura cfr. *Iust.*, II *Apol.* 16.

<sup>177</sup> Sull'unità di operazione si veda anche *Trin.* 11; sulla compenetrazione fra le ipostasi divine *Refut.* 337. Il Nisseno non rifugge dall'impiego dell'immagine della luce per raffigurare la Trinità: tre luci, di cui la seconda derivata dalla prima, e la terza dalla prima per mezzo della seconda: *Maced.* 93. E' ripresa anche l'immagine del sole e del raggio, ma poi modificata (cfr. n. 172) in quella di due soli, di cui il secondo deriva dal primo (nel contesto si parla soltanto del Padre e del Figlio): *CE* I 180. In [BAS.], *ep.* 38, 5 è presentata l'immagine dell'arcobaleno dai vari colori che trapassano senza divisione l'uno dall'altro, a rappresentare la distinzione e insieme l'unità delle ipostasi divine.

<sup>178</sup> Ci è stata tramandata variamente sotto i nomi di Gregorio Taumaturgo, del Nisseno e di Basilio una lettera ad Evagrio (*PG* XLVI 1101 sgg.) in cui terminologia (σχέσις) e concetti (Dio non soggetto al numero) adoperati dai Cappadoci sono introdotti in funzione di una concezione trinitaria che conosce soltanto, all'interno dell'unica natura (φύσις, οὐσία) divina, distinzione di nomi, senza far cenno nè di *prosopa* nè di ipostasi. Il Figlio e lo Spirito santo sono assimilati a due raggi provenienti dallo stesso sole e a due fiumi che nascono da una stessa sorgente (1105-1108). Il tono complessivo sembra sabelliano; certo non si può pensare ai Cappadoci. Modificando mie precedenti conclusioni, sono ora più propenso a collocare questo scritto negli ultimi decenni del IV secolo: si veda R. F. REFOULE, *La date de la lettre à Evagre*: *RechSR* 1961, p. 520 sgg.; SIMONETTI, *Ancora sulla lettera a Evagrio*: *Rivista di cultura classica e medioevale* 1962, p. 371 sgg.

con la dottrina delle tre ipostasi: qui problema di tal genere non esisteva, dati l'ormai generalizzato uso della formula *una natura, substantia/tres personae* e l'approfondimento che Ilario aveva operato su questa base per stabilire il retto *discrimen* fra gli opposti errori di Ario e di Sabellio<sup>179</sup>. Eppure l'uso di *persona* in Ambrogio presenta qualche tratto caratteristico.

La sua *fides* trinitaria è impeccabile: si veda, p. es., *Fid.* I 1, 8; *Spir.* III 12, 91; III 13, 92. Altrettanto chiara la correlazione fra unità di natura e distinzione di persone, al punto che egli propone un'amplificazione della dottrina dei Cappadoci, aggiungendo alla giustapposizione: caratteri comuni della natura divina/caratteri singolari delle persone, una categoria intermedia fondata su caratteri che collegano fra loro reciprocamente le persone sulla base della somiglianza:

Sunt enim evidētia indicia quae proprietatem deitatis ostendant, sunt quae similitudinem patris et filii, sunt etiam quae perspicuam divinae maiestatis expriment unitatem. Proprietatis itaque sunt generatio deus filius verbum; similitudinis splendor character speculum imago; unitatis aeternae sapientia virtus veritas vita: *Fid.* II *prol.*, 2<sup>180</sup>.

E in svariati contesti è bene profilata, nell'unità di sostanza della Trinità, la distinzione delle persone, in opposizione sia alla separazione di Ario sia alla confusione di Sabellio: *Fid.* IV 8, 91; *Spir.* III 15, 108; III 16, 116. 117<sup>181</sup>.

Eppure è evidente in Ambrogio la scarsa simpatia per il termine *persona* ad indicare tecnicamente l'articolazione trinitaria della divinità. In questo senso tradizionale, in correlazione con l'unità di sostanza, natura, il termine è adoperato a *Fid.* III 15, 126:

<sup>179</sup> Ilario aveva ristretto l'uso di *persona* al Padre e al Figlio, ma abbiamo visto che il coevo Febadio di Agen non aveva avuto difficoltà a parlare anche di persona dello Spirito santo. Gregorio di Elvira, che nella prima redazione del *De fide* aveva anche lui ommesso questa puntualizzazione, l'ha introdotta nella seconda redazione dell'opera (362/363 ca.): CC LXIX 223.

<sup>180</sup> Nel *De fide* Ambrogio tratta solo del rapporto Padre/Figlio: ma nel *De spiritu sancto* gli stessi concetti sono estesi allo Spirito santo.

<sup>181</sup> In questo ultimo passo Ambrogio riprende, con qualche modifica, l'interpretazione ilariana (= Tertulliano, Novaziano) di *Io.* 10, 30. A *Fid.* V 3, 42 egli rifiuta di assimilare le persone divine nell'ambito dell'unica natura a due uomini appartenenti alla medesima natura: egli sembra aver in mente il paragone proposto dai Cappadoci. A *Fid.* I 19, 129 osserva che *ousia* è attestato *frequenter* nella scrittura: l'errore, spiegabile in Potamio Gregorio di Elvira Febadio, che di greco poco o nulla conoscevano, sorprende in autore che invece conosceva benissimo questa lingua: evidentemente egli non ha creduto opportuno controllare sul testo greco i passi del VT in cui le traduzioni latine recavano *substantia* in corrispondenza di ὑπόστασις.

Recte ergo homousion patri filium dicimus, quia verbo eo et personarum distinctio et naturae unitas significatur<sup>182</sup>.

Egli però preferisce adoperare il termine negativamente, per escludere che la divinità possa essere concepita unipersonale alla maniera di Sabellio: *non unam personam sed unam divinitatem in patre et filio crediderunt: Inc. 7,77; Fid. V 3,46; Spir. III 13,92*. A *Spir. III 11,81*, adoperando *personaliter* nel senso tecnico di *persona* divina, Ambrogio chiosa: *si tamen dignum hoc verbum est maiestatis expressione divinae*. Egli adopera usualmente il termine per indicare i singoli uomini distinti e diversi fra loro: *Spir. I 7,81*. Dall'uso complessivo che Ambrogio fa di *persona* sembra ricavarsi che egli non l'ha considerata del tutto idonea ad esprimere la distinzione all'interno della Trinità perchè separante troppo nettamente le tre entità divine all'interno dell'unità di natura; parallelamente l'ha ritenuta insufficiente, come voleva la tradizione antisabelliana, ad esprimere l'unità di natura<sup>183</sup>.

Ma non sembra che altri scrittori abbiano condiviso questa diffidenza per *persona*: troviamo infatti questa parola usualmente adoperata nel senso tecnico e tradizionale in riferimento al Padre, al Figlio e allo Spirito santo, in correlazione all'unità di natura, sostanza, divinità: *Faust. Trin. 6.7, CC LXIX 300; Ps. Athan. Trin. I, CC IX 5.6.7.15; V 76; X 135; XI 153*. Rileviamo invece, in ambienti di stretta osservanza nicena, p. es. fra i luciferiani, una presa di posizione contraria alla dottrina delle tre ipostasi che i Cappadoci andavano imponendo in Oriente: legati ancora alla corrispondenza semantica *hypostasis = substantia*, i luciferiani interpretavano l'affermazione di tre ipostasi divine come affermazione di tre sostanze, cioè in senso triteistico:

Quisque autem tres hypostasis dicit, id est tres substantias, is sub nomine pietatis tres naturas conatur adserere: *Ps. Athan. Trin. X, CC IX 135*. Consequens est enim ut tres deos confiteantur qui tres substantias confitentur: *Faust. Conf., CC LXIX 357*.

Tale presa di posizione valse ai luciferiani l'accusa di essere sabelliani: *Faust. Conf., CC LXIX 357*<sup>184</sup>.

<sup>182</sup> Si aggiunga anche *Spir. III 11,71 personaliter*.

<sup>183</sup> Così Ambrogio si colloca in posizione antitetica rispetto a Mario Vittorino, che abbiamo visto rifiutare *persona* perchè troppo debole, dato il rapporto col greco *prosopon*, a rilevare la distinzione delle persone divine.

<sup>184</sup> Ambrogio ha evitato di prendere posizione su questo punto: *ipostasi* non ricorre nè nel *De fide* nè nel *De spiritu sancto*. Abbiamo comunque rilevato che Damaso nella sua corrispondenza con l'Oriente non aveva mai dato segno di accettare la dottrina delle tre ipostasi.



## CAPITOLO XVI

### CONCILI DI COSTANTINOPOLI E DI AQUILEIA (381)

#### Fonti.

SOCRATE, *HE* V 8-10; SOZOMENO, *HE* VII 7-12; TEODORETO, *HE* V 7.8.9; RUFINO, *HE* II 19; FILOSTORGIO, *HE* X 6.

A proposito degli atti ufficiali del concilio di Costantinopoli del 381 si pone lo stesso interrogativo che rilevammo a proposito degli atti del concilio di Nicea del 325: non abbiamo sicura notizia della loro esistenza e nessuno degli storici che ci ragguaglia sul concilio li ha utilizzati. Si è perciò pensato che di questo concilio non siano stati fatti atti ufficiali, ovvero che essi siano andati perduti per tempo: cfr. su questo di recente RITTER, *op. cit.*, p. 19 sgg. Comunque, il silenzio di Socrate e Sozomeno può dipendere dal fatto che ormai non li soccorreva più Sabino di Eraclea (cfr. *infra*), loro fonte abituale per lo svolgimento dei concili. Sappiamo invece con sicurezza che il concilio pubblicò i seguenti documenti: 1) quattro canoni; 2) una formula di fede (= C); 3) un *tomus* di carattere dottrinale. Va aggiunta a questi documenti una lettera di ringraziamento inviata a Teodosio dal concilio alla fine dei lavori. Il *tomus* è andato perduto e sul suo contenuto e la sua stessa esistenza siamo ragguagliati soltanto dalla lettera sinodale del concilio di Costantinopoli del 382, riportata in THEODOR. *HE* V 9. Gli altri documenti ci sono giunti: per il simbolo C si veda DOSSETTI, *op. cit.*, p. 169 sgg. (testimonianze antiche ed edizione critica); per il testo dei canoni e della lettera di ringraziamento si veda MANSI, III 557 sgg. Socrate, Sozomeno e Teodoreto conoscono le notizie fondamentali sullo svolgimento del concilio, ma la loro esposizione è per diversi motivi disordinata e non permette di seguire cronologicamente lo sviluppo dei fatti. Socrate e Sozomeno sono bene informati sulle trattative per indurre i vescovi macedoniani a partecipare al concilio: è preferibile pensare che essi abbiano derivato queste notizie da fonte macedoniana (i macedoniani erano numerosi proprio nelle regioni intorno a Costantinopoli) piuttosto che da Sabino di Eraclea, la cui raccolta probabilmente terminava prima del 381 [Ritter (p. 78) non esclude che la raccolta di Sabino giungesse fino al 381, ma cfr. in proposito HAUSCHILD, *art. cit.*, p. 112]. Per seguire lo svolgimento cronologico dei fatti del concilio di Costantinopoli è fondamentale il racconto che fa Gregorio Nazianzeno in *carm. hist.* 11, 1525 sgg.

Il concilio di Aquileia del 381, di per sè di non grande importanza, assume particolare significato perchè è l'unico, degl'innumerevoli tenuti durante la lunga controversia ariana, di cui ci siano giunti gli atti ufficiali (*Gesta concilii Aquileiensis*), che ci permettono di seguire lo svolgimento dei lavori nei minimi dettagli, nonostante qualche lacuna. Ci sono stati tramandati insieme con le lettere di Ambrogio. Sono pubblicati in

PL XVI 955 sgg. Sempre nell'epistolario di Ambrogio ci sono giunte quattro lettere ufficiali scritte dal concilio: ep. 9 ai vescovi di Gallia; ep. 10. 11. 12 agl'imperatori Graziano, Valentiniano II e Teodosio. Ancora le ep. 13 e 14 scritte da Ambrogio a nome dell'episcopato d'Italia ci permettono di seguire il filo complicato delle relazioni fra Occidente e Oriente nel 381 e nel 382 e di conoscere qualcosa sul concilio di Roma del 382, su cui la nostra documentazione è quasi del tutto carente. Oltre qualche altra frammentaria notizia, altri dati sul concilio di Roma conosciamo grazie alla lettera sinodale del concilio di Costantinopoli del 382 (THEODOR., HE V 9), che è anche unico documento che ci ragguagli sull'esistenza e le decisioni di tale concilio. Sul concilio indetto a Costantinopoli per il 383 da Teodosio, poi disdetto e sostituito da una riunione dei capiparte delle varie confessioni religiose ci informano Socrate e Sozomeno sulla base di una documentazione almeno in parte di provenienza novaziana, e anche la *Dissertatio Maximini*, PLS I 703.727 sg. Sulla legislazione antiereetica di Teodosio cfr. *Cod. Theod.* XVI 1,3; 5,11.12.13. Il materiale antico relativo al Concilio di Costantinopoli è criticamente esaminato nel cit. studio di Ritter. Sul concilio di Aquileia si possono vedere le opere già cit. di ZEILLER, p. 328 sgg. e MESLIN, pp. 89-91.

### 1. Il concilio di Costantinopoli.

Non è possibile precisare il momento in cui Teodosio prese la decisione di riunire un concilio che sanzionasse l'indirizzo della sua politica religiosa favorevole agli ortodossi e cercasse di risolvere i contrasti che ancora travagliavano la cristianità orientale. Tanto meno è possibile accertare se egli abbia pensato inizialmente ad un concilio congiunto di vescovi orientali ed occidentali, e se e come il suo progetto abbia interferito con quello di Graziano, che in un primo momento aveva accettato la proposta di Palladio di indire un concilio al quale fossero invitati anche vescovi orientali<sup>1</sup>. Si può comunque osservare che la convocazione di un concilio congiunto di vescovi delle due parti dell'impero era sconsigliato, oltre che da difficoltà di carattere organizzativo, anche dalla facile previsione che, stante il contrasto di fondo fra orientali ed occidentali, difficilmente tale assise avrebbe potuto conseguire utili risultati. Leggiamo la prima notizia circa la decisione di indire un concilio in Oriente nella lettera *Decursis litteris* di Damaso ad Acolio di Tessalonica ed altri vescovi, che va collocata verso l'estate del 380: dopo aver disapprovato il tentativo di Massimo ai danni del Nazianzeno a Costantinopoli, Damaso dice di aver appreso — certamente da Acolio stesso, dato che Teodosio allora stava a Tessalonica — che era stato disposto di riunire un concilio a Costantinopoli e raccomanda ad Acolio di provvedere affinché l'elezione del

<sup>1</sup> Cfr. *infra*, c. 16, 3.

vescovo di quella città venga effettuata secondo la norma e in maniera da non alimentare la discordia nella chiesa (PL XIII 368)<sup>2</sup>. Di qui si può ricavare che allora fine precipuo, se non unico, del progettato concilio era di provvedere alla scelta di un vescovo ortodosso della capitale, in considerazione sia del tentativo di Massimo sia del prevedibile allontanamento dell'ariano Demofilo.

Non abbiamo altre notizie precise circa la preparazione del concilio, ma dalla provenienza dei 150 vescovi che, invitati da Teodosio, si riunirono a Costantinopoli nel maggio 381 è facile inferire le direttive che presiedettero all'organizzazione del concilio: la maggior parte dei padri conciliari proveniva dalla Siria, dalla Palestina, dalla Fenicia e dalle regioni più orientali dell'Asia Minore (Ponto, Cappadocia, Cicia, Panfilia, Licaonia, Pisidia, ecc.); erano ben poco rappresentate la Tracia, le isole dell'Egeo e le regioni occidentali dell'Asia Minore<sup>3</sup>; non erano affatto rappresentati, all'inizio dei lavori del concilio, nè l'Egitto nè l'Occidente<sup>4</sup>. Balza agli occhi che la quasi totalità dei vescovi invitati proveniva da regioni ove era dominante il partito dei niceni di provenienza omea ed omeousiana, capitanato da Melezio e alla formazione del quale aveva decisamente contribuito l'opera di Basilio: segno evidente che Teodosio aveva ormai fatto la sua scelta e aveva deciso di appoggiare questo partito, ritenendolo il più idoneo a servire di fondamento e centro di convergenza per la politica di pacificazione religiosa da lui perseguita<sup>5</sup>.

Il concilio iniziò i suoi lavori in un giorno imprecisato della prima metà del maggio 381. La seduta inaugurale si ebbe nel palazzo imperiale, ove Teodosio indirizzò ai convenuti un saluto inaugurale. Teodoreto (V 7) ce lo presenta particolarmente affettuoso e pieno di premure per Melezio. E' probabile che gran parte dei lavori si siano svolti in una chiesa prossima al palazzo reale<sup>6</sup>. Presiedette ai lavori Melezio sia per il prestigio di cui godeva sia perchè il vescovo di Costantinopoli, naturale presidente del concilio

<sup>2</sup> Cfr. anche, in forma molto più vaga, GREG., *car. hist.* 11, 1107.

<sup>3</sup> A questi va aggiunto il gruppo di vescovi omeousiani, di cui trattiamo qui appresso.

<sup>4</sup> La limitazione, almeno in fase iniziale, delle convocazioni fu tale che sembra non sia stato invitato neppure il vescovo di Roma, che pure — come è chiaro dalla lettera di Damaso sopra riferita — aveva tutta l'intenzione di farsi rappresentare da Acolio al concilio che sapeva prossimo.

<sup>5</sup> Con ogni probabilità Melezio si trovava a Costantinopoli allorchè furono diramate le convocazioni per il concilio: Socrate (V 5.8) e Sozomeno (VII 3) ci dicono infatti che egli era andato a Costantinopoli parecchio tempo prima dell'apertura del concilio: cfr. anche c. 14 n. 51.

<sup>6</sup> Eccetto alcune sedute pubbliche di particolare significato, che furono tenute nella Basilica degli apostoli. Per dettagli su questo punto si veda RITIER, *op. cit.*, p. 42.

che si riuniva in quella città, era ancora da designare ufficialmente. Fra i convenuti era ben rappresentato il *clan* ch'era stato di Basilio: oltre il Nazianzeno, erano presenti il Nisseno, il fratello Pietro di Sebaste, Amfilochio d'Iconio ed Elladio, il successore di Basilio; di altri vescovi ricordiamo Pelagio di Laodicea, Cirillo di Gerusalemme<sup>7</sup>, Gelasio di Cesarea di Palestina, successore di Acacio, Diodoro di Tarso, Acacio di Beroea<sup>8</sup>.

Socrate (V 8) e Sozomeno (VII 7) raccontano che al concilio si presentarono anche, dietro regolare invito, 36 vescovi macedoniani in gran parte provenienti dall'Ellesponto, sotto la guida di Eleusio di Cizico e Marciano di Lampsaco. L'imperatore stesso<sup>9</sup>, oltre i vescovi ortodossi, si dette da fare per convincere i macedoniani a prender parte ai lavori che avrebbero dovuto sanzionare definitivamente il simbolo niceno come espressione ufficiale della fede ortodossa<sup>10</sup>: ma i macedoniani rifiutarono categoricamente, e non si fecero neppure convincere dal richiamo alla missione del 366 presso Liberio, che aveva appunto segnato l'adesione degli omeousiani alla fede nicena<sup>11</sup>. Affermando che avrebbero piuttosto aderito

<sup>7</sup> Si legge usualmente (p. es., LEBON, in RHE 1924, p. 195; PRÉDAGNEL, in SC 126, p. 13) che Cirillo al tempo di Valente sarebbe rimasto in esilio dal 367 al 378. Effettivamente egli, in quanto esiliato già sotto Costanzo e tornato con Giuliano a Gerusalemme, cadeva sotto i rigori dell'editto di Valente; e Girolamo (*Vir. ill.* 112) dice che, dopo vari esili (tre, per essere esatti, secondo HIER., *Chron.* s. a. 348), egli tornò definitivamente nella sua sede al tempo di Teodosio. Ma nulla di preciso sappiamo circa l'inizio di questo ultimo esilio: il carattere che assunse la cosiddetta persecuzione di Valente fu tale (cfr. c. 14, 1), che non è corretto ipotizzare che Cirillo sia stato mandato in esilio subito dopo la pubblicazione dell'editto relativo. Socrate (V 8) e Sozomeno (VII 7) annotano che al concilio di Costantinopoli Cirillo figurava come ortodosso, dopo essere stato macedoniano. Si riflette in questo dato una tradizione ortodossa sfavorevole a Cirillo in virtù della sua *confusa ordinatio* episcopale, ad opera di Acacio di Cesarea e Patrofilo di Scitopoli (cfr. c. 7 n. 120): in realtà Cirillo aveva rappresentato a suo tempo l'ala del fronte eusebiano più vicina all'ortodossia nicena (cfr. c. 7, 7), e a Seleucia era stato a fianco degli omeousiani.

<sup>8</sup> THEODOR., *HE* V 8; SOCR., *HE* V 8; SOZOM., *HE* VII 7. Socrate e Sozomeno fanno partecipare al concilio fin dall'inizio Timoteo di Alessandria e Acolio di Tessalonica, che dal racconto del Nazianzeno risultano intervenuti a lavori già da tempo iniziati: cfr. *infra*. Quanto a Teodoreto, collega insieme con il concilio il tentativo di Massimo ai danni del Nazianzeno.

<sup>9</sup> Teodosio non partecipò direttamente ai lavori del concilio, come invece aveva fatto Costantino a Nicea, ma li seguì attentamente, risiedendo allora a Costantinopoli; e certo ebbe modo di far sentire la sua influenza.

<sup>10</sup> I due storici parlano esplicitamente solo di accettazione dell'*homoousion*; ma dall'interpretazione lata che del simbolo di Nicea si era data in occasione della controversia sullo Spirito santo, è lecito ipotizzare che ai macedoniani dovette essere richiesto anche quel chiarimento sulla non creaturalità dello Spirito santo, che abbiamo rilevato come norma costante di Basilio in casi del genere.

<sup>11</sup> In *orat.* 41, 7 sgg., pronunciata nella Pentecoste del 381, che cadeva quel-



all'arianesimo che a quella fede, essi abbandonarono Costantinopoli, e tornati alle loro città, ammonirono i loro partigiani a non accettare il simbolo niceno<sup>12</sup>. E' consuetudine connettere con questo episodio le decisioni di carattere dottrinale prese dal concilio e concretate in una formula di fede (= C), un canone e un testo dichiarativo (*Tomus*), andato perduto<sup>13</sup>. In realtà, data anche l'incertezza circa il momento preciso in cui si verificò l'episodio dei vescovi macedoniani, noi non possiamo accertare in che occasione il concilio si sia occupato di queste questioni nel contesto della successione dei fatti che ci presenta il racconto del Nazianzeno: d'altra parte, il confronto con altri concili (Nicea, Seleucia) è a favore di chi anche in questo concilio colloca la questione dottrinale in fase di apertura. Noi comunque — com'è nostra abitudine — esamineremo a parte questi documenti.

Abbiamo visto come già da circa un anno si mettesse in relazione la convocazione del concilio con la scelta di un vescovo ortodosso della capitale: è naturale perciò pensare che la questione

---

l'anno il 16 maggio, il Nazianzeno in misura pressante esorta i macedoniani a voler aderire all'ortodossia.

<sup>12</sup> Ritter (p. 78 sgg.) colloca questo episodio non all'inizio del concilio, come vogliono Socrate e Sozomeno, ma a lavori già avanzati, nel contesto dei contrasti che seguirono la morte di Melezio e l'arrivo di Acolio e Timoteo. Egli ha presente le condanne all'indirizzo dei pneumatomachi anteriori al 381 e le prese di posizione ufficiali dell'imperatore sulla divinità dello Spirito santo: di conseguenza non ritiene possibile che i macedoniani, già implicitamente ed anche esplicitamente considerati eretici, possano essere stati invitati al concilio. Per suffragare la sua ipotesi, cerca anche appoggio in un passo molto oscuro di *car. hist.* 11, 1703 sgg. Senza poter qui entrare in dettagli, ci limitiamo ad osservare che il passo del Nazianzeno, anche se può essere riportato alla polemica sullo Spirito santo, nulla ci dice circa il momento dell'incontro fra macedoniani e ortodossi. E d'altra parte, dato che i macedoniani si presentarono al concilio per espressa convocazione da parte dell'imperatore, non si riesce a capire — e il Ritter non fornisce alcuna spiegazione in proposito — perchè essi siano stati invitati non all'inizio ma a lavori già iniziati del concilio. E' vero che invito del genere fu rivolto ad Acolio e Timoteo: ma di questa ritardata convocazione un tentativo di spiegazione si può avanzare (cfr. *infra*), mentre il fatto resta inspiegabile per i macedoniani. Va altresì osservato che, nonostante le condanne, buona parte del partito facente capo a Melezio sentiva certamente ancora i forti vincoli che l'avevano un tempo collegato ai macedoniani nella comune osservanza omeousiana (e la politica di Basilio ne è prova evidente), sì che un estremo tentativo di colloquio e di accordo è perfettamente spiegabile: vedremo che perfino la formulazione del simbolo di fede di Costantinopoli tiene presente, pur dopo il ritiro dei macedoniani, questa possibilità. E' vero che il racconto di Socrate e Sozomeno sui fatti del concilio è imbrogliato, e i fatti non sono disposti secondo il rigoroso ordine cronologico: ma è pur vero che essi fissano chiaramente questo tentativo in apertura di concilio, e noi sappiamo che la loro informazione sui macedoniani era buona. Perciò, in mancanza di una più soddisfacente alternativa, io ritengo metodicamente corretto attenermi proprio a questo racconto.

<sup>13</sup> Si veda, p.es., l'esposizione di BARDY, in FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, III, p. 287.

sia stata trattata verso l'inizio dei lavori. Fu riaffermata l'invalidità dell'ordinazione episcopale di Massimo e anche delle ordinazioni da lui effettuate, e fu scelto e consacrato come vescovo di Costantinopoli Gregorio Nazianzeno. Non sfuggiva ai padri conciliari l'irregolarità della posizione del Nazianzeno, che era stato a suo tempo ordinato vescovo di Sasima e perciò non poteva essere trasferito ad altra sede<sup>14</sup>. A dir di Teodoreto (V 8) Melezio avrebbe superato la difficoltà affermando che quella proibizione aveva lo scopo di impedire l'ambizione di potere; e certo non si poteva muovere tale accusa al Nazianzeno. Dobbiamo in generale considerare che in Oriente quella proibizione non era mai stata presa molto sul serio; e per di più, a discarico di Gregorio si poteva rilevare che, pur ordinato vescovo di Sasima, egli non aveva mai effettivamente rivestito quella dignità e non si era mai recato in quella sede<sup>15</sup>.

Subito dopo la solenne intronizzazione di Gregorio, Melezio venne improvvisamente a mancare<sup>16</sup>. Le onoranze funebri furono particolarmente solenni: l'elogio di rito fu affidato a Gregorio Niseno (*PG XLVI* 852 sgg.); e subito dopo si pose il problema della successione. Il Nazianzeno, fonte primaria per questa vicenda, esortò i padri conciliari a riconoscere come vescovo di Antiochia Paolino, l'antagonista di Melezio, che già da quasi vent'anni era stato ordinato vescovo da Lucifero di Cagliari: in tal modo non soltanto si sarebbe posto fine allo scisma che dilacerava la città da tanto tempo, ma si sarebbe finalmente raggiunta la pacificazione anche con gli occidentali (*car. hist.* 11, 1618 sgg.). La proposta, dettata non soltanto da buon senso ma anche e soprattutto da sentimento irenico che riusciva a superare i particolarismi e i risentimenti, pur giustificati, in vista dell'interesse della chiesa universale, venne a cozzare contro un muro di intransigenza, la cui responsabilità il Nazianzeno riporta soprattutto ai membri più giovani del concilio, che finirono per trarre dalla loro parte anche i più anziani (1680 sgg.): intransigenza facilmente spiegabile, se si richiamano alla memoria i fatti dello scisma antiocheno e gl'infruttuosi tentativi di approccio di Basilio verso l'Occidente. La piaga ormai ventennale si era incancrenita, e il male si era diffuso ben oltre i limiti della città di Antiochia: gli orientali erano soprattutto inviperiti nei confronti

<sup>14</sup> Can. 15 di Nicea, più volte confermato da successivi concili in Oriente e in Occidente.

<sup>15</sup> Alla sua ordinazione Gregorio accenna molto sommariamente in *car. hist.* 11, 1525 sg.

<sup>16</sup> GREG., *car. hist.* 11, 1572 sgg. SOCR., *HE V* 9 (= Sozom. VII 10) ricorda brevemente questo fatto dopo lo svolgimento del concilio, allorchè parla del trasporto da Ancira a Costantinopoli delle reliquie di Paolo, il vescovo tanto discusso di cui a suo tempo ci siamo occupati. Cfr. anche THEODOR., *HE V* 8.

di Roma (e anche di Alessandria, che rappresentava la linea romana in Oriente) a causa dello sprezzante autoritarismo con cui Damaso aveva preteso di imporre la sua volontà a Basilio; e l'inveterata inimicizia dei greci verso i romani, già sapientemente rinfocolata qualche decennio prima da Eusebio di Nicomedia, era giunta al massimo grado d'intensità nell'animo degli orientali, che si erano sentiti personalmente colpiti dalle offese che erano state arrecate a Basilio e Melezio. Dal racconto del Nazianzeno emerge soprattutto questo *animus* antioccidentale come motivo che fece fallire la sua proposta conciliatrice: per l'occasione fu rispolverato, per contrastare la primazia che Roma si arrogava, il vecchio argomento che Cristo si era incarnato in Oriente e che perciò la chiesa orientale in nulla cedeva per prestigio di fronte all'Occidente (1690 sgg.)<sup>17</sup>. Inutilmente il Nazianzeno cercò di opporsi a questa ondata di sentimento antioccidentale: dal suo racconto sembra ricavarsi che egli sia restato pressochè isolato: e non fa meraviglia che sia stato abbandonato anche da coloro che erano stati più vicini a Basilio, il quale tanto aveva dovuto subire da parte di Damaso. Dal prosieguo degli avvenimenti è chiaro che fin da questo momento i favori della maggioranza del concilio si riversarono su Flaviano, il prete antiocheno fedele collaboratore di Melezio, che sappiamo quanto si fosse adoperato, insieme con Diodoro, durante la forzata assenza del vescovo da Antiochia. Deluso ed amareggiato, il Nazianzeno si assentò per più giorni dai lavori, adducendo a scusante le sue malandate condizioni di salute (1745 sgg.).

Lo stato di tensione che gravava sul concilio fu aumentato dall'arrivo di alcuni vescovi: l'occidentale Acolio di Tessalonica, gli egiziani Timoteo di Alessandria, solo da qualche mese succeduto al fratello Pietro, e Doroteo di Ossirinco<sup>18</sup>. Il loro arrivo, in un momento in cui i lavori del concilio erano già così avanzati, non è facilmente spiegabile. In mancanza di dati esaurienti, conviene attenersi al rapido cenno del Nazianzeno, che li dice chiamati d'improvviso per contribuire alla pacificazione (1798 sg.): dobbiamo cioè ipotizzare che Teodosio, allarmato per la piega che andava prendendo la disputa sulla successione di Melezio, che certamente non gli poteva riuscire gradita perchè tendeva a prolungare lo scisma

<sup>17</sup> Abbiamo già riscontrato questo argomento a c. 6 n. 27, in occasione della lettera inviata da Eusebio di Nicomedia a Giulio di Roma all'inizio del 341. Il motivo è ripreso anche in *ep.* 92, 3 dell'epistolario basiliano (forse di Melezio), ma non in tono polemico.

<sup>18</sup> Fra i firmatari dei documenti del concilio figurano soltanto questi due vescovi egiziani: non si può escludere che essi siano giunti accompagnati a Costantinopoli da altri. Sul loro arrivo a questo momento dei lavori è preciso il racconto di Gregorio, v. 1796 sgg.

con le sue conseguenze, abbia d'improvviso convocato alcuni vescovi che sapeva favorevoli a Paolino per cercare di ristabilire in qualche modo la situazione già compromessa<sup>19</sup>. Se questo fu il suo intendimento, i risultati non corrisposero alla sua aspettativa. E' vero che per il momento il problema della successione di Melezio fu accantonato, ma soltanto perchè i nuovi arrivati sollevarono eccezione circa la regolarità dell'elezione di Gregorio: dopo quanto abbiamo detto circa i motivi che avevano spinto Pietro d'Alessandria a far eleggere di sorpresa Massimo a Costantinopoli, non può meravigliare l'atteggiamento del fratello Timoteo; e teniamo presente che nella *Decursis litteris* Damaso aveva proprio raccomandato ad Acolio di vigilare sulla regolarità dell'elezione costantinopolitana<sup>20</sup>.

A questo punto i nervi del Nazianzeno, mai stati troppo saldi e che le vicende dei giorni precedenti avevano duramente provato, cedettero. A vedersi avversato proprio da coloro che avrebbero dovuto aiutarlo nell'impegno a favore di Paolino, improvvisamente egli manifestò il proposito di dimettersi dalla dignità che veniva accusato di rivestire irregolarmente<sup>21</sup>. In una personalità complessa e contraddittoria come quella di Gregorio non si può escludere che il sincero proponimento della rinuncia si accompagnasse alla segreta, quasi inconscia aspirazione di veder respinta la rinuncia e confermata solennemente la sua dignità: si possono così spiegare le amare espressioni con cui egli in seguito avrebbe definito l'accoglimento della sua rinuncia, che perciò sembrerebbe averlo colto di sorpresa<sup>22</sup>. D'altra parte, l'atteggiamento impopolare che egli aveva assunto col prender le parti di Paolino gli doveva aver alienato molte simpatie; e lo stesso imperatore, che seguiva attentamente

<sup>19</sup> Se si ammette questa ipotesi, dobbiamo pensare che le discussioni circa la successione di Melezio siano state molto lunghe: d'altra parte, noi sappiamo che il concilio protrasse i lavori per più di due mesi. Lo scarso numero di vescovi egiziani ammessi al concilio si spiega tenendo presente che Teodosio desiderava, sì, una soluzione soddisfacente della successione di Melezio, ma non voleva che fosse turbato l'orientamento dominante del concilio, cosa che sarebbe certo accaduta, se gli egiziani, ostili agli orientali, fossero stati ammessi in gran numero. Ritter (p. 98) preferisce pensare che i nuovi arrivati fossero stati invitati dall'imperatore indipendentemente dall'andamento poco soddisfacente che avevano preso i lavori del concilio.

<sup>20</sup> GREG., *car. hist.* 11, 1807 sgg.; SOZOM., *HE VII* 7. Socrate (V 7) accenna già prima a questa presa di posizione contro Gregorio, allorchè ricorda la sua venuta a Costantinopoli. Teodoro (V 8) è confuso perchè colloca in questo contesto il tentativo di Timoteo di eleggere Massimo: ma è più diffuso nei particolari rispetto agli altri due storici.

<sup>21</sup> GREG., *car. hist.* 11, 1823 sgg.; SOCR., *HE V* 8; SOZOM., *HE VII* 7; THEODOR., *HE V* 8.

<sup>22</sup> Sul desiderio, più o meno inconfessato, di Gregorio che le sue dimissioni fossero respinte insiste RITTER, p. 106, notando che egli ripetutamente presenta questo fatto come persecuzione, ripulsa, espulsione, ecc. (*car. hist.* 11, 1933; 12, 79 sg.; 146 sg.; *ep.* 88).

la travagliata vicenda del concilio, si era reso conto che un carattere emotivo ed instabile come quello di Gregorio non era il più adatto per una responsabilità non soltanto religiosa ma anche politica, come era quella che veniva addossata al vescovo della capitale. Accettate così le dimissioni da parte sia del concilio sia dell'imperatore<sup>23</sup>, non restò al Nazianzeno se non la soddisfazione di pronunciare alla presenza dei padri conciliari e del popolo una stupenda orazione d'addio, al momento di abbandonare definitivamente quello che era stato il palcoscenico dei suoi più esaltanti trionfi oratori<sup>24</sup>.

La scelta di un successore era per ovvi motivi molto delicata. Ci si preferì orientare su una persona del tutto estranea all'arrovantato ambiente del concilio e della controversia stessa, cioè su Nettario, uomo ricco e influente, che aveva rivestito importanti cariche pubbliche e che, giunto in età ormai avanzata, era benvisto anche dal popolo per la mitezza del suo carattere: la sua candidatura fu proposta soprattutto da Diodoro di Tarso, città della quale Nettario era originario. Neppure questa candidatura era regolare, perchè Nettario non era ancora battezzato. Ma come nel caso di Ambrogio si provvide subito a colmare questa lacuna, e Nettario fu solennemente consacrato alla presenza dei vescovi conciliari, dell'imperatore e del popolo<sup>25</sup>. In effetti, la sua candidatura per diversi motivi riusciva gradita a tutti: alla maggioranza del concilio, perchè proposta da uno di loro; all'imperatore, che pensava di poter riporre piena fiducia in colui che era già stato fedele funzionario dell'amministrazione imperiale; al popolo, che conosceva il buon carattere di Nettario; anche a Timoteo, che vedeva una persona adatta a sedere sull'importante seggio della capitale e perciò poteva sperare di non avere in essa un rivale di prestigio per il vescovo di Alessandria: perciò egli ed Acolio, che avevano sollevato difficoltà circa l'elezione del Nazianzeno, non ebbero a ridire su questa, che pure era anch'essa irregolare. Ma proprio le speranze di Timoteo andarono deluse, perchè — come vedremo — il concilio volle solennemente sancire la posizione di preminenza della cattedra di Costantinopoli rispetto a tutte le altre d'Oriente, comprese Alessandria ed Antiochia.

I lavori del concilio a questo punto erano conclusi: i documenti pubblicati furono sottoscritti da tutti in data 9 luglio<sup>26</sup>; e al mo-

<sup>23</sup> GREG., *car. hist.* 11, 1902 sgg. e i passi degli storici cit. a n. 20 e 21.

<sup>24</sup> E' l'orat. 42. Gregorio si ritirò prima a Nazianzo e poi ad Arianzo.

<sup>25</sup> Su Nettario è molto diffuso il racconto di Sozomeno (VII 8), che sfrutta notizie raccolte *in loco*. Si vedano anche SOCR., *HE* V 8; THEODOR., *HE* V 8.

<sup>26</sup> E' la data in cui risultano pubblicati i canoni.

mento di congedarsi l'assemblea indirizzò un messaggio a Teodosio, per ringraziarlo del suo zelo per la fede e la pace della chiesa, e per ragguagliarlo sui risultati del concilio che aveva rinnovato la concordia della cristianità, riconfermato la fede nicena, condannato gli eretici e stabilito i canoni che provvedessero al buon ordinamento delle chiese<sup>27</sup>. Il concilio pregava l'imperatore di confermare e rendere esecutivi i deliberati, e invocava su lui e sul suo regno la benedizione divina. Teodosio si affrettò ad esaudire la richiesta con un editto in data 30 luglio 381 in cui (*Cod. Theod.* XVI 1,3) decreta di consegnare tutte le chiese ai vescovi

qui unius maiestatis adque virtutis patrem et filium et spiritum sanctum confitentur eiusdem gloriae, claritatis unius, nihil dissonum profana divisione facientes, sed trinitatis ordinem personarum adsertione et divinitatis unitate.

A questa professione di fede trinitaria fanno seguito i nomi dei vescovi che ne sono riconosciuti come garanti: prima Nettario e Timoteo, e poi, regione per regione, Pelagio di Laodicea, Diodoro di Tarso, Amfilochio d'Iconio, Ottimo d'Antiochia (di Pisidia), Elladio di Cesarea di Cappadocia, Otreio di Melitene, Gregorio di Nissa e altri ancora. Quanti dissentono da questi vescovi debbono essere considerati eretici ed espulsi dalle chiese, affinché *verae ac Nicaenae fidei sacerdotia casta permaneant*.

## 2. I canoni e il simbolo di Costantinopoli.

Il concilio di Costantinopoli pubblicò 4 canoni, una formula di fede (= C) e un documento dogmatico: quest'ultimo è andato perduto, mentre ci sono rimasti i canoni e il simbolo. Presentiamoli brevemente.

Il primo canone<sup>28</sup> afferma che deve rimanere valida la formula di fede di Nicea (= N) e condanna tutte le eresie in qualche modo connesse con la controversia ariana: Eunomiani o Anomei, Ariani o Eudossiani, Semiariani o Pneumatomachi; e poi Sabelliani, Marcelliani, Fotiniani e Apollinaristi. Va rilevata la precisione nel distinguere gli ariani radicali di Aezio ed Eunomio dagli ariani moderati di Eudossio Euzoio Demofilo, e nel condannare gli estremi opposti dell'arianesimo da una parte e del monarchianismo dall'altra, ognuno specificato nelle varie forme che aveva assunto. Semia-

<sup>27</sup> Per il testo si veda MANSI, III, 557.

<sup>28</sup> Per il testo dei canoni cfr. MANSI, III, 557 sgg. Ne riportano il contenuto Socrate (V 8) e Sozomeno (VII 9), integrando le ripartizioni ecclesiastiche del can. 2 con i nomi dei vescovi dell'editto di Teodosio.

riani o Pneumatomachi bisogna intendere quelli che altrove son definiti Macedoniani, cioè gli omeousiani di Eleusio di Cizico, che avevano rifiutato l'*homoousion* e negavano la divinità dello Spirito santo<sup>29</sup>. Il secondo canone prescrive che i vescovi di una diocesi civile, cioè di una delle grandi ripartizioni amministrative in cui era divisa la parte orientale dell'impero, non debbono ingerirsi nelle questioni di un'altra diocesi: i vescovi d'Egitto debbono occuparsi delle cose d'Egitto, i vescovi della diocesi d'Oriente delle cose di quella diocesi, perchè sono mantenute le prerogative del vescovo di Antiochia riconosciute a Nicea (can. 6); e lo stesso vale per le diocesi d'Asia, del Ponto, della Tracia. I vescovi di una diocesi non debbono fare ordinazioni o compiere altro ufficio in altra diocesi, a meno di non essere stati regolarmente invitati, sì che la sinodo di ogni provincia decida gli affari di quella provincia, conformemente a quanto stabilito a Nicea (can. 4.5). Per le chiese che si trovano in popoli barbarici valgono le norme tradizionali. E' evidente che tale canone, che conferma l'autonomia delle varie circoscrizioni ecclesiastiche, corrispondenti a quelle civili, tende ad impedire il ripetersi di azioni del tipo di quella di Massimo, che aveva visto vescovi egiziani in opera a Costantinopoli; e forse ha di mira anche la pretesa del vescovo di Roma di ingerirsi nelle cose d'Oriente<sup>30</sup>. La questione di Massimo viene esplicitamente esaminata nel quarto canone, il quale nega che Massimo sia stato mai e sia tuttora vescovo e non considera valide le ordinazioni di qualunque grado da lui effettuate<sup>31</sup>. Il terzo canone afferma che il

<sup>29</sup> Fermo restando il fatto che la sottoscrizione del canone, cioè la sua definitiva approvazione, si dovette avere soltanto l'ultimo giorno del concilio, si può pensare che questo canone sia stato composto a conclusione della parte dei lavori dedicati alla questione dottrinale, in connessione col simbolo e col *tomus* dottrinale.

<sup>30</sup> Ritter (p. 96) pensa che questo canone e il terzo, per il loro tono antialessandrino e antioccidentale, debbono essere stati composti prima dell'arrivo di Acolio e Timoteo, che si sarebbero trovati di fronte al *fait accompli* e non avrebbero avuto più possibilità d'intervenire. Il ragionamento non convince: anche il Nazianzeno era già stato consacrato, quando quelli arrivarono; eppure ciò non impedì loro di protestare. E il fatto che essi abbiano sottoscritto i canoni non può valere affatto come prova a favore dell'ipotesi di Ritter. Nulla vieta che i due canoni siano stati composti proprio come reazione all'azione contro Gregorio, svolta da Timoteo e da Acolio, e a sostegno della posizione di Nettario. Quanto all'accettazione di essi da parte di Acolio e di Timoteo, quale che sia stato il momento preciso in cui i canoni furono composti, essa va spiegata come ossequio al volere dell'imperatore, che non avrebbe mai permesso che due vescovi così importanti abbandonassero il concilio senza averne approvato le decisioni. Teodosio aveva i mezzi per far rispettare la sua volontà, e i due vescovi non avevano interesse a mettersi apertamente contro di lui, come invece non avevano temuto di fare i vescovi macedoniani.

<sup>31</sup> E' facile ipotizzare che questo canone fu composto verso l'inizio dei lavori,

vescovo di Costantinopoli ha la preminenza d'onore dopo il vescovo di Roma, perchè Costantinopoli è la nuova Roma. Viene qui esplicitamente sanzionata la crescente importanza della sede episcopale di Costantinopoli, e senza infingimenti tale importanza è fatta derivare dall'importanza della città sotto l'aspetto politico<sup>32</sup>. Si deve riconoscere in questo canone intenzione ostile non solo ad Alessandria, di cui si respingono le pretese di primato in Oriente, ma anche a Roma: infatti, specificando che a Costantinopoli spetta la preminenza dell'onore dopo Roma, implicitamente si contestava che il primato di Roma potesse essere considerato più che un primato d'onore, mentre ormai Damaso gli annetteva significato molto più pregnante, di vero e proprio primato di giurisdizione.

Passiamo ora ad esaminare brevemente il simbolo di Costantinopoli (= C)<sup>33</sup>:

in occasione della consacrazione di Gregorio Nazianzeno a vescovo della capitale.

<sup>32</sup> Invece nello stesso tempo, come già aveva fatto Giulio, Damaso fondava il primato del vescovo di Roma sull'autorità di Pietro.

<sup>33</sup> Per il testo critico e i testimoni di C si veda DOSSETTI, *op. cit.*, p. 169 sgg., 244 sgg. Basterà qui soltanto accennare ad una questione sull'origine di C che lungamente è stata dibattuta, ma ormai sembra essere stata avviata a soluzione dalla concorde opera di vari studiosi. Già verso la fine del secolo scorso furono sollevati dubbi circa il dato tradizionale che voleva C composto dai padri conciliari di Costantinopoli, e in tal senso Hort, Harnack e altri proposero una serie di argomenti, che si possono così sintetizzare: 1) nessuna delle fonti che ragguaglia sui lavori del concilio fa parola di C, e tutte invece parlano di conferma del simbolo di Nicea (= N); di C si tace anche nei decenni successivi al 381, mentre viene ancora fatto riferimento alla fede nicena; e solo nel concilio di Calcedonia (451) per la prima volta viene presentato C come formula di fede del concilio del 381. 2) Fra C ed N sussistono tali e tante divergenze anche in espressioni irrilevanti dal punto di vista dottrinale che non è possibile considerare C soltanto come N ampliato nell'articolo sullo Spirito santo e modificato per motivi dottrinali in qualche altro punto. Mancano in C gli anatematismi di N. 3) Alla fine dell'*Ancoratus*, scritto qualche anno prima del 381, Epifanio adduce due formule di fede, una delle quali è C. Da questi argomenti si è dedotto che C era stato composto già prima del 381 e perciò non poteva essere considerato opera del concilio. Non si è mai negato comunque che C avesse avuto una qualche connessione col concilio del 381, anche se non si è riusciti a formulare in argomento una soddisfacente spiegazione. Ma gradatamente gli argomenti sopra proposti sono stati o demoliti o radicalmente ridimensionati. Si è dimostrato, ad opera di Schwartz (ZNW 1926, p. 85 sgg.), che originariamente nell'*Ancoratus* era riportato N, che successivamente un copista bizantino aveva sostituito con C; e soprattutto si è messo in luce che, allorché gli antichi parlano di fede, dottrina, formula di Nicea, non intendono rigidamente N ma più genericamente l'impostazione dottrinale di N, con riferimento soprattutto all'*homoousion*. In tal senso C, pur derivando da una formula di fede battesimale diversa da quella che era servita come base per N, una volta adattato secondo la dottrina di N e integrato sullo Spirito santo, non è stato sentito come qualcosa di distinto da N, ma soltanto come sua ripetizione e integrazione. Ciò spiega perchè esso non sia esplicitamente ricordato nè dalle fonti sul concilio di Costantinopoli nè nel periodo fra il 381 e il 451: il concilio stesso che l'ha composto non l'ha inteso come formula di fede distinta da N, e ad esso vanno riferiti gli accenni sulla conferma della fede nicena dei 318



Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo signore Gesù Cristo, il Figlio unigenito di Dio, generato dal Padre prima di tutti i secoli, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, consustanziale col Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose. Per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso dal cielo e si è incarnato per opera dello Spirito santo e di Maria vergine ed è diventato uomo ed è stato crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato e ha patito ed è stato seppellito ed è risorto il terzo giorno secondo le scritture ed è salito nei cieli e siede alla destra del Padre e verrà di nuovo con gloria a giudicare i vivi e i morti, del cui regno non sarà fine. E nello Spirito santo, signore e vivificante, che procede dal Padre e col Padre e il Figlio è adorato e glorificato, che ha parlato per mezzo dei profeti. In una sola chiesa santa cattolica. Riconosciamo un solo battesimo per il perdono dei peccati. Attendiamo la resurrezione dei morti e la vita del venturo secolo. Amen.

Rispetto al simbolo di Nicea (= N) rileviamo in C, oltre varie differenze di carattere formale e che comunque non incidono sulla sostanza dottrinale<sup>34</sup>, due aggiunte di carattere e peso diverso, ma ambedue significative. La prima è rappresentata dall'espressione *del cui regno non sarà fine*: abbiamo riscontrato questo concetto per la prima volta nella prima formula antiochena del 341 e ne abbiamo rilevato il significato antimarcelliano (cfr. c. 6, 4). Dal 341 in poi il concetto ritorna sistematicamente nelle varie formule di fede orientali, ed è qui solennemente sanzionato. Su di esso comunque non c'era più alcuna polemica, perchè sin dal 341 Marcello aveva ritrattato la sua precedente affermazione, secondo cui il regno di Cristo avrebbe avuto fine (c. 6, 3).

Invece di urgente attualità era il passo dedicato allo Spirito santo, aggiunto ad integrare il testo di N che questo punto non aveva preso neppure in considerazione. Abbiamo visto come, dopo il 370, l'insufficienza di N su questo argomento era risultata evidente in conseguenza della polemica sullo Spirito santo, sì che Basilio sistematicamente chiedeva che N fosse integrato da una formula che escludesse la creaturalità dello Spirito (cfr. c. 13, 2). Proprio tale integrazione viene codificata in C in forma che rispecchia

---

patri da parte del concilio del 381. Ormai, dopo gli studi di Lebon (RHE 1936, p. 537 sgg.), Kelly (*Early Christian Creeds*, p. 296 sgg.) e Ritter (*op. cit.*, p. 182 sgg.), si è tornati a dar credito al dato tradizionale, che voleva C opera del concilio del 381. Per maggiori dettagli sull'argomento si vedano gli studi or ora ricordati, e per le implicazioni di carattere critico testuale, DOSSETTI, *op. cit.*, p. 269 sgg.

<sup>34</sup> L'unica differenza che sembra aver significato in tal senso è l'omissione, in C, dell'espressione di N cioè *dalla ousia del Padre, dopo generato dal Padre, unigenito*: ma cfr. *infra* n. 42.

nel modo più fedele l'insegnamento, in materia, di Basilio: infatti la divinità dello Spirito santo viene affermata mediante le espressioni che lo definiscono derivato dal Padre e adorato e glorificato insieme col Padre e col Figlio (= perfettamente uguale)<sup>35</sup>; però l'affermazione è fatta implicitamente, e manca l'esplicita definizione che lo Spirito santo è Dio, definizione che abbiamo visto usuale negli scrittori ortodossi di questo periodo (Epifanio, Didimo, Gregorio Nazianzeno). Vedemmo che Basilio aveva evitato questa esplicita definizione, a costo di sconcertare i suoi stessi amici, per mantenere aperta una possibilità di dialogo con i macedoniani, anche se la sua convinzione sulla divinità dello Spirito santo traspare evidente da tutto il suo discorso in argomento. Pur dopo il fallimento delle trattative con Eleusio e Marciano, i padri conciliari di Costantinopoli preferirono uniformarsi anch'essi a tale procedura, evitando perciò l'esplicita definizione che lo Spirito santo è Dio, che avrebbe precluso ogni altra possibilità di dialogo con i macedoniani<sup>36</sup>.

Per quanto concerne il rapporto fra il Padre e il Figlio, C si limita a ripetere i concetti chiave di N: il Figlio è stato generato dal Padre e non creato; egli è consustanziale col Padre. Ma non sfugga che, eliminati gli anatematismi che corredevano N, viene anche eliminata l'identificazione *ousia* = ipostasi, che lì era proposta e che perciò indirizzava l'interpretazione del — di per sè generico — *homoousion* nel senso che il Figlio partecipa non solo della *ousia* del Padre, ma anche della sua ipostasi<sup>37</sup>: affermazione che in Oriente a moltissimi risultava sabelliana. L'interpretazione che i padri conciliari davano di *homoousion* era contenuta nel *tomus* che integrava la formula di fede e che disgraziatamente è andato perduto: ma dalla sinodale del 382, riportata da Teodoreto (V 9), in cui si fa esplicito riferimento ai documenti di Antiochia del 379 e

<sup>35</sup> Anche le definizioni *signore* e *vivificante* sostanzialmente puntualizzano la divinità dello Spirito santo.

<sup>36</sup> Forse in *car. hist.* 11, 703 sgg. è da ravvisare la disapprovazione di Gregorio per questa procedura, adottata anche per compiacere l'imperatore (v. 1709 «... i quali pensano ciò che piace all'autorità»); egli aveva sempre chiaramente affermato la divinità dello Spirito santo. Su questo cfr. RITTER, *op. cit.*, p. 258 sgg. Jaeger (*Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Leiden 1966, p. 60 sgg.), sfruttando una tarda notizia di Niceforo Callisto (PG CXLVI 794) e mettendo a confronto l'articolo di C sullo Spirito santo con la dottrina del Nisseno, è dell'avviso che proprio questa dottrina abbia profondamente influenzato la composizione di quell'articolo.

<sup>37</sup> L'eliminazione degli anatematismi ha comportato anche l'eliminazione della proposizione che definisce la coeternità del Figlio col Padre. Ma abbiamo già visto nel c. 15 che questo concetto era ormai pienamente acquisito intorno al 380, sì che a Costantinopoli sembrarono sufficienti sull'argomento le espressioni, di per sè non del tutto esaurienti, del simbolo vero e proprio.

di Costantinopoli del 381, è chiaro che in esso era affermata la dottrina basiliana che articolava l'unica *ousia* divina in tre ipostasi (e *prosopa*), coll'intento programmatico di evitare gli estremi sia dell'arianesimo sia del sabellianismo<sup>38</sup>. Il concilio del 381 segnò la definitiva affermazione della teologia trinitaria dei Cappadoci.

A questo punto è opportuno accennare, sia pur brevemente, ad una controversia che per molti decenni ha diviso gli studiosi moderni circa l'esatto rapporto di N e C in relazione al significato dell'*homoousion*. Zahn sostenne a suo tempo che in N *homoousios* fu inteso dagli estensori della formula come indicativo della unità numerica del Padre e del Figlio; invece in C i padri conciliari, influenzati dalla teologia dei Cappadoci, avrebbero inteso il termine in maniera molto più generica, nel senso della seconda *ousia* aristotelica (essenza comune di un genere di esseri) e in realtà avrebbero sostituito al concetto di identità di essenza (sostanza), affermato in N, il concetto omeousiano di somiglianza, uguaglianza di essenza (sostanza). In tal senso Zahn distinse questi tardi sostenitori dell'*homoousion*, rispetto a quelli del 325, come giovani niceni, neoniceni (*Jungnizänern*)<sup>39</sup>. La tesi di Zahn trovò accessi sostenitori<sup>40</sup>, ma anche tenaci avversari, e col passare del tempo questi ultimi sono diventati sempre più numerosi ed agguerriti. Sono state contestate ambedue le fondamentali proposizioni di Zahn: la prima, facendo rilevare che *homoousios* in N altro non vuol significare se non che il Figlio partecipa della stessa essenza (sostanza) autenticamente divina del Padre; la seconda, nel senso che l'*homoousion* dei Cappadoci è indicativo di una unità di essenza divina intesa in senso reale e concreto, alla maniera di Platone, e non in modo solo formale alla maniera di Aristotele. Recentemente la questione è stata ampiamente riesaminata da Ritter<sup>41</sup>: egli osserva acutamente che in N l'identificazione proposta negli anatematismi fra *ousia* e ipostasi orienta ad interpretare *homoousios* come indicativo di identità, unità numerica della concreta essenza divina. D'altra parte, egli insiste che anche i Cappadoci, nonostante l'uso da essi fatto del non felice esempio dell'umanità e degli uomini singoli, hanno inteso l'essenza divina in maniera concreta e reale, alla ma-

<sup>38</sup> Per avere una possibile idea di quello che era il documento dottrinale, dobbiamo pensare a qualcosa più o meno del genere della sinodale del concilio d'Iconio del 376: cfr. c. 13 n. 31.

<sup>39</sup> *Marcellus von Ancyra*, Gotha 1867, p. 87.

<sup>40</sup> Basti ricordare Harnack, che ravvisò nell'eliminazione, in C, dell'espressione di N cioè *dalla ousia del Padre* preciso intento dottrinale, per indebolire il concetto di identità di essenza: *Dogmengeschichte*, II, p. 276.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 270 sgg., cui rimando per più esaurienti riferimenti bibliografici.

niera di Platone: perciò ravvisa sostanziale uniformità nell'interpretazione di *homoousios* in N, in Atanasio e nei Cappadoci<sup>42</sup>.

Quanto siamo venuti via via esponendo sulla teologia di N, di Atanasio, degli omeousiani e dei Cappadoci chiarisce la nostra posizione sull'argomento e ci esime da un riesame che risulterebbe superfluo. Mi limito perciò a rilevare soltanto che l'interpretazione di *homoousios* non può essere avulsa dal contesto in cui via via il termine fu inserito. In N tale contesto ci è apparso d'impostazione asiatica e, se si vuole, occidentale, nel porre l'accento al massimo sulla unità di Dio (una *ousia* = una ipostasi) e al minimo sulla distinzione delle persone. Invece gli omeousiani insisterono al massimo sulla distinzione (tre ipostasi = tre *ousie*) e molto di meno sull'unità. La formula di Basilio ci è apparsa come tentativo di conciliare ciò che di valido c'era nelle due impostazioni, rilevando sia l'unità sia la distinzione in modo più armonico di quanto non si fosse fatto fino allora. E' fuor di dubbio che anche Basilio ha concepito l'essenza divina come concreta e reale, così come l'avevano concepita Atanasio e prima di lui gli estensori della formula di Nicea: ma non va trascurato che Basilio non meno insiste sulla distinzione delle tre ipostasi in cui si articola l'unica, reale e concreta *ousia* divina. In tal senso la sua posizione rappresenta sostanziale integrazione, e anche modificazione, della teologia di N, tanto monarchiana. Possiamo anche rifiutare la denominazione di neoniceni per i Cappadoci e i padri conciliari del 381: ma sarebbe grave errore ritenere che, accantonato questo appellativo, si possa fare di Basilio il continuatore, *sic et simpliciter*, di Atanasio e degli estensori di N.

### 3. Il concilio di Aquileia.

Già abbiamo accennato (cfr. c. 14,1) che i vescovi ariani Palladio di Ratiaria e Secondiano di Singidunum, ultimi notevoli esponenti dell'arianesimo illirico e occidentale, avevano chiesto a Graziano che la loro posizione fosse esaminata da un concilio generale delle chiese d'Occidente e d'Oriente, e Graziano aveva aderito alla richiesta<sup>43</sup>. Ma Ambrogio non aveva alcun interesse che la que-

<sup>42</sup> Quanto all'eliminazione da C di *ciòè dalla ousia del Padre*, va rilevato che questa espressione non aggiunge nulla a ciò che viene espresso con *homoousios*, sì che non si deve dare significato dottrinale alla sua soppressione: si veda RITTER, p. 291 sgg.

<sup>43</sup> *Gesta*, 8.10. Non è possibile determinare con sicurezza il momento in cui Palladio e Secondiano inoltrarono la richiesta del concilio a Graziano. Si è pensato prima del 19 gennaio 379, data in cui Graziano affidò a Teodosio l'Illi-

stione fosse dibattuta in un concilio ecumenico: da buon occidentale egli diffidava dell'ortodossia dell'episcopato orientale, che in buona parte gli sembrava ancora infetto di arianesimo, e comunque troppo discorde e diviso per poter contribuire alla resa finale dei conti con gli esponenti ariani. Perciò, adducendo come pretesto l'inopportunità di far venire tanti vescovi, molti dei quali molto vecchi, da regioni tanto lontane soltanto per decidere della sorte di due esponenti ariani<sup>44</sup>, egli convinse Graziano a ridimensionare radicalmente l'originario progetto di convocazione: quello che doveva essere concilio ecumenico di tutta la chiesa si ridusse effettivamente a un concilio di pochi vescovi in gran parte dell'Italia settentrionale più alcuni delle limitrofe regioni dell'Illirico e della Gallia, convocati ad Aquileia per la fine dell'estate del 381. Prima di recarsi al concilio, Palladio si recò ancora da Graziano a Sirmio per sapere se effettivamente egli doveva presentarsi ad Aquileia: la sua richiesta potrebbe essere stata motivata dal fatto che, a seguito di una redistribuzione di territori della penisola balcanica, egli adesso si trovava a dipendere non più da Graziano ma da Teodosio<sup>45</sup>. Comunque Graziano l'invitò a presentarsi<sup>46</sup>. Il concilio cominciò i lavori il 3 settembre 381<sup>47</sup> e li concluse nella serata dello stesso giorno: Palladio stesso aveva chiesto che il concilio si tenesse tre giorni prima della data prefissata<sup>48</sup>. Erano presenti una trentina di vescovi, in gran parte — come abbiamo detto — dell'Italia settentrionale; qualcuno era venuto dall'Illiria, qualche altro dalla Gallia; l'episcopato gallico era ufficialmente rappresentato da Costanzo di Orange, Procolo di Marsiglia e Giusto di Lione; l'episcopato africano da Felice e Numidio. Fra i presenti — oltre

---

rico orientale, nella cui giurisdizione si trovava la sede episcopale di Palladio, che perciò non veniva più a dipendere da Graziano. Invece Meslin (p. 87 sg.) preferisce pensare ad una data più a ridosso del 381.

<sup>44</sup> Questa spiegazione, che si ricava anche dalla lettera con cui il concilio accompagnò l'invio degli atti a Graziano (*apud AMBR., ep. 10, 2.3*), è in *Gesta*, 4.

<sup>45</sup> Cfr. n. 43; ZEILLER, *op. cit.*, p. 330.

<sup>46</sup> *Gesta*, 10. Dalle parole di Palladio risulta che l'imperatore aveva garantito in quell'occasione la presenza dei vescovi orientali (*Diximus: Orientales conventi sunt? Ait: Conventi sunt. Numquid si Orientales non fuissent conventi, numquid nos convenissemus?*), mentre in realtà già era stata decisa la nuova fisionomia del concilio. Zeiller (p. 331) pensa che su questo punto deve essere sorto un equivoco, perchè la lettera di convocazione (*Gesta*, 3.4) non fa parola di vescovi orientali.

<sup>47</sup> La data risulta dagli atti, e non hanno senso i tentativi che sono stati fatti per infirmarla, al fine di anticipare di alcuni mesi lo svolgimento del concilio: cfr. ZEILLER, *op. cit.*, p. 331 sgg.

<sup>48</sup> *AMBR., ep. 10, 4; Gesta*, 10.11. Sfuggono i motivi che spinsero Palladio a chiedere l'anticipazione del concilio. Forse volle abbreviare l'attesa di una decisione sulla quale non si faceva più illusioni, dopo aver visto che al concilio affluivano soltanto vescovi occidentali, quasi tutti legati ad Ambrogio.

i vescovi c'erano anche alcuni preti, fra cui Cromazio, futuro vescovo di Aquileia — basterà ricordare, oltre Valeriano di Aquileia (che fungeva da presidente) e Ambrogio, Anemio di Sirmio, Eusebio di Bologna, Filastrio di Brescia, Sabino di Piacenza. Tutti erano ortodossi di provata fede, sì che il concilio risultò un vero e proprio processo ai danni dei due ariani, all'incirca sulla falsariga di tanti concili orientali riuniti dal 326 in poi ai danni di esponenti niceni. Comunque, rispetto a quelli, nel concilio d'Aquileia l'accusa portata contro gli ariani fu esclusivamente di carattere dottrinale, senza alcun risvolto di carattere disciplinare e personale. Il peso della accusa fu sostenuto soprattutto da Ambrogio, ben coadiuvato da Eusebio di Bologna; gl'interventi di Sabino di Piacenza furono quasi sempre di carattere procedurale. Rari gl'interventi di altri partecipanti.

In apertura, dopo la lettura della lettera di Graziano che ordinava la convocazione del concilio<sup>49</sup>, fu letta una lettera di Ario. Dal contesto risulta trattarsi della professione di fede che Ario aveva a suo tempo inviato ad Alessandro di Alessandria e che, addolcendo certi estremismi della primissima ora, aveva rappresentato il documento ufficiale della dottrina ariana. Lo abbiamo visto al centro dell'interesse di Ilario nel *De trinitate*, segno della sua vitalità: si spiega perciò perchè proprio esso sia stato fatto leggere da Ambrogio<sup>50</sup>. Esaurita la lettura, Ambrogio chiede a Palladio di condannare la prima proposizione del testo di Ario, che afferma eterno soltanto il Padre. Messa subito alle strette, Palladio tenta una difesa di carattere pregiudiziale, inficiando la validità della assemblea, e lungamente batte su questo tasto, forte della assicurazione di Graziano circa la convocazione dei vescovi d'Oriente. Egli nega anche di aver mai conosciuto Ario. Ma il concilio rifiuta di prendere in considerazione l'argomento pregiudiziale, forte a sua volta della lettera di convocazione di Graziano, rivolta solo ai vescovi della diocesi Italiciana. Dopo lungo dibattito, l'atteggiamento ostruzionistico di Palladio viene solennemente condannato, in quanto egli rifiuta di condannare Ario (*Gesta*, 3-16).

A questo punto Palladio deve accettare la discussione sul piano dottrinale. Ambrogio, prendendo lo spunto dalle frasi iniziali del testo di Ario, invita Palladio a condannare alcune fondamentali

<sup>49</sup> *Gesta*, 3, 4.

<sup>50</sup> Se Ambrogio avesse voluto addurre un qualsiasi testo di Ario per mettere alle strette Palladio, avrebbe potuto addurre la più radicale lettera ad Eusebio di Nicomedia, disponibile anche nella traduzione che ne aveva fatto Mario Vittorino (SC 68, 176). In realtà, se egli ha scelto questo testo, lo ha fatto perchè sapeva l'uso che ne facevano gli ariani.

proposizioni ariane; Palladio cerca di concedere quello che può, senza rinnegare i punti centrali della sua dottrina: ma ha a che fare con avversari ormai bene scaltriti da tanti decenni di discussione, e viene più volte messo con le spalle al muro da Ambrogio e da Eusebio. Richiesto di condannare la proposizione ariana che negava che il Figlio fosse vero Dio, Palladio non ha difficoltà a definirlo come vero Figlio, ma rifiuta di definirlo vero Dio; così come lo definisce signore ma non accetta di definirlo vero signore. E' in sostanza l'atteggiamento di Eunomio (esso sarà ripreso nei testi ariani più tardi in lingua latina), che attribuisce al Figlio le prerogative del Padre ma tutte in grado minore e perciò non nella maniera autentica con cui le possiede il Padre. Ma gli avversari non si fanno portar fuori strada e sanno sempre ricondurre la questione su un terreno che non permette scappatoie a Palladio (17-21) <sup>51</sup>.

Non possiamo seguire nei particolari il lungo dibattito. Basterà accennare che esso si allarga sempre più, fino a comprendere buona parte della problematica trattata nella controversia. A proposito della proposizione di Ario che solo il Padre ha l'immortalità (I *Tim.* 6, 16), all'affermazione di Ambrogio che Cristo è morto *secundum carnem*, Palladio replica sottilmente che *Christus filius dei carnem suscepit et per carnem mortuus est*: mentre egli non nega che il Figlio di Dio è immortale (*Satus divinus immortalis est*), nello stesso tempo afferma che proprio il Figlio di Dio è morto in virtù della carne assunta, ammettendo cioè che in qualche modo la morte dell'umanità assunta abbia coinvolto anche la sua divinità, il che gli ortodossi fermamente negavano a causa della punta subordinante implicita in questo concetto (24-26) <sup>52</sup>. A un certo punto Palladio cerca di contrattaccare e porre in difficoltà gli avversari sulla base

<sup>51</sup> Oltre Ambrogio, anche Eusebio appare ben ferrato sui complessi termini della controversia. A proposito dell'insistenza di Palladio sulla definizione di Cristo come vero Figlio di Dio, egli distingue fra figli di adozione e Figlio per natura, e puntualizza la sua domanda: *Confiteris ergo verum filium dei dominum verum esse secundum nativitatem et proprietatem?* Al che Palladio può rispondere soltanto che Cristo è vero Figlio unigenito di Dio (19). A proposito della generica definizione di Palladio *Bonus pater bonum filium genuit*, Ambrogio sa distinguere: *Et nos bonos genuit, sed non secundum divinitatem*. E puntualizza: *Deum bonum dei filium dicis?* E ancora una volta Palladio non può rispondere se non genericamente: *Filius dei bonus est* (30).

<sup>52</sup> Gli ariani della scuola di Ulfila sanno distinguere in Cristo natura divina e natura umana e affermano che egli si è reso visibile ed ha patito soltanto con la natura umana: ma il fatto stesso che egli si sia incarnato e sia entrato in contatto col mondo è indizio di inferiorità rispetto al Padre, assolutamente trascendente. Anche se indirettamente, la divinità del Figlio ha subito *iniuriam* a causa della carne mortale e passibile: per l'esemplificazione si veda *Arianesimo latino*, p. 714.

di *Io.* 14,28 « il Padre è più grande di me »: ma gli viene subito contrapposto *Phil.* 2, 6-7 con l'affermazione che *in forma dei* il Figlio è uguale al Padre e il passo giovanneo viene spiegato nel modo consueto in Occidente, riportando cioè l'inferiorità di Cristo all'umanità da lui assunta. Palladio non può ammettere che il Figlio è uguale al Padre, e anche questo suo atteggiamento è condannato (33-39)<sup>53</sup>.

Stretto sul piano dottrinale, Palladio si arrocca su un'estrema linea di difesa, lamentando che solo poche persone siano lì presenti, e chiede che il dibattito si tenga dinanzi ad un uditorio più vasto, ove siano anche i laici: *pleno concilio respondebo et praesentibus auditoribus*<sup>54</sup>. La richiesta non aveva alcuna possibilità di essere accolta: oltre tutto, essa era in contrasto con la concezione ben netta che Ambrogio aveva del rapporto fra clero e popolo: *Sacerdotes de laicis iudicare debent; non laici de sacerdotibus* (43-52). La lunga discussione termina con la solenne condanna di Palladio, *qui impii Arrii noluit damnare sententiam, et quia ipse filium dei sempiternum et cetera quae actis inhaerent, negavit*. La condanna è ripetuta, con termini di volta in volta diversi, da tutti i vescovi presenti (53-64). La parte del processo dedicata a Secondiano ricalca la linea del processo a Palladio ma, a quanto risulta dagli atti, in forma molto abbreviata: Secondiano insiste sulla definizione di Cristo come vero Figlio, Figlio unigenito, sulla scorta di *Io.* 1, 18 e *Ps.* 109, 3, che abbiamo visto sistematicamente adottati dai primi tempi della disputa in senso antiariano; arriva a definirlo *deus*, ma non *verus deus*:

Iesum Christum filium dei deum, qui Christus dicatur filius verus, filium dei dico: sed verum deum non est scriptum (70).

Anche Secondiano è condannato alla pari di Palladio (cc. 65-75)<sup>55</sup>. La stessa sorte subì un prete di nome Attalo, già aderente alla fede

<sup>53</sup> A proposito di *Io.* 14,28 Ambrogio, sempre troppo propenso a considerare interpolatori della scrittura gli ariani (cfr. c. 15 n. 63), li accusa (36) di aver falsato il testo giovanneo, riportandolo nella forma « il Padre, che mi ha mandato, è più grande di me ». In effetti, Ambrogio non ha torto nel rilevare che questa citazione di *Io.* 14,28 non è esatta; ma va anche rilevato che questo modo di citare, connettendo la superiorità del Padre col suo inviare il Figlio (*Io.* 5, 37; 6, 44, ecc.), è molto antico: cfr. NOVAT., *Trin.* 26, 146; ORIG., *Co. Io.* XIII 25. Perciò gli ariani non facevano altro che riprendere un'antica tradizione.

<sup>54</sup> Egli chiede anche (46) un *exceptor* di sua fiducia, che insieme con quello del concilio registri tutto quanto vien detto.

<sup>55</sup> Negli atti come ci son giunti manca la solenne sentenza di condanna per Secondiano, parallela a quella di Palladio, a causa di una lacuna prodottasi nella tradizione manoscritta. Che ci sia stata è chiaro da tutto il contesto e risulta dall'*ep.* 10 dell'epistolario ambrosiano.



nicena, ma che al seguito di Giuliano Valente (cfr. c. 14,1) era passato all'eresia<sup>56</sup>. Si concluse così, nella maniera più prevedibile, questo concilio, di per sé piccolo, ma che la concomitanza col concilio di Costantinopoli faceva quasi assurgere a sugello e sanzione ufficiale di quella che a tutti poteva sembrare la sconfitta definitiva dell'arianesimo in Occidente, così come in Oriente effettivamente il concilio di Costantinopoli segnò la definitiva sconfitta della stessa eresia. Per questo motivo, e per la ricchezza di documentazione che permette di seguire nei particolari il drammatico dibattito dottrinale, questo concilio andava adeguatamente rilevato.

Il concilio inviò copia degli atti a Graziano<sup>57</sup>, accompagnata da una lettera sinodale che chiarisce i motivi per cui il progettato concilio ecumenico si era ridotto ad un concilio locale; fa esatto resoconto di tutti i lavori; in occasione della menzione di Attalo, lamenta che il suo *magister* Giuliano Valente non abbia osato presentarsi al concilio e lo accusa di simpatie per i Goti<sup>58</sup>; auspica che le deliberazioni a danno dei vescovi ariani siano rese operanti dal braccio secolare; invita a debellare gli ultimi resti dei fotiniani che ancora continuano ad essere attivi a Sirmio<sup>59</sup>. A questa lettera di accompagnamento agli atti, il concilio ne aggiunse altre due dirette all'imperatore: la prima lamenta l'attività di Ursino, l'antico nemico di Damaso, che a Milano tenta accordi e fa conciliaboli con l'ariano Giuliano Valente (cfr. c. 14,1) e domanda che *l'importunissimus homo* sia messo nell'impossibilità di nuocere<sup>60</sup>. L'altra let-

<sup>56</sup> Negli atti se ne parla solo in un passo, a c. 44. Più diffusa *ep.* 10, 9. Su questo personaggio si veda MESLIN, *op. cit.*, p. 66 sg. Gli atti del concilio non accennano a Leonzio di Solona, la cui deposizione abbiamo riferito a c. 14,1. Dalla *Dissertatio Maximini* (PLS I 723) risulta che questi, depresso ad opera di Ambrogio, aveva ricorso a Damaso, che lo aveva accolto nella sua comunione. Ma, recatosi ad Aquileia per farsi riabilitare, non era stato ammesso al concilio, che aveva ritenuto valida la prima condanna. Ambrogio, largo a parole sul primato di Roma, non ammetteva interferenze nella sua azione. Il silenzio degli atti sull'episodio va spiegato nel senso che Leonzio era stato respinto prima che cominciassero i veri e propri lavori del concilio.

<sup>57</sup> Le tre lettere di cui qui ci occupiamo sono indirizzate, secondo l'uso, a tutti e tre gl'imperatori, Graziano Valentiniano II e Teodosio. Ma in effetti il concilio intendeva rivolgersi soprattutto a Graziano.

<sup>58</sup> Qui e altrove (AMBR., *ep.* 10, 2; 9, 2) si insiste sul fatto che solo Palladio e Secondiano avevano osato presentarsi al concilio. Segno che forse anche qualche altro vescovo ariano era stato convocato. In *ep.* 10, 10 il concilio fa voti che Giuliano Valente sia allontanato da Milano e sia fatto ritornare a Petovio, ove egli era riuscito a soppiantare il vescovo ortodosso Marco. Il fatto che il concilio in definitiva si mostri piuttosto blando nei confronti dell'ariano Giuliano Valente, non richiedendone l'allontanamento dalla sua sede episcopale, fa pensare a Meslin (p. 67) che egli si faceva forte di una certa protezione da parte dell'imperatrice Giustina.

<sup>59</sup> Questa lettera del concilio è compresa nell'epistolario ambrosiano come *ep.* 10.

<sup>60</sup> AMBR., *ep.* 11.

tera, preso atto dell'eliminazione dell'ultima resistenza ariana in Occidente, richiama la situazione d'Oriente ove lo scisma antiocheno metteva in difficoltà Timoteo di Alessandria e Paolino, che erano stati sempre in comunione con l'Occidente; richiama la proposta già avanzata che ad Antiochia, morto uno dei due vescovi in contrasto, l'altro restasse unico vescovo della città; chiede che l'imperatore si adoperi affinché venga riunito ad Alessandria un concilio che risolva la questione<sup>61</sup>.

#### 4. Conseguenze del concilio di Costantinopoli.

L'ultima delle lettere sopra ricordate rivela la preoccupazione dei vescovi riuniti ad Aquileia per la situazione d'Oriente: e ben a ragione dal punto di vista occidentale, perchè la successione a Melezio era stata già risolta in armonia con la proposta già formulata durante il concilio di Costantinopoli, mediante l'elezione del prete Flaviano, che continuava e — se possibile — inaspriva lo scisma locale. Di conseguenza Ambrogio, non ritenendo sufficiente quella lettera, si assunse il compito di affrontare in maniera più decisa lo spinoso problema: l'affrontò nella stessa maniera, diretta ed autoritaria, con cui aveva liquidato le restanti pendenze con l'arianesimo illirico; ma questa volta la situazione era troppo complessa perchè potesse sperare di dominarla nello stesso modo. Egli si trovò ad affrontare l'inaspettata conseguenza che aveva avuto la richiesta di un nuovo concilio ad Alessandria avanzata dai padri conciliari di Aquileia: infatti Teodosio aveva compreso<sup>62</sup> che era del tutto impensabile tenere un concilio ecumenico ad Alessandria, che in Oriente era ormai circondata dalla generale ostilità; si era perciò limitato a convocare un nuovo concilio a Costantinopoli, che minacciava di confermare tutto quello che si era svolto l'anno precedente<sup>63</sup>. A questa novità Ambrogio reagì con una energica lettera<sup>64</sup> in cui, dopo aver lamentato il torto fatto a Paolino, che era in comunione con l'Occidente, a causa dell'elezione di un successore di Melezio *non tam subrogatus quam superpositus*, solleva inopinatamente la questione

<sup>61</sup> AMBR., ep. 12. Il concilio scrisse una lettera ai vescovi della Gallia ringraziandoli di aver partecipato al concilio facendosi rappresentare da Costanzo e Procolo: AMBR., ep. 9. Dalle sottoscrizioni agli atti del concilio risulta rappresentante dei vescovi gallici anche Giusto di Lione.

<sup>62</sup> Schwartz (IV, p. 103) pensa che Teodosio sia stato consigliato in questo senso da Nettario, che era persona di sua assoluta fiducia.

<sup>63</sup> Tutto ciò si ricava dall'ep. 13 di Ambrogio, di cui qui appresso.

<sup>64</sup> ep. 13, scritta anche a nome dei vescovi d'Italia. Si può pensare che il concilio di Aquileia, nello sciogliersi, avesse demandato ad Ambrogio l'incarico di trattare con Teodosio le questioni pendenti con l'Oriente.

di Massimo e dell'episcopato di Costantinopoli. Infatti Massimo, respinto da Teodosio e da Pietro, aveva cercato appoggi ad Aquileia ed, esibendo lettere di presentazione di Pietro<sup>65</sup>, aveva convinto Ambrogio della validità della sua elezione<sup>66</sup>: ennesima riprova della superficialità e della faciloneria con cui gli occidentali troppo sicuri di sè affrontavano i problemi d'Oriente. Pertanto Ambrogio prende decisamente posizione a favore dello screditato avventuriero, che anche Damaso aveva condannato; dichiara di riconoscerlo come legittimo vescovo di Costantinopoli in luogo di Nettario<sup>67</sup>, e di non poter per tal motivo entrare in comunione con gli orientali che hanno riconosciuto come legittimo vescovo Nettario; manifesta la sua sfiducia nei confronti del concilio convocato a Costantinopoli; chiede che si tenga un concilio a Roma, con partecipazione anche degli orientali, per risolvere le questioni di Antiochia e di Costantinopoli.

Non sappiamo quanto Damaso sia stato entusiasta di questa iniziativa di Ambrogio che forzava la mano proprio a lui, sempre tanto deciso nell'imporre la propria volontà: comunque il concilio fu convocato e verso l'estate del 382 si riunirono a Roma vari vescovi, fra cui, oltre Damaso ed Ambrogio, Anemio Valeriano e Acolio<sup>68</sup>. Fu inviata a Costantinopoli, ove si erano riuniti i vescovi orientali, la richiesta che essi venissero a Roma: ma quelli rifiutarono l'invito, motivandolo in una lunga lettera sinodale che fu recata a Roma dai tre vescovi Ciriaco Eusebio e Prisciano, lettera cortese ma ferma e non priva di qualche sottile punta ironica<sup>69</sup>. In effetti gli orientali avevano ormai risolto in maniera soddisfacente per la parte ortodossa tutte le questioni in sospeso, e non avevano nulla da guadagnare a presentarsi ad un concilio occidentale che essi sapevano già *a priori* ben disposto per Paolino<sup>70</sup> e forse anche per Massimo.

<sup>65</sup> Dato che Pietro, dopo il fallimento del tentativo di Massimo, aveva allontanato da sè l'incomodo filosofo, dobbiamo pensare che queste lettere fossero state rilasciate a Massimo anteriormente, allorchè egli si era presentato a Costantinopoli da Gregorio Nazianzeno.

<sup>66</sup> Il fatto che Massimo fosse stato ordinato a Costantinopoli in una casa privata viene giustificato da Ambrogio in considerazione dell'impossibilità di disporre di una chiesa, poichè tutte erano in mano degli ariani. Ambrogio non rileva l'irregolarità di una consacrazione effettuata da vescovi egiziani fuori dell'ambito di loro competenza. Del resto, egli stesso si era comportato nello stesso modo, allorchè si era recato a Sirmio per far eleggere Anemio.

<sup>67</sup> In *ep.* 13, 4 c'è anche un breve accenno al Nazianzeno che rivendicava l'episcopato di Costantinopoli *nequaquam secundum traditionem patrum*.

<sup>68</sup> Questi nomi risultano dalla lettera sinodale del concilio di Costantinopoli del 362, di cui a n. 69.

<sup>69</sup> La lettera è tramandata da THEODOR., *HE* V 9. Di qui si desumono tutti i dati circa questo concilio.

<sup>70</sup> Da *HIER.*, *ep.* 108, 6 apprendiamo che Paolino si era recato a questo concilio insieme con Epifanio di Salamina.

Gli estensori della lettera sinodale degli orientali non mancano di esprimere il loro desiderio di potersi riunire insieme con i fratelli d'Occidente e il loro rammarico per non poterlo fare — e quanta ironia traspare nella citazione, debitamente adattata, di Ps. 54, 7 « Chi ci darà ali come di colomba, e voleremo e riposeremo presso di voi? » —. Ne sono impediti dalla situazione delle chiese d'Oriente, che, solo da poco uscite dalla persecuzione, esigono la diuturna opera dei loro pastori; e pure dal fatto che, venuti a Costantinopoli per invito dell'imperatore<sup>71</sup> anche in rappresentanza di loro colleghi rimasti nelle loro sedi, non sono in condizione di poterli regolarmente rappresentare se non a Costantinopoli. Segue la parte dottrinale del documento, che riaffermando la fede di Nicea, la interpreta alla maniera dei Cappadoci e con estensione anche allo Spirito santo:

... Cioè viene professata una sola divinità e potenza ed essenza (*ousia*) del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, uguale onore ed eterno regno, in tre ipostasi perfette, ovvero tre persone (*prosopa*) perfette. Così non si dà luogo alla peste di Sabellio che confonde le ipostasi ed elimina le proprietà (τὸν ἰδιότητων), e non si dà forza alla bestemmia degli eunomiani, ariani e pneumatomachi, che divide l'essenza, la natura e la divinità e introduce nella Trinità increata, consustanziale e coeterna una natura posteriore, creata e di altra essenza.

Segue un chiarimento antiapollinarista sulla integrità dell'umanità assunta dal Figlio, non priva nè di anima nè di intelletto; e si rimanda per maggiori chiarimenti ai documenti pubblicati dai concili di Antiochia (379) e di Costantinopoli (381). La terza parte del documento afferma con decisione la validità delle elezioni di Nettario a Costantinopoli, effettuata dal concilio con consenso generale e presente l'imperatore; e di Flaviano ad Antiochia ad opera dei vescovi della provincia e della diocesi (civile) d'Oriente, col consenso di tutta la chiesa locale. Viene specificato che queste ordinazioni sono state fatte secondo le norme stabilite a Nicea, secondo cui esse debbono essere effettuate ad opera dei vescovi della provincia e di altri eventualmente invitati: chiaro monito agli occidentali a non ingerirsi in questioni fuori della loro competenza. Con l'occasione viene anche riaffermata la validità dell'elezione episcopale di Cirillo di Gerusalemme, a suo tempo tanto contestata<sup>72</sup>. La sinodale

<sup>71</sup> La sinodale a questo proposito dice che il concilio di Costantinopoli era stato convocato dall'imperatore a seguito della richiesta del concilio di Aquileia, che sopra abbiamo riportato: AMBR., *ep.* 12, 5.

<sup>72</sup> Sui motivi che facevano ancora dubitare della validità dell'elezione episcopale di Cirillo, cfr. *supra*, n. 7.

termina con l'invito agli occidentali ad accettare queste ordinazioni, sì che possa ricomporsi la concordia e l'unità della chiesa <sup>73</sup>.

Di fronte a questa lettera ben poco poteva fare il concilio riunito a Roma. Tanto più che insieme con la sinodale era giunta anche una lettera di Teodosio, che in tono piuttosto duro chiedeva spiegazioni circa l'invito rivolto agli orientali, a venire a Roma, mentre egli li aveva convocati a Costantinopoli. Ambrogio rispose <sup>74</sup> motivando l'invito con la preoccupazione degli occidentali per le cose d'Oriente e con l'opportunità di una decisione presa in presenza di tutti gl'interessati, senza alcun partito preso: *qui iudicium petivimus, non deferimus praeiudicium* <sup>75</sup>. Di altro nulla sappiamo circa il concilio di Roma. Il fatto che Ambrogio d'ora in poi non avrebbe più proposto il nome di Massimo fa pensare che in quella sede egli sia stato convinto dell'inopportunità della sua precedente azione. E quanto a Nettario, Damaso non ebbe difficoltà a riconoscerlo come vescovo legittimo <sup>76</sup>. Restò invece in piedi la questione antiochena: Paolino, presente al concilio, fu ancora una volta riconosciuto dagli occidentali come legittimo vescovo di Antiochia, e per di più furono scomunicati Diodoro di Tarso e Acacio di Beroea che avevano ordinato Flaviano <sup>77</sup>. Condanna destinata a restare platonica, perchè certo Graziano non era affatto intenzionato a rimettere la questione sul tappeto, e tanto meno Teodosio.

Questi invece tentò l'anno seguente un estremo colloquio con i capiparte degli eretici: nel giugno del 383 essi furono invitati a

<sup>73</sup> All'invito a rallegrarsi (*sic!*) con loro per quanto essi avevano operato secondo le norme canoniche, gli orientali aggiungono l'esortazione ad anteporre l'edificazione della chiesa al favore per singole persone (cioè Paolino e Massimo).

<sup>74</sup> *ep.* 14, da cui si ricavano i dati sulla lettera di Teodosio. Anche questa lettera è a nome dei vescovi d'Italia.

<sup>75</sup> Per giustificare l'invito agli orientali a presentarsi a Roma, Ambrogio adduce anche, non sappiamo su quale reale fondamento, l'opportunità di prendere provvedimento ai danni della propaganda che svolgevano gli apollinaristi. L'accenno all'Ilirico, meno sicuro delle zone marittime, ha fatto pensare a Schwartz (IV, p. 106) che Teodosio avrebbe detto nella sua lettera che, se si voleva tenere il concilio in Occidente, Sirmio sarebbe stata più comoda da raggiungere rispetto a Roma.

<sup>76</sup> Teodosio aveva richiesto ufficialmente a Damaso il riconoscimento e la comunione con Nettario: *cfr. ep.* 15, 6 di Bonifacio (*PL* XX 783).

<sup>77</sup> Sozom., *HE* VII 11. Non sappiamo con certezza se questa condanna fu decretata dal concilio romano del 382, ovvero in secondo tempo. Il fatto che Sozomeno parli del provvedimento come preso non soltanto da Damaso ma da tutti i vescovi occidentali fa pensare ad un provvedimento del concilio del 382. Sempre a questo concilio alcuni studiosi fanno risalire la pubblicazione dei primi tre capitoli del cosiddetto *Decretum Gelasianum* (eccettuate eventuali posteriori interpolazioni), replica alle deliberazioni antiromane e anche antiallessandrine del concilio di Costantinopoli, e al privilegio accordato alla chiesa di Costantinopoli: *cfr. AMAND DE MENDIETA, art. cit.*, p. 161 sgg.

presentare ognuno un documento in cui esponevano la loro fede trinitaria, Eunomio per gli ariani radicali, Demofilo per gli ariani moderati, Eleusio per i macedoniani<sup>78</sup>. Dei tre testi c'è rimasto solo quello di Eunomio, che abbiamo avuto occasione di esaminare nel c. 15: è un testo ampio e particolareggiato in cui con assoluta franchezza l'anomeo espone i punti fondamentali del suo credo trinitario nettamente subordinazionista. Data la risaputa fermezza di Demofilo e di Eleusio nelle proprie convinzioni, è da credere che anch'essi si siano comportati nella stessa franca maniera. Teodosio ritenne valido soltanto il documento ortodosso, che gli era stato presentato da Nettario, assistito dal vescovo novaziano Agelio<sup>79</sup>, e stracciò gli altri. Una nuova serie di editti in data 25 luglio e 3 dicembre 383, e 21 gennaio 384 confermava le precedenti disposizioni a danno degli eretici, interdicensi le loro riunioni e il possesso e l'uso di luoghi di culto<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> SOCR., *HE* V 10 (= Sozom., *HE* VII 12) utilizza per questo avvenimento una fonte novaziana di Costantinopoli, che con racconto complicato e poco attendibile in complesso, esalta al massimo il contributo del vescovo novaziano Agelio e del suo lettore Sisinnio allo svolgimento dei fatti. Anche se ridimensionato, il contributo di Agelio, che sembra aver goduto, in quanto omousiano, la stima di Nettario, ci fu effettivamente [su questo vescovo cfr. anche c. 12, 2]. Dal racconto dei due storici e dalla *Dissertatio Maximini*, *PLS* I 727 sg. si ricava che in un primo tempo Teodosio ordinò ai vescovi delle varie confessioni di riunirsi a Costantinopoli in concilio per cercare una linea di accordo e portare finalmente completa concordia nella chiesa. Successivamente cambiò parere — e in questo cambiamento si potrebbe scorgere l'opera di Agelio e Nettario — e invitò soltanto i capiparte a presentare una professione di fede. Forse fu anche ventilata l'opportunità di presentare sull'argomento testimonianze di teologi antichi. Sappiamo che in questa occasione si presentò a Costantinopoli anche Palladio, accompagnato da Ulfila, ma non risulta che egli abbia ottenuto l'abrogazione dei provvedimenti adottati ai suoi danni dal concilio di Aquileia: *Diss. Maxim.*, *PLS* I 703. 727 sg.

<sup>79</sup> Il contributo di Agelio e la sua fede omousiana furono apprezzati da Teodosio che lasciò indisturbati questi eretici in possesso dei loro luoghi di culto (SOCR., *HE* V 10). L'accordo fra Nettario e Agelio si spiega in virtù della comune fede omousiana in una città dove — come abbiamo visto — gli omousiani erano deboli di fronte agli ariani moderati e radicali: cfr. ALBERTZ, *art. cit.* p. 261 sg.

<sup>80</sup> *Cod. Theod.* XVI 5, 11. 12. 13. PHILOST., *HE* X 6 ci informa che Teodosio fece cacciare da palazzo alcuni *cubiculari* di fede eunomiana e fece relegare Eunomio prima in Mesia e poi a Cesarea di Cappadocia. Infine fu permesso ad Eunomio di ritirarsi in una sua proprietà.

## CONCLUSIONE

Malgrado il loro rigore, le disposizioni emanate da Teodosio contro gli ariani, sia moderati sia radicali, non potevano por fine alla vita delle sette eretiche da un giorno all'altro. In realtà, pur fra divisioni e contrasti interni, gli ariani conservarono in Oriente un minimo di vitalità, soprattutto gli anomei: ne fa fede fra l'altro la recente pubblicazione di due omelie ps. crisostomiche, il cui *terminus post quem* va sicuramente fissato al 431<sup>1</sup>. La sopravvivenza delle conventicole ariane fu favorita dal sostegno delle truppe romane di origine gotica, la cui *fides* ariana abbiamo già avuto modo di segnalare. Il loro apporto fu sensibile in Oriente, ma soprattutto in Occidente, ove la loro presenza garantì in certo modo la continuità fra il decadente arianesimo degli ultimi decenni del IV secolo e la grande rinascenza ariana che si ebbe con le invasioni dei barbari.

Da tutto ciò può apparire convenzionale il limite cronologico del 381-383 che abbiamo fissato alla nostra esposizione. D'altra parte esso si prestava bene a concludere una esposizione che programmaticamente voleva evitare di trattare l'arianesimo del tempo delle invasioni barbariche, sia perchè i fatti del 381-383 significarono un momento importante nella storia della crisi ariana dal lato politico sia soprattutto perchè in questo periodo si esaurisce sia da parte ariana sia da parte ortodossa quella originalità speculativa che abbiamo visto contrassegnare ancora la riflessione teologica fra il 360 e il 385 ca. Infatti nel tempo successivo sia da una parte sia dall'altra non si farà più che ripetere, magari con varie amplificazioni, ciò che era stato detto in precedenza<sup>2</sup>. A questo punto perciò non resta che concludere presentando molto sommariamente qualche considerazione sugli esiti culturali e politici della controversia.

---

<sup>1</sup> Le due omelie sono pubblicate in SC 146. Cfr. c. 15, *fonti*. Sull'attività e le scissioni degli ariani si vedano SOCR., *HE* V 23-24; SOZOM., *HE* VII 17; per dettagli cfr. ALBERTZ, *art. cit.*, p. 253 sgg. Sull'attività degli ariani in Cirenaica nelle prime decadi del V secolo si veda E. CAVALCANTI, *Spirito di verità — somiglianza del Figlio nel Dialogo VII, De Spiritu Sancto, di Cirillo di Alessandria*: Augustinianum 1973, p. 589 sgg.

<sup>2</sup> Sulla dottrina degli ariani d'Occidente cfr. il mio già cit. *Arianesimo latino*, p. 684 sgg.

Ma prima ritengo non fuor di luogo accennare brevemente ad un aspetto della controversia che per forza di cose è stato finora trascurato quasi del tutto.

1. *Difficoltà e limiti di un'interpretazione sociologica della controversia ariana.*

Qualcuno dei lettori che hanno avuto la pazienza di seguirci fin qui, al leggere di tanti complicati contrasti che ebbero per protagonisti i vescovi sia orientali sia occidentali divisi fra loro e alle prese con l'interferenza del potere politico su questioni talvolta assai sottili di carattere teologico, si sarà chiesto quale sia stato l'apporto del popolo dei fedeli a queste controversie; fino a che punto e in che modo esso se ne sia sentito partecipe; e quali fattori di carattere sociale e anche economico lo abbiano stimolato, accanto a quelli di carattere dottrinale e più specificamente politico. Il lettore di oggi è, come ben si sa, particolarmente sensibile a questa problematica; e il suo interrogativo sembra tanto più legittimo in quanto lo studio del coevo scisma donatista in Africa ha messo in luce proprio fondamentali implicazioni di carattere sociale ed economico che condizionarono in modo decisivo lo svolgimento di quella controversia sovrapponendosi addirittura alle motivazioni di carattere disciplinare e dottrinale.

Ma per quanto è agevole porre l'interrogativo, altrettanto è difficile dargli sia pur inadeguata risposta, almeno allo stato attuale della nostra conoscenza delle fonti. Infatti notizie di questo genere nelle fonti sono molto rare e frammentarie, e la loro interpretazione è resa ancor più difficile dalla vastità dell'area geografica che fu coinvolta nella controversia ariana. Diversamente dalla controversia donatista, circoscritta in Africa, la controversia ariana coinvolse per vari decenni tutto il mondo romano, dalla Britannia all'Arabia, dalla Pannonia alla Numidia. Alcune di queste regioni furono al centro della controversia dal primo momento alla fine, come l'Egitto, la Siria, le varie regioni dell'Asia Minore; altre invece furono toccate solo marginalmente e per tempo molto più breve, come molte regioni occidentali: sarebbe perciò gravemente erroneo voler generalizzare a tutta questa immensa area geografica dati singoli che si riferiscono a questa o a quella regione o città. Altra considerazione preliminare è che, a differenza di quanto avviene oggi, in quel lontano tempo i problemi di carattere dottrinale erano sentiti profondamente, anche troppo, pure a livello popolare, sì che è fuor di dubbio che la partecipazione popolare alla controversia



fu larga ed appassionata, almeno nei centri in cui essa fu particolarmente viva: è ben nota la testimonianza del Nisseno, che disapprova energicamente l'eccessivo interesse che portavano agli aspetti più tecnicamente teologici delle controversie persone di modesta condizione assolutamente non in grado di trattarli con la dovuta competenza<sup>3</sup>. Le sue considerazioni in proposito si attagliano particolarmente a città come Antiochia Costantinopoli Alessandria; ma più in generale possono essere estese a gran parte delle città d'Oriente, e forse anche a qualche città occidentale ove i contrasti furono particolarmente vivi, come Milano e Sirmio.

Ben più difficile si fa l'indagine allorchè cerchiamo di determinare l'entità dei vari partiti in contrasto fra loro. A tal proposito va estesa al popolo la considerazione che più volte abbiamo avanzato circa le tendenze dell'episcopato: cioè, che accanto ad elementi che avevano preso posizione per un partito o per l'altro c'era una larga zona neutra di elementi che preferivano non impegnarsi decisamente e modificavano il loro atteggiamento in conformità del modificarsi della situazione politica. Ciò premesso, è fin troppo facile la constatazione dell'entità minoritaria dei gruppi ariani sia moderati sia radicali; ma è constatazione troppo generica. E d'altra parte, a livello popolare è pressochè impossibile distinguere con un minimo di precisione fra ariani moderati e ariani radicali. A volte si coglie una convergenza di dati che non può esser considerata casuale, ma la cui interpretazione resta difficile: p. es., gran numero di esponenti ariani proveniva dalla Cappadocia o da regioni limitrofe: i vescovi di Alessandria Gregorio e Giorgio, e poi Eudossio, Aussenzio, Eunomio<sup>4</sup>. Ma siamo di qui autorizzati a concludere che in quella regione c'era una notevole base ariana? o non si sarà trattato piuttosto di gruppi molto circoscritti di persone amiche fra loro e che perciò si sono attivamente aiutate l'un l'altra nella scalata ai posti di potere?

L'arianesimo ebbe origine in Libia, e in questa regione esso fu vitale dall'inizio alla fine della sua storia, come dimostra la testimonianza di Ario, il numero di vescovi ariani di questa regione, la loro sopravvivenza fino ai primi decenni del V secolo. Altrove

<sup>3</sup> PG XLVI 557 « Tutti i luoghi della città sono pieni di costoro: i vicoli, le piazze, i fori, le strade: venditori di mantelli, cambiavalute, venditori di cibarie. Se ti informi sul denaro, quello ti fa una dissertazione sul generato e sull'ingenerato; se chiedi il prezzo del pane 'Il Padre è maggiore — ti risponde — e il Figlio è soggetto'. Chiedi se è pronto il bagno, e quello sentenza che il Figlio deriva dal nulla. Non so come si debba chiamare questo male: frenesia, pazzia, o una forma di epidemia che travolge le menti ».

<sup>4</sup> Anche Teofronio, il discepolo di Eunomio, era cappadoce: SOCR., HE V 24. E cfr. PG XXVI 820.

si può fissare il criterio che gli ariani riuscirono a raggiungere una certa consistenza in sedi i cui vescovi per lungo periodo di tempo furono o ariani o comunque arianizzanti: il caso più evidente fu rappresentato da Costantinopoli, per la quale ci soccorre la testimonianza del Nazianzeno<sup>5</sup>. L'episodio di Eracliano (cfr. c. 12, 1) ci ha fatto constatare una situazione del genere a Sirmio, ed è facile ipotizzarla in altri centri dell'Illirico, per molti decenni dominati da vescovi ariani: Mursa, Singidunum, ecc. Anche a Milano la comunità ariana doveva aver raggiunto, sotto Ausenzio, una certa consistenza. Ma anche questo criterio non va generalizzato: basti pensare ad Antiochia, roccaforte dell'arianesimo fin dalla prima ora, per decenni amministrata da vescovi più o meno accentratamente ariani, e dove purtuttavia, grazie all'opera di Flaviano e Diodoro, la comunità ortodossa riuscì a conservarsi attiva e vitale.

Ma proprio il caso di Antiochia ci pone di fronte ad un'altra difficoltà: quella rappresentata dalla divisione nel fronte antiariano d'Oriente: abbiamo infatti rilevato ad Antiochia l'esistenza di due comunità antiariane (o ortodosse che dir si voglia), una di osservanza nicena in senso stretto (Paolino), l'altra invece di tendenza omeousiana (Melezio, Diodoro, Flaviano). Se prescindiamo dall'Egitto, ove dominarono sempre i niceni, dobbiamo postulare una situazione del genere in pressochè tutte le altre regioni d'Oriente. A livello episcopale abbiamo notato la scarsa consistenza dei niceni in queste regioni: ma sarebbe imprudente voler di qua ricavare la stessa proporzione anche a livello popolare, tanto più che abbiamo visto l'ortodossia degli antiniceni assumere varie, sottili coloriture (Eusebio di Emesa, Cirillo di Gerusalemme), le cui ripercussioni nel popolo non è dato a noi di rilevare. Nella seconda metà del IV secolo varie testimonianze di Socrate e Sozomeno permettono di accertare l'indubbia consistenza degli omeousiani, poi macedoniani, nelle regioni intorno alla zona degli Stretti: ancora una volta questa consistenza è da mettere in relazione con l'influenza esercitata da vescovi di indubbia capacità e forte presa sul loro gregge: si pensi ad Eleusio di Cizico, a Maratonio di Nicomedia<sup>6</sup>. La persistenza di questi notevoli gruppi macedoniani testimonia la difficoltà che incontrarono Basilio e i suoi collaboratori nell'azione tesa alla unificazione delle forze antiariane.

Ancor più problematica — se possibile — si fa l'indagine se si sposta dal livello quantitativo a quello qualitativo: se, cioè, si

<sup>5</sup> *Orat.* 42, 2.

<sup>6</sup> E' inutile soffermarsi sugli omei, che ci sono apparsi come raggruppamento di carattere politico, circoscritto pressochè esclusivamente a livello di vescovi e preti.

chiede da quali ambienti provenissero gli ariani e da quali i loro avversari. E qui va riproposta la considerazione già avanzata sopra circa la vastità dell'area geografica coinvolta nella controversia, così diversificata socialmente ed economicamente da regione a regione: sarebbe perciò follia ipotizzare anche soltanto in senso lato che in tutta questa estensione gli ariani siano provenuti dagli stessi ambienti e così i loro avversari, sì da dare alla controversia precise motivazioni di carattere sociale ed economico, che assolutamente non risultano dagli elementi a nostra disposizione. Abbiamo a suo tempo rilevato la matrice alla lontana origeniana della dottrina di Ario; ed è fuor di dubbio che l'attività di Origene, come anche di Clemente, fu indirizzata, sia con l'insegnamento della scuola sia con la pubblicazione di libri, alle classi colte e socialmente elevate di Alessandria, e perciò stesso incontrò resistenze a livello popolare. Ma sarebbe arbitrario voler ricavare di qui un prevalente contesto di elevata estrazione sociale e culturale quale naturale ambiente dell'arianesimo. Dobbiamo infatti tener conto che nei molti decenni intercorsi fra l'attività di Origene e quella di Ario, le dottrine origeniane avevano avuto tempo di acclimatarsi a livelli anche popolari dentro e fuori d'Egitto, soprattutto là dove, come in Egitto, esse erano state fatte proprie dall'episcopato e perciò attivamente propagate in tutta la comunità cristiana. Siamo invece su terreno più solido se ipotizziamo alla base delle fortune ariane in Libia anche le tendenze autonomiste della Pentapoli nei confronti del vescovo di Alessandria <sup>7</sup>.

Se poi prendiamo in considerazione quel poco che sappiamo circa le condizioni familiari di alcuni esponenti ariani, l'impressione che si evince è che talvolta essi provenivano da famiglie di modesta condizione economica e sociale <sup>8</sup>. Considerato sotto questo punto di vista, l'ampio sfoggio di procedimenti dialettici e sofisticati di cui abbiamo visto dar prova Aezio ed Eunomio rileva evidente ambizione intellettualistica, che potrebbe configurarsi come reazione e rivalsa nei confronti della modestia delle condizioni familiari e delle difficoltà che ambedue avevano dovuto superare per uscire da quello stato di inferiorità sociale. Analogamente possiamo pensare che anche ad altri abbracciare la fede ariana sarà apparso mezzo utile per migliorare la propria condizione e soddisfare ambizioni intellettualistiche, che li facessero sentire superiori ai sostenitori delle

---

<sup>7</sup> Si veda in proposito l'art. di Chadwick cit. a c. 2 n. 9.

<sup>8</sup> Questo rilievo va fatto soprattutto per Aezio ed Eunomio: PHILOST., HE III 15; SOCR., HE II 35.

dottrine avverse, considerate da loro di tipo più popolare<sup>9</sup>. E' questa, comunque, un'impressione che si ricava a partire da un momento molto avanzato della controversia, cioè dal momento in cui cominciano ad operare i veri e propri anomei, là dove abbiamo visto Ario cercar di propagandare le sue dottrine fin tra gli strati più umili della plebe alessandrina servendosi di strumenti molto popolari. Del resto, ci è impossibile realizzare, anche solo approssimativamente, se e fino a che punto queste ambizioni di carattere intellettualistico fossero condivise dalla base ariana, al di là di certi atteggiamenti dei capiparte. E anche qui dobbiamo stare attenti a non generalizzare, perchè anche fra gli ariani non mancarono certo rappresentanti di ceti molto elevati: da quanto appare a noi, Eusebio di Nicomedia era certo un gran signore, forse non meno di Basilio di Cesarea e di Ambrogio<sup>10</sup>.

Il poco che sappiamo in argomento è sufficiente a farci concludere che talvolta, forse anche spesso, la controversia ariana in certi luoghi si componeva con pericolosi fermenti di carattere potenzialmente rivoluzionario, provocati dalle gravi strettezze dei tempi, e costituiva proprio la scintilla che faceva divampare l'incendio: basti pensare ai disordini, anche gravissimi che si ebbero a Costantinopoli in occasione dei ripetuti tentativi di Paolo di rioccupare il seggio vescovile; e anche alla durezza della repressione di Filagrio ad Adrianopoli nel 343<sup>11</sup>. Anche la fiera resistenza che più volte il popolo di Alessandria oppose alla forza pubblica che doveva insediare vescovi ariani in luogo di Atanasio, al di là del suo significato specificamente religioso, rivela anche una componente chiaramente antiromana; e lo stesso è facile ipotizzare per i disordini che periodicamente la controversia suscitò ad Antiochia, soprattutto al tempo della deposizione di Eustazio. Ma anche su questo punto l'informazione è troppo carente per permetterci di andar oltre queste constatazioni di carattere generale e superficiale ed accertare motivazioni più precise alla base di tutte quelle sommosse<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Si tenga presente che gli ariani si potevano giovare di appoggi molteplici a corte, da cui potevano derivare vantaggi anche di carattere materiale.

<sup>10</sup> PHILOST., *HE* IX 14 ci dice che Demofilo era di buona condizione familiare.

<sup>11</sup> Cfr. cc. 7, 1.4; 8, 2.

<sup>12</sup> Gwatkin (p. 58 sgg.) dà per certo l'appoggio di pagani ed ebrei agli ariani, cui gli uni e gli altri si sarebbero sentiti più vicini (o meno lontani) che non nei confronti degli ortodossi, in forza della negazione ariana dell'autentica natura divina del Figlio. Ma i pochi riferimenti precisi (ATHAN., *encycl.* 3, PG XXV 228; HA 71) sia per il tono polemico sia per il contesto specifico nel quale sono inseriti (gli avversari di Atanasio eccitano contro di lui pagani ed ebrei) sono scarsamente probanti; e le osservazioni circa una presunta rilassatezza di costumi degli ariani e l'attrattiva da loro esercitata su indecisi e superstiziosi sono pressochè gratuite. Anche in merito a questo argomento occorre ribadire

Al termine di questa breve, scoraggiante panoramica sarebbe incongruo voler trarre qualche conclusione precisa. Mi limito soltanto ad una generica impressione: la controversia ariana nacque per motivazione di carattere prevalentemente religioso e, nonostante le fortissime interferenze di carattere politico e quelle — meno avvertibili e sistematiche ma pur sempre significative — di carattere sociale, tale carattere prevalente conservò fino alla fine.

## 2. *Esiti culturali e politici della controversia ariana.*

Gli esiti teologici della controversia ariana sono stati da noi seguiti sistematicamente lungo tutto l'iter della disputa, sì che sarebbe qui inutile accennarvi anche sommariamente. Mi limiterò perciò a rilevare soltanto il progressivo processo di unificazione che si sviluppò in ambito teologico durante il IV secolo. Vedemmo all'inizio della controversia una pluralità di orientamenti teologici, solo parzialmente da noi ricostruibili con una certa precisione, eredità di tradizioni diverse (asiatica, alessandrina, occidentale), già venute a conflitto fra loro durante il III secolo, soprattutto intorno alla figura e alla dottrina di Origene, e che affrontarono lo scontro decisivo nel contesto della crisi ariana del IV secolo. Alla fine del IV secolo vediamo invece imporsi in argomento trinitario una vera e propria *koiné* teologica. In Oriente essa si sintetizza nella dottrina che afferma una *ousia* e tre ipostasi nella Trinità, una formula di compromesso — come abbiamo rilevato — fra il monarchianismo di tradizione asiatica e il pluralismo (dottrina delle ipostasi) di tradizione alessandrina. Fu certamente questa tradizione a far la parte del leone in questo compromesso, grazie all'apporto dei Cappadoci; per altro esso fu integrato dalla persistenza di temi e spunti origeniani restati vivi ad Alessandria anche nella riflessione teologica di Atanasio, pur così portato a valorizzare, lui alessandrino, certe tendenze monarchiane di stampo asiatico (influsso di Marcello d'Ancira e della formulazione del credo niceno). Principalmente all'autorità di Atanasio fu dovuta la sopravvivenza di fondamentali istanze monarchiane insistenti sull'unità di Dio, contenute nel credo niceno: di qui esse confluirono nella sintesi dei Cappadoci, temperando in senso più accentuatamente unitario il

---

che di volta in volta si saranno verificate circostanze particolari che avranno spinto pagani ed ebrei da una parte o dall'altra in considerazione dell'utile che sul momento poteva loro venire. Su un'apertura di Palladio di Ratiaria verso pagani ed ebrei per trovar qui sostegno contro gli ortodossi si vedano le acute considerazioni di L. CRACCO RUGGINI in *Augustinianum*, 1974, p. 409 sgg.

pluralismo insito nella dottrina delle tre ipostasi, per forza di cosa più attenta a rilevare la distinzione delle persone che non l'unità di Dio. A tale impostazione trinitaria corrisponde in Occidente quella insistente sulla formula una *natura (substantia)* / tre *personae*, che, pur attraverso uno sviluppo tutt'altro che parallelo a quello della formula orientale una *ousia*/tre ipostasi, finì per assumerne con Ilario ed Ambrogio la stessa fondamentale significazione<sup>13</sup>.

Constatazione pressocchè analoga possiamo fare se volgiamo l'attenzione al più vasto ambito della cultura cristiana. L'impostazione alessandrina, che vedemmo con Clemente e soprattutto con Origene rivendicare in ogni ambito culturale una più rigorosa e consapevole applicazione di fondamentali categorie platoniche, già in espansione in varie regioni d'Oriente durante il III secolo, finì per imporsi durante la controversia ariana nel corso del IV secolo non solo in Oriente ma anche in Occidente. D'altra parte, il trionfo del platonismo non fu dovuto soltanto al prevalere della tradizione cristiana d'Alessandria, bensì fu coadiuvato poderosamente dal grande *essor* della filosofia neoplatonica del III secolo e oltre: Plotino influì sui Cappadoci non meno di Origene; e se Ilario fu profondamente influenzato da Origene, Mario Vittorino esemplò il suo platonismo su Plotino e Porfirio; Ambrogio sentì l'influsso e di Origene e di Filone e del platonismo pagano tanto vivo nella Milano del tempo suo.

Ma il trionfo del platonismo non fu incondizionato. Accennammo come in Origene il fondamentale dualismo platonico avesse condizionato in modo decisivo ogni aspetto della riflessione, dall'esegesi alla cristologia, dalla mistica alla teologia sacramentale nella tensione dinamica fra lettera e spirito, simbolo e verità. Ma abbiamo avuto anche modi di accennare come per tempo personaggi e ambienti molto legati alla memoria di Origene avessero cominciato a perdere questa granitica compattezza di pensiero: basti pensare ad Eusebio di Cesarea nella cui esegesi forte interesse per l'interpretazione storica e letterale si affiancava all'allegorismo, caposaldo di tutta la sintesi origeniana. Anche un platonico e origeniano come Basilio è molto più attento del maestro al senso letterale del passo biblico che interpreta. Com'è ben noto, fu soprattutto in area antiochena che gli orientamenti teologici e culturali alessandrini trovarono la massima resistenza: se qui fu accettata, come altrove, la dottrina delle tre ipostasi, l'impostazione

---

<sup>13</sup> Si tenga comunque presente che l'esigenza dell'unità di Dio, nella tensione rispetto alla pluralità delle persone, fu sentita sempre di più in Occidente: si pensi alla riflessione trinitaria di Agostino.

esegetica rimase prevalentemente letterale, come già era stata al tempo di Teofilo e come Eustazio aveva ribadito proprio in polemica con Origene, anticipando la posizione che sarebbe stata di Diodoro e degli altri grandi maestri della scuola antiochena nel V secolo. La più evidente ripercussione di questa impostazione esegetica, non sappiamo fino a che punto influenzata dalla ripresa dell'aristotelismo che si avverte appunto a partire dal IV secolo, si ebbe in campo cristologico, nella difesa dell'umanità di Cristo che la tradizione alessandrina sempre più tendeva a relegare in secondo piano di fronte alla preminenza del Logos divino. Le grandi controversie cristologiche del V secolo hanno la loro matrice culturale proprio in questo rifiuto antiocheno di accogliere *in toto* l'impostazione culturale alessandrina di impronta platonica.

Constatazione ben diversa facciamo passando dall'ambito culturale e teologico a quello politico. Infatti sotto questo punto di vista il risultato più importante e gravido di conseguenza, della controversia fu proprio in senso opposto alla tendenza unificante che sopra abbiamo rilevato: si pensi alla frattura fra chiese d'Occidente e chiese d'Oriente che si ebbe a Serdica nel 343 e che per la prima volta spezzava in due parti il corpo della cristianità. Nè vale minimizzare questo fatto considerando che si trattò di frattura momentanea, provocata — almeno in parte — dalle interferenze del potere politico nelle cose della chiesa. E' fin troppo evidente questa interferenza per essere qui ancora sottolineata: ma va altresì sottolineato che a provocare quella spaccatura contribuì in misura determinante l'atavico senso di reciproca diffidenza e avversione che da sempre aveva avvelenato i rapporti fra greci e romani: per la prima volta allora esso si avvertì — almeno in forma così vistosa — nell'ambito della cristianità. Motivo fondamentale del manifestarsi di tale sentimento anche in ambito cristiano, abilmente stimolato e messo a frutto da Eusebio di Nicomedia ai fini della sua politica, fu la politica di potenza perseguita dal vescovo di Roma. Non staremo qui a ripetere quanto abbiamo già a suo tempo ampiamente esposto (cfr. c. 6, 3): accenneremo soltanto che la mutata situazione al vertice della chiesa, che vedeva ormai in posizione di vero e proprio capo l'imperatore, non favoriva la tendenza del vescovo di Roma a trasformare gradatamente in senso giurisdizionale quel primato di onore che già da secoli tutta la cristianità, anche orientale, gli riconosceva. In tal senso l'insistenza di Giulio nel proporre la necessità di una revisione delle decisioni che in Oriente si erano prese a carico di Atanasio, Marcello ed altri facilmente si configurava come indebita ingerenza dell'Occidente nelle questioni d'Oriente: proprio in risposta alla richiesta di Giulio Eu-

sebio di Nicomedia per la prima volta proponeva questa contrapposizione della cristianità in due blocchi. Di qui il rifiuto e la frattura del 343.

La politica di Damaso, che accentuava ancor di più la tendenza egemonica propria della politica di Giulio, a prima vista sembrava aver motivazione e giustificazione nello stato caotico in cui versavano le chiese d'Oriente: ma Damaso commise l'errore di tirar troppo la corda, sottovalutando la capacità di reazione di Basilio di Cesarea. La pesantezza di certi suoi interventi era fatta apposta per rinfocolare quell'*animus* antioccidentale cui sopra abbiamo accennato. E Ambrogio non fu da meno quanto a inabilità e pesantezza. I concili di Costantinopoli del 381 e del 382 furono aperta espressione di questi sensi antioccidentali ormai dominanti in buona parte dell'episcopato orientale. Questa volta non ci fu frattura, ovvero fu meno vistosa (scisma d'Antiochia), solo perchè il potere politico non poteva permettere una complicazione del genere e fu pronto ad imporre la sua volontà pacificatrice ed unificatrice. E nelle vicende che nel corso dei secoli avrebbero man mano accentuato il distacco dell'Oriente cristiano dall'Occidente fino alla rottura definitiva è fin troppo facile rilevare il peso decisivo delle implicazioni di carattere politico. Ma anche ammesso ciò, è fuor di dubbio che proprio in diversi momenti della controversia ariana del IV secolo si avvertirono i primi sintomi, abbastanza eloquenti, di una non solo latente ostilità fra cristianità orientale e cristianità occidentale; e tale ostilità non può essere spiegata soltanto in chiave politica. In realtà era l'antico antagonismo fra la Grecia e Roma che, favorito da certi sviluppi della controversia, prendeva ormai piede anche nel mondo cristiano.

Terminiamo presentando rapidamente la nostra opinione in merito alla fortunata proposta di Peterson (in *Monotheismus als politisches Problem*) di ravvisare nell'appoggio dato dall'impero agli ariani la naturale implicazione di una concezione politica che faceva corrispondere all'assolutismo della monarchia imperiale un rigido monoteismo in ambito religioso: a tale direttiva si sarebbe meglio adattato il subordinazionismo degli ariani, che riduceva Cristo ad un dio di secondo ordine, che non il trinitarismo degli ortodossi, che affiancava il Figlio e lo Spirito santo al Padre ad un medesimo livello di dignità divina. Questa proposta, variamente riecheggiata da più parti, alcuni anni fa è stata sistematicamente sviluppata da G. H. Williams<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> *Christology and Church-State relations in the fourth century*: Church History 1951, fasc. 3, p. 3 sgg.; fasc. 4, p. 3 sgg. Alcune osservazioni di Williams sull'altissimo senso che della sua dignità imperiale aveva Costanzo sono state



Riprendendo l'abusato luogo comune della contrapposizione fra prevalente interesse soteriologico degli ortodossi e prevalente interesse cosmologico degli ariani, Williams osserva che lo scorgere nel Figlio soprattutto lo strumento divino della creazione favoriva una cristologia subordinazionista cui veniva a corrispondere un'ecclesiologia debole *in capite* e perciò naturalmente portata ad asservirsi all'impero. Questa suggestiva tesi presenta un punto molto debole: non può produrre a suo *diritto* sostegno un solo passo dedotto dalle fonti antiche. Williams è ben consapevole di questa carenza delle fonti, ma ritiene di poter superare il grosso ostacolo facendo ricorso ad una quantità di argomenti che *indirettamente* dovrebbero suffragare il suo assunto. A tal fine egli valorizza la ben nota concezione politico-religiosa di Eusebio di Cesarea che ravvisa nella monarchia imperiale l'immagine terrena della monarchia divina; insiste sull'altissimo senso che della dignità imperiale aveva Costanzo, per ciò stesso portato a valorizzare il monoteismo di tipo ariano, naturale proiezione celeste della sua concezione monarchica; produce gran messe di passi di polemisti antiariani (Lucifero Atanasio Ilario Ambrogio) che rimproverano ai loro avversari di aver asservito totalmente la chiesa a Cesare.

I vari argomenti prodotti da Williams a suffragare la sua tesi non mi sembrano sufficienti a puntellarne l'intrinseca inconsistenza, derivante dalla carenza di documentazione *diretta* cui sopra abbiamo accennato. Non è qui la sede per rilevare dettagliatamente le forzature e anche le inesattezze che gremiscono la pagina dello studioso americano<sup>15</sup>. Mi limito perciò a sottolineare alcune carenze metodologiche di particolare importanza.

---

riprese di recente da BARNARD, *Athanase, Constantin et Constance, in Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, p. 140 sg.

<sup>15</sup> A 4,10 Williams osserva che i concili ariani indebolirono il legame fra il vescovo e il suo popolo restringendo, nelle elezioni episcopali, il ruolo della chiesa locale a beneficio del concilio dei vescovi della provincia. In realtà questo stato di fatto è già canonizzato nel concilio di Nicea (can. 4) e fu confermato dal can. 2 del concilio costantinopolitano del 381. A 4,17 è detto che per Basilio Cristo è immagine di Dio per identità di natura mentre l'imperatore può essere tutt'al più definito immagine del re celeste per grazia; sono portati in appoggio *Spir.* 5,9 e 18,45. Ma si tratta di due passi che nulla hanno in comune fra loro e che non istituiscono alcuna benchè lontana relazione fra Cristo e l'imperatore come immagini di Dio. Del tutto gratuita è l'affermazione di 4,6 circa un maggiore collegamento dei vescovi ortodossi, rispetto agli ariani, con le tradizioni delle loro chiese: abbiamo già visto [cfr. il già cit. *La tradizione nella controversia ariana*, p. 37 sgg.] che fin dal primo momento del contrasto ambedue le parti si richiamarono con piena convinzione alla tradizione dei padri. Alla ricerca di dati per suffragare la sua tesi Williams vede intendimenti politici in contesti di tutt'altra significazione: è il caso, p.es., della polemica sui passi scritturistici della *subiectio* di Cristo al Padre, su cui abbiamo a suo luogo variamente insistito: Williams osserva (4,16) che gli ariani se ne servivano non soltanto per subordinare

La prima concerne la presentazione che si farà di Eusebio quale prototipo dell'atteggiamento tenuto dagli ariani verso l'imperatore. Preferisco non insistere qui sul fatto che nel presentare il pensiero politico di Eusebio gli studiosi moderni si fondano soprattutto sulla *Vita Constantini* ed altri scritti encomiastici, coll'evidente rischio di sopravvalutare le iperboliche espressioni di lode lì contenute e di piegare a significazione politica espressioni scritte o pronunciate per tutt'altro fine. Mi limito invece a rilevare l'evidente arbitrio di considerare Eusebio come rappresentante dell'arianesimo vero e proprio (o anche moderato) in campo di teologia politica. All'inizio di questo studio abbiamo chiarito come fra i protagonisti della controversia ariana della prima ora Eusebio abbia occupato un posto a se stante, in quanto unico fra loro che avesse già maturato, prima dell'insorgere della crisi, una sua concezione teologica e anche politica. Per questo, oltre che per altri motivi, la sua posizione non si identificò mai completamente con quella di Ario, nonostante le sue evidenti simpatie per questa parte; e non possediamo alcun elemento che consenta di affermare che la sua complessa dottrina teologica e politica sia stata condivisa *in toto* nelle file non solo degli ariani puri, ma anche dei loro simpatizzanti. Non siamo perciò autorizzati, in mancanza di dati precisi di fonte ariana, a generalizzare in senso ariano quello che è il pensiero politico del solo Eusebio.

Considerazioni in parte analoghe possiamo fare a proposito del tentativo di Williams di ricostruire l'ecclesiologia ariana, così prona ai voleri dell'imperatore, soltanto sulla base delle affermazioni fieramente polemiche degli avversari: proprio questo contesto così esasperato non consente di trarre da quelle affermazioni tutto il significato che Williams vorrebbe. L'Atanasio così violento contro l'imperatore nella *Historia Arianorum* è lo stesso che solo qualche mese prima nell'*Apologia ad Constantium* svolgeva un ragionamento che implicitamente (e anche esplicitamente) riconosceva all'imperatore il diritto di ingerirsi a fondo, con funzioni di giudice, nelle cose della chiesa<sup>16</sup>. L'atteggiamento antimperiale dei polemisti antiariani dura fintanto che l'imperatore è loro ostile: ma allorchè è loro favorevole, come al tempo di Graziano e Teodosio, sono essi i primi a

---

Cristo al Padre ma anche per deprimere il corpo di Cristo, cioè la chiesa, di fronte all'impero; ma di questo intendimento non è minima traccia nei passi atanasiani ilariani ambrosiani addotti di seguito.

<sup>16</sup> Quanto osserviamo sul contesto esasperatamente polemico dei passi che Williams sfrutta a suo favore calza particolarmente bene per Lucifero, utilizzato dallo studioso americano *longe lateque* e che mi sembra il meno adatto, dato anche il suo isolamento in campo ortodosso, ad essere proposto ai fini che Williams persegue.

servirsi del suo appoggio contro gli avversari. Questi, dal canto loro, assumono come proprio l'atteggiamento ostile che prima era stato dei loro avversari<sup>17</sup>. Il fatto concreto è che sotto Costantino e Costanzo tutti erano convinti che, *de facto* se non *de iure*, l'imperatore era il capo effettivo della chiesa, l'unico che potesse convocare concili di portata ecumenica e potesse renderne valide le deliberazioni con la sua approvazione<sup>18</sup>.

Alla radice di tutto il discorso di Williams c'è la convinzione, condivisa da tanti studiosi moderni, che il subordinazionismo degli ariani fosse diretta e naturale conseguenza di un loro preminente interesse cosmologico, mentre il trinitarismo egalitario dei loro avversari era ispirato soprattutto da esigenze di carattere soteriologico. Non sono affatto convinto della giustezza di questa tesi, che tutt'al più può produrre a suo favore l'esempio del solito Eusebio, a proposito del quale si debbono riproporre le osservazioni sopra avanzate. Non c'è diretta connessione fra subordinazionismo ed interesse cosmologico: Tertulliano è chiaramente subordinazionista, ma nessuno potrebbe affermare che in lui l'interesse cosmologico prevale sull'esigenza soteriologica. E mi sembra di aver dimostrato, contro una troppo superficiale *opinio communis*, il posto centrale che occupa nel pensiero di Origene la morte redentrice di Cristo<sup>19</sup>. Passando agli ariani, gli scarsi documenti dei rappresentanti della prima ora sono tutti in esclusiva funzione delle questioni dibattute nella controversia e perciò tacciono su questo punto, che certo non fu al centro del dibattito<sup>20</sup>. E' senz'altro vero che in Atanasio ed Apollinare la presa di posizione antiariana si alimentava proprio di esigenze soteriologiche sentite con particolare pregnanza: ma ciò non vuol dire affatto che tali esigenze fossero disattese dai loro avversari<sup>21</sup>. Cogli ariani della terza generazione (Eunomio), la documentazione si fa un po' più ricca ed essa porta in direzione del tutto opposta a quella ipotizzata da Williams: poche pagine indietro

<sup>17</sup> Si veda in un testo tardo, l'*Opus imperf. in Mt.*, la violenta presa di posizione contro Costantino e Teodosio, gl'imperatori persecutori, che preannunciano la prossima venuta dell'Anticristo: PG LVI 901.907.

<sup>18</sup> In sostanza, l'atteggiamento accentuatamente servile nei confronti dell'imperatore caratteristico di Acacio di Cesarea e tanti altri vescovi della sua parte si spiega soltanto tenendo presente l'opportunismo e le mire politiche di tali esponenti filoariani, e non sottende affatto tutta la concezione ecclesologica che Williams vorrebbe. D'altra parte, Costanzo appoggiava tali vescovi proprio perchè essi erano i più fedeli interpreti della sua politica ecclesiastica.

<sup>19</sup> *La morte di Gesù in Origene*: Rivista di storia e letteratura religiosa 1972, p. 3 sgg.

<sup>20</sup> Abbiamo visto come dell'incarnazione si sia discusso in questo periodo di tempo solo in ordine al riflesso subordinante che vi scorgevano gli ariani, senza esplicite aperture di carattere soteriologico.

<sup>21</sup> Cfr. n. 26 e contesto.

abbiamo visto come proprio Eunomio avesse rivolto a Basilio l'accusa di vergognarsi della morte di Cristo e di predicare due Cristi. E nella professione eunomiana del 383, pur in contesto accentuatamente subordinazionista, l'insistenza sull'azione pedagogica e soteriologica di Cristo è rilevata molto più che la sua azione cosmologica. E a mano a mano che la documentazione si fa più ricca, l'interesse soteriologico degli ariani diventa sempre più evidente: si leggano certi passi dell'*Opus imperf. in Mt.*<sup>22</sup>, certi sermoni di Massimino<sup>23</sup>, le due omelie recentemente pubblicate in SC 146, la prima delle quali si apre con una bellissima pagina sul sacrificio dell'agnello di Dio<sup>24</sup>.

L'opposizione fra ortodossi e ariani verteva su un punto fondamentale del deposito di fede: ma i moderni corrono il rischio di accentuare le divergenze fra i due partiti più di quanto effettivamente non si sia verificato, ancora una volta prestando ascolto, inconsciamente o consciamente, a certe interessate affermazioni polemiche. Eppure proprio un polemista antiariano, Gregorio di Elvira, faceva notare come — a differenza del radicale divario che separava gli ortodossi dagli gnostici — ortodossi ed ariani avevano tutto in comune, ad eccezione dell'*homoousios*<sup>25</sup>. Considero perciò arbitrario, stante la carenza di testi espliciti in argomento, amplificare tale divario fino ad estenderlo in campo soteriologico<sup>26</sup> ecclesiologico<sup>27</sup> e politico.

<sup>22</sup> Si veda *Arianesimo latino*, p. 728 sg.

<sup>23</sup> PLS I 731 sgg.

<sup>24</sup> E' facile obiettare circa questa documentazione che essa è troppo tarda per poter servire a caratterizzare la soteriologia ariana della prima ora. D'altra parte, si tratta pur sempre di testi ariani [e la nostra esposizione ha messo in evidenza la connessione di questi ariani radicali proprio con l'Ario della professione indirizzata ad Alessandro], mentre Williams non può produrre alcunché a suffragare la sua tesi. Vorrei in tal senso ancora aggiungere le Omelie sui Salmi del tardo Asterio, la cui interpretazione tipologica fa spazio molto ampio a motivi soteriologici. Preferisco anche qui non forzare il riscontro in considerazione del fatto che Asterio col passare degli anni sembra aver gradualmente annacquato lo schietto vino ariano degli anni intorno al 325/330. Eppure anche il suo caso indirettamente conferma che non ha fondamento l'asserzione di un presunto disinteresse degli ariani per la soteriologia.

<sup>25</sup> *Fid. 1, CC LXIX 224 At vero hi quibus multa nobiscum paria sunt, facile possunt innoxias mentes ... fraudulentam societate percutere, dum malorum suorum virus per bona nostra defendunt. Nihil enim periculosius his haereticis esse potest, qui cum integre per omnia decurrant, uno tamen verbo ... fidem ... inficiunt.*

<sup>26</sup> Su questo punto il divario fra Atanasio, per cui solo Dio stesso poteva liberare l'uomo dal peccato, e gli ariani, che tale compito affidavano ad un dio minore, non va sopravvalutato troppo; si tenga infatti presente che quel dio minore rappresentava per gli ariani la presenza di Dio nel mondo, stante l'inaccessibilità del Dio sommo: l'unico Dio cui essi potevano direttamente rivolgersi, l'unico che direttamente si preoccupava del mondo e degli uomini. E d'altra parte, l'impostazione cristologia del tipo logos/carne permetteva loro,

E d'altra parte, per spiegare l'appoggio che dettero agli ariani (moderati, si badi bene, o meglio filoariani ed eusebiani) imperatori come Costanzo e Valente, non c'è bisogno di scomodare affascinanti ma poco fondate ipotesi di alta teologia politica: di volta in volta abbiamo visto come quell'appoggio fosse stato determinato da una realistica visione della situazione del momento, alla ricerca di una piattaforma la più ampia possibile che su posizioni di centro potesse convogliare insieme i moderati, lasciando fuori gli estremisti di una parte e dell'altra. Una volta che ci si libera della *opinio* per troppo tempo *vulgata* che contrapponeva nettamente due blocchi, ariani da una parte (tutti cattivi) e ortodossi dall'altra (tutti buoni) e si mette in rilievo la complessa articolazione delle forze in contrasto, come noi abbiamo in qualche modo tentato di fare, anche la politica degl'imperatori cosiddetti filoariani si giustifica senza bisogno di ricorrere a troppo sofisticate spiegazioni<sup>28</sup>.

---

alla pari di Apollinare, di parlare di un Dio morto e crocifisso con maggiore pregnanza rispetto alla cristologia difesa degli avversari: si vedano i passi cit. a n. 22.

<sup>27</sup> Sull'ecclesiologia ariana tarda, l'unica che possiamo in parte conoscere, cfr. le mie *Note sull'Opus imperfectum in Mathaeum*: Studi medievali 1970, p. 179 sgg. e Meslin, *op. cit.*, p. 325 sgg.

<sup>28</sup> Le tesi di Williams erano state in parte anticipate da SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, New York 1941, p. 78 sgg. Sulla stessa linea per quanto concerne l'atteggiamento di Atanasio, Ilario e Ambrogio si veda MORRISON, *Rome and the City of God*: TAPHS 1964, 54, 1, p. 28 sgg. Contro Williams si veda BESKOW, *Rex Gloriae*, Göteborg-Uppsala 1964, p. 313 sgg.



- I. ABBREVIAZIONI
- II. BIBLIOGRAFIA
- III. INDICI





## ABBREVIAZIONI

- AB *Analecta Bollandiana*, Bruxelles.  
AbhB *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin.  
BHL *Bibliotheca Hagiographica Latina*, Bruxelles.  
BZ *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig-München.  
BLE *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse.  
CC *Corpus Christianorum*, Turnhout.  
CSCO *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.  
CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien.  
DHGE *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, Paris.  
DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris.  
GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig.  
GN *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*.  
HTR *Harvard Theological Review*, Cambridge Mass.  
JRS *Journal of Roman Studies*, London.  
JTS *Journal of Theological Studies*, Oxford.  
KT *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, Berlin.  
OCP *Orientalia Christiana Periodica*, Roma.  
OEChT *Oxford Early Christian Texts*.  
PG *Patrologia, series Graeca* (Migne), Paris.  
PL *Patrologia, series Latina* (Migne), Paris.  
PLS *Patrologia, series Latina. Supplementum* (ed. Hamman), Paris.  
PW *Pauly-Wissowa-Kroll, Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart.  
RB *Revue Bénédictine*, Maredsous.  
RechSR *Recherches de science religieuse*, Paris.  
RHE *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain.  
SbB *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin.  
SbMn *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München.  
SbW *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*.  
SC *Sources Chrétiennes*, Paris.  
TAPhS *Transactions of the American Philological Society*, Boston.  
TQ *Theologische Quartalschrift*, Tübingen.  
VC *Vigiliae Christianae*, Amsterdam.  
ZKG *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart.  
ZNW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Giessen.



## BIBLIOGRAFIA

- G. AEBY, *Les missions divines de Saint Justin à Origène*, Fribourg 1958.
- R. AIGRAIN, *Arius*: DHGE IV, 208-215.
- E. AMAND DE MENDIETA, *Basile de Césarée et Damase de Rome*, in *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*, Fribourg Br. 1963, pp. 122-166.
- M. ALBERTZ, *Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft*: Theologische Studien und Kritiken 1909, pp. 205-278.
- C. ANDRESEN, *Logos und Nomos*, Berlin 1955.
- A. ANWANDER, *Zur Trinitätslehre der nachorigenistischen alexandr. Theologie bis Arius*: TQ 1921, pp. 190-219.
- C. B. ARMSTRONG, *The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in A.D. 362*: JTS 1921, pp. 206-221; 347-355.
- J. BARBEL, *Christos Angelos*, Bonn 1941.
- G. BARDY, *La crise arienne*, in FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église*, III, pp. 69-296.
- , *Recherches sur S. Lucien d'Antioche*, Paris 1936.
- , *Sur la réitération du concile de Nicée (327)*: RechSR 1933, pp. 430-450.
- , *Fragments attribués à Arius*: RHE 1930, pp. 253-268.
- , *L'héritage littéraire d'Aétius*: RHE 1928, pp. 809-826.
- , *Le concile d'Antioche (379)*: RB 1933, pp. 196-213.
- E. W. BARNARD, *The Antecedents of Arius*: VC 1970, pp. 172-188.
- , *Athanase et les empereurs Constantin et Constance in Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974, pp. 127-143.
- P. BATTIFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris 1929.
- E. BELLINI, *Il dogma trinitario nei primi discorsi di Gregorio Nazianzeno*: Augustinianum 1973, pp. 525-534.
- L. BÉRANGER, *Sur deux énigmes du De Trinitate de Didyme l'Aveugle*: RechSR 1963, pp. 255-267.
- H. BERKHOF, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam 1939.
- R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après S. Athanase*, Paris 1952.
- P. BESKOW, *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, Göteborg-Uppsala 1964.
- E. BOULARAND, *Denys d'Alexandrie et Arius*: BLE 1966, pp. 161-169.
- , *L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, I-II, Paris 1972-1973.
- R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962.
- D. DE BRUYNE, *Deux lettres inconnues de Theognius l'évêque arien de Nicée*: ZNW 1928, pp. 106-110.
- E. M. BUYTAERT, *Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin*, I-II, Louvain 1953-1957.
- , *On the Trinitarian Doctrine of Eusebius of Emesa*: Franciscan Studies 1954, pp. 34-48.
- S. CALDERONE, *Costantino e il cattolicesimo*, Firenze 1962.
- H. v. CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig 1929.
- R. P. CASEY, *The Armenian Version of the Ps. Athanasian Letter to the Antiochenes*, London-Philadelphia 1947.
- E. CAVALCANTI, *Spirito di Verità-Somiglianza del Figlio nel Dialogo VII, De Spiritu Sancto di Cirillo di Alessandria*: Augustinianum 1973, pp. 589-598.
- H. CHADWICK, *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch*, 325: JTS 1958, pp. 292-304.

- , *The Fall of Eustathius of Antioch*: JTS 1948, pp. 27-35.
- , *Faith and Order at the Council of Nicaea: a Note on the Background of the Sixth Canon*: HTR 1960, pp. 171-195.
- F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris 1905.
- I. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg 1940.
- H. CROUZEL, *Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène*, SC 148.
- , *Grégoire le Thaumaturge et le dialogue avec Elien*, RechSR 1963, pp. 422-429.
- W. CURETON, *The Festal Letters of Athanasius*, London 1848.
- C. CURTI, *Il linguaggio relativo al Padre e al Figlio in alcuni passi dei Commentarii in Psalms di Eusebio di Cesarea*: Augustianum 1973, pp. 483-506.
- J. DANÉLOU, *Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, REG 1956, pp. 412-432.
- , *Grégoire de Nysse à travers les lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze*: VC 1965, pp. 31-41.
- , *L'Adversus Arium et Sabellium de Grégoire de Nysse et l'origénisme capadocien*, RechSR 1966, pp. 61-66.
- , *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai 1958.
- V. C. DECLERCO, *Ossius of Cordova*, Washington 1954.
- H. DÖRRIE, *Hypostasis*: GN 1955, n. 3.
- H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956.
- J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exile*, Paris 1971.
- G. L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967.
- L. DOUTROULEAU, *Le De Trinitate est-il l'oeuvre de Didyme l'Aveugle?*, RechSR 1957, pp. 514-557.
- L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, II, Paris 1910.
- Y. M. DUVAL, *La manoeuvre frauduleuse de Rimini*, in *Hilaire et son temps*, Paris 1969, pp. 51-103.
- R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zürich 1966.
- A. I. FEDER, *Studien zu Hilaris von Poitiers I: Die sogenannten « Fragmenta historica » und der sogenannte « Liber I ad Constantium imperatorem »*: SbW 162, 4 (1910).
- A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954.
- G. FOLLIER, *L'épiscopat africain et la crise arienne au IV<sup>e</sup> siècle*, in *Mélanges V. Grumel*, I, Paris 1966, pp. 196-223.
- P. GALTIER, *S. Hilaire de Poitiers*, Paris 1960.
- W. GERICKE, *Marcell von Ancyra*, Halle 1940.
- J. DE GHELLINCK, *Qui sont les ὡς τινες λέγουσι de la lettre d'Arius?*, in *Miscellanea Mercati*, I, Città del Vaticano 1946, pp. 127-144.
- , *Quelques appréciations de la dialectique d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV<sup>e</sup> siècle*: RHE 1930, pp. 5-42.
- H. E. GIESECKE, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig 1939.
- K. M. GIRARDET, *Constance II, Athanase et l'édit d'Arles (353)*, in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974, pp. 63-91.
- R. A. GREER, *The Captain of our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews*, Tübingen 1973.
- J. GRIBOMONT, *Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile*: Oecumenica 1967, pp. 22-58.
- , *Eustathe de Sebaste*: DHGE XVI 26-33.
- A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, London 1965.
- , *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht*: Scholastik 1961, pp. 321-356.
- J. GUMMERUS, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900.
- H. M. GWATKIN, *Studies of Arianism*, Cambridge 1900.
- A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897.

- M. HARL, *A propos d'un passage du Contre Eunome de Grégoire de Nysse: aporroia et les titres du Christ en théologie trinitaire*: RechSR 1967, pp. 216-226.
- P. HADOT, *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité*: SC 68.69.  
—, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971.
- R. P. C. HANSON, *Did Origen apply the Word Homousios to the Son?*, in *Epektasis (Mélanges J. Daniélou)*, Paris 1972, pp. 293-303.
- , *Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit*: VC 1968, pp. 241-255.
- W. D. HAUSCHILD, *Die antinizänische Synodalaktensammlung des Sabinus von Heraklea*: VC 1970, pp. 105-126.
- HEFELE-LECLERQ, *Histoire des conciles*, I, Paris 1907.
- A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen 1931.
- A. HERON, *The Two Pseudo-Athanasian Dialogues against the Anomoeans*: JTS 1973, pp. 101-122.
- K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kapadoziern*, Tübingen 1904.  
—, *Ueber die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift «Adversus Arium et Sabellium»*: ZKG 1904, pp. 380-398.
- D. L. HOLLAND, *Die Synode von Antiochien (324/325) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa*: ZKG 1970, pp. 163-181.
- R. HÜBNER, *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basiliius*, in *Epektasis (Mélanges J. Daniélou)*, Paris 1972, pp. 463-490.  
—, *Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra, in Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, pp. 199-229.
- H. IDRIS BELL, *Jews and Christians in Egypt*, Oxford 1924.
- W. JAEGER, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Leiden 1966.
- C. KANNENGESSER, *Où et quand Arius composa-t-il la Thalie?*, in *Kyriakon (Festschrift Quasten)*, Münster 1970, pp. 346-351.  
—, *La date de l'Apologie d'Athanase Contre les Païens et Sur l'Incarnation du Verbe*: RechSR 1970, pp. 383-428.  
—, *Athanase d'Alexandrie. Sur l'Incarnation du Verbe*: SC 199.
- J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1960.  
—, *Early Christian Doctrines*, London 1960.
- F. H. KETTLER, *Der melitianische Streit in Aegypten*: ZNW 1936, pp. 155-193.
- H. KRAFT, *Homousios*: ZKG 1954, pp. 1-24.
- G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956.  
—, *Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée*: Verbum Caro 88 (1968), pp. 5-55.
- A. LAMINSKI, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen*, Leipzig 1969.
- J. LEBON, *Le sort du « Consubstantiel » nicéen*: RHE 1952, pp. 485-529.  
—, *La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*: RHE 1924, pp. 181-210; 357-386.  
—, *Les anciens symboles dans la définition de Chalcedoine*: RHE 1936, pp. 809-876.
- L. TH. LEFORT, *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte*: CSCO 150.151.
- H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, 3-4, Berlin 1961.  
—, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, I, Tübingen 1904.  
—, *Symbolstudien XIII*: ZNW 1925, p. 193-202.
- F. LOOPS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Tübingen 1959.  
—, *Das Nicänum*, in *Festgabe K. Müller*, Tübingen 1922, pp. 68-82.  
—, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliius-Briefe*, Halle 1898.  
—, *Die Christologie der Macedonianer*, in *Geschichtliche Studien für A. Hauck*, Leipzig 1916, pp. 64-76.  
—, *Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica*: AbhB 1909, 1.  
—, *Das Bekenntnis Lucians, des Märtyrers*: SbB 1915, pp. 576-603.  
—, *Zwei macedonianische Dialoge*: SbB 1914, pp. 526-551.
- J. L. MATER, *Les missions divines selon Saint Augustin*, Fribourg 1960.

- H. MARROU, *Arius et le concile de Nicée. Les péripéties de la crise arienne*, in *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, I, Paris 1963, pp. 290-309.
- , *L'arianisme comme phénomène alexandrin*: Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes rendus 1973, pp. 533-542.
- R. A. MARKUS, *Trinitarian Theology and the Economy*: JTS 1958, pp. 89-102.
- A. MARTIN, *Athanase et les Mélétiens*, in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974, pp. 32-61.
- J. P. MARTIN, *El Espíritu santo en los orígenes del cristianismo*, Zürich 1971.
- G. MAY, *Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit: Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 1966, pp. 105-132.
- , *Die Chronologie des Leben und der Werke des Gregor von Nyssa*, in *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, pp. 51-67.
- P. MEINHOLD, *Pneumatomachoi*: PW 41, 1066-1101.
- E. P. MELIERING, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antiithesis?*, Leiden 1968.
- , *HN ΠΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ ΗΝ Ο ΤΙΟΣ. A discussion on Time and Eternity*: VC 1974, pp. 161-168.
- M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident*, Paris 1967.
- A. MICHEL, *Hypostase*: DTC VII 1, 369-437.
- A. MONTES MOREIRA, *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*, Louvain 1969.
- C. MORESCHINI, *Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio Nazianzeno: Augustinianum* 1973, pp. 535-549.
- E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969.
- , *Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern Contra Eunomium*, in *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, pp. 230-251.
- P. NAUTIN, *Candidus l'Arien*, in *L'homme devant Dieu (Mélanges H. de Lubac)*, I, Paris 1964, pp. 309-320.
- , *Les premières relations d'Ambroise avec l'empereur Gratien. Le De fide (livres I et II)*, in *Ambroise de Milan. XVI<sup>e</sup> Centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, pp. 229-244.
- H. NORDBERG, *Athanasius and the Emperor*, Helsinki 1963.
- , *Athanasiana*, I, Helsinki 1962.
- H. G. OPITZ, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin 1934.
- , *Euseb von Caesarea als Theologe*: ZNW 1935, pp. 1-19.
- , *Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahr 328*: ZNW 1934, pp. 131-159.
- A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Roma 1958.
- , *La unción del Verbo*, Roma 1961.
- , *La teología del Espíritu Santo*, Roma 1966.
- I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno*, Madrid 1947.
- , *Nicée et Constantinople*, Paris 1963.
- , *L'opera di s. Atanasio per tutte le chiese dopo Nicea: Augustinianum* 1973, pp. 411-423.
- T. ORLANDI, *Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV sec.: Vetera Christianorum* 1974, pp. 269-312.
- J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris 1933.
- A. PALMIERI, *Esprit-Saint*: DTC V, 1, 762-829.
- P. PEETERS, *L'épilogue du synode de Tyr en 335*: AB 1945, pp. 131-144.
- V. PERI, *La cronologia delle lettere festali di Sant'Atanasio e la Quaresima: Aevum* 1961, pp. 28-86.
- E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935.
- A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, Paris 1972.
- C. PIÉTRI, *La question d'Athanase vue de Rome (338-360)*, in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974, pp. 93-126.
- A. PINCHERLE, *Ancora sull'arianesimo e la chiesa africana nel IV secolo: Studi e materiali di storia delle religioni* 1968, pp. 169-184.

- T. E. POLLARD, *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge 1970.
- , *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*: *Studia Patristica*, II, Berlin 1957, pp. 282-287.
- , *The Origins of Arianism*: JTS 1958, pp. 103-111.
- , *The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy*: *Bulletin of the John Rylands Library* 1959, pp. 414-429.
- , *The Exegesis of John X 30 in the Early Trinitarian Controversies*: *New Testament Studies* 1957, pp. 334-349.
- G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London 1956.
- G. RASNEUR, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*: RHE 1903, pp. 189-206; 411-431.
- F. REFOULÉ, *La date de la lettre à Evagre*: RechSR 1961, pp. 520-548.
- M. RICHARD, *Saint Basile et la mission du diacre Sabinus*: AB 1949, pp. 178-202.
- , *Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre*: *Mélanges de science religieuse* 1949, pp. 5-28.
- , *Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt*, Oslo 1956.
- F. RICKEN, *Die Logoslehre des Eusebius von Caesarea und der Mittelplatonismus*: *Theologie und Philosophie* 1967, pp. 341-358.
- , *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*: *Theologie und Philosophie* 1969, pp. 321-341.
- H. DE RIJDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate*, Fribourg 1952.
- , *La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée*: JTS 1956, pp. 199-210; 1957, pp. 53-70.
- A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965.
- F. SCHEIDWEILER, *Wer ist der Verfasser des sog. Sermo maior de fide?*: BZ 1954, pp. 333-357.
- , *Ein Glaubensbekenntnis des Eustathius von Antiochien?*: ZNW 1952, pp. 237-249.
- W. SCHNEMELCHER, *Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker*: ZNW 1950/51, pp. 242-256.
- E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, in *Gesammelte Schriften*, III, Berlin 1959.
- , *Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts*, in *Gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1960, pp. 1-110.
- , *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipzig 1913.
- , *Der s. g. Sermo maior de fide des Athanasius*: SbmN 1924, 6.
- , *Ueber die Sammlung des Cod. Veronensis LX*: ZNW 1936, pp. 1-23.
- , *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon*: ZNW 1926, pp. 38-88.
- E. SEEBERG, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/325*, Berlin 1913.
- R. V. SELLERS, *Eustathius of Antioch*, Cambridge 1928.
- K. M. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, New York 1941.
- M. SIMONETTI, *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965.
- , *Arianesimo Latino*: *Studi medievali* 1967, pp. 663-744.
- , *Le origini dell'arianesimo*: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 1971, pp. 317-330.
- , *Alcune considerazioni sul contributo di Atanasio alla lotta contro gli ariani*, in *Studi in onore di A. Pincherle*, Roma 1967, pp. 512-535.
- P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Roma 1944.
- , *Eusèbe d'Emèse comme source du De Trinitate d'Hilaire de Poitiers*, in *Hilaire et son temps*, Paris 1969, pp. 175-212.
- M. SPANNEUT, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille 1948.
- , *La position théologique d'Eustathe d'Antioche*: JTS 1954, pp. 220-224.
- E. STAIMER, *Die Schrift « De Spiritu Sancto » von Didymus dem Blinden von Alexandrien*, München 1960.
- G. C. STEAD, *The Platonism of Arius*: JTS 1964, pp. 16-31.
- , *The significance of the Homoousios*: *Studia patristica*, III, Berlin 1961, pp. 397-412.

- , 'Eusebius' and the Council of Nicaea: JTS 1973, pp. 85-100.
- , *Homoousios dans la pensée de Saint Athanase*, in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974, pp. 231-353.
- B. STUDER, *Zur Theophanie-Exegese Augustins*, Roma 1971.
- , *Die anti-arianische Auslegung von Psalm 23, 7-10 in De Fide IV, 1-2 des Ambrosius von Mailand*, in *Ambroise de Milan. XVI<sup>e</sup> Centenaire de son éléction épiscopale*, Paris 1974, pp. 245-266.
- J. M. SZYMUSIAK, *Athanase d'Alexandrie. Apologie à l'empereur Constance, Apologie pour sa fuite*: SC 56.
- W. TELFER, *When did the Arian controversy begin?*: JTS 1946, pp. 129-142.
- , *St. Peter of Alexandria and Arius*: AB 1949, pp. 117-130.
- , *Paul of Constantinople*: HTR 1950, pp. 31-92.
- , *The Codex Veronensis IX (58)*: HTR 1943, pp. 169-246.
- M. TETZ, *Zur Theologie des Markell von Ankyra I: Eine Markellische Schrift «De incarnatione et contra Arianos»*: ZKG 1964, pp. 217-270.
- , *Zur Theologie des Markell von Ankyra III: Die pseudoathanasianische Epistula ad Liberium, ein Markellisches Bekenntnis*: ZKG 1972, pp. 145-194.
- A. TUILIER, *Le sens du terme homoousios dans le vocabulaire théologique d'Arius et de l'École d'Antioche*: *Studia Patristica*, III, Berlin 1961, pp. 421-430.
- C. H. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima*, Oxford 1899-1939.
- E. VANDENBUSSCHE, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius «le technologue»*: RHE 1944/45, pp. 47-72.
- W. DE VRIES, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert*: OCP 1974, pp. 114-144.
- D. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea*, London 1956.
- A. WEBER, *Arché. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Caesarea*, Roma 1964.
- M. WILES, *Some Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity*: JTS 1957, pp. 92-106.
- , *In Defence of Arius*: JTS 1962, pp. 339-347.
- G. H. WILLIAMS, *Christology and Church-State Relations in the Fourth Century*: *Church History* 1951, n. 3 pp. 3-33; n. 4 pp. 3-26.
- H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Mass. 1956.
- J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris 1918.
- A. ZIEGENAUS, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München 1972.
- F. ZOEPFL, *Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius von Antiochien*: TQ 1923, pp. 170-201.



## INDICE DEI PASSI DELLA SACRA SCRITTURA

### *Genesi*

1	465
1, 1	275, 300, 304
1, 26-27	6, 67, 191, 204, 295, 301, 305, 386, 490, 508
11, 7	508
16, 7 sg.	301
17, 1 sg.	301
18, 1 sgg.	6, 302, 508, 509
19, 1 sgg.	509
19, 24	205, 301, 508
28, 12-13	302, 508
31, 11. 13	508
35, 1	302

### *Esodo*

3, 1 sgg.	302
3, 14	56, 63, 67, 72, 260, 275, 278, 280, 508, 510
4, 22	207, 311
7, 1	53
20, 3	8

### *Levitico*

9, 7	280
------	-----

### *Deuteronomio*

4, 24	523
6, 4	52, 67, 275, 278, 300, 302, 311, 505
14, 1	207
32, 6	207

### *I Samuele*

1, 11	492
-------	-----

### *Giobbe*

4, 9	492
38, 28	53, 261

### *Salmi*

2, 2	69
2, 7	9, 56, 207, 298, 471
17, 32	492
23, 7	476, 480
32, 6	9, 67, 489-490, 497, 508
35, 10	59, 277, 298
44, 2	6, 9, 14, 49, 56, 65, 272, 277, 310
44, 7-8	278, 302, 303
50, 12	492
50, 14	492
54, 7	550
58, 10 sg.	492
73, 11	280
81, 6	53, 65, 207
95, 1	492
101, 26	275
103, 30	488, 492, 508
109, 1	384, 482
109, 3	6, 49, 56, 65, 70, 207, 263, 272, 277, 280, 310
142, 10	492

### *Proverbi*

1, 29	66
8, 22-25	6, 9, 13, 14, 16, 35, 53, 55, 66, 70, 74, 89, 184, 191, 193, 231, 259, 262 sg., 278, 281, 282, 283, 286, 297, 311, 477, 478-479
8, 30	56
9, 1	280

### *Cantico dei cantici*

1, 2	63
1, 15	12

### *Sapienza*

1, 7	492
7, 22-23	492
7, 25-26	4, 14, 56, 57, 63, 65, 310

*Ecclesiastico*

24, 5      501

*Isaia*

1, 2      53, 57, 261, 304  
 1, 13      476  
 6, 2 sgg.      4, 12, 491, 510  
 9, 5      301, 508  
 11, 2      492  
 42, 1      476, 477  
 43, 10      303, 311, 492  
 44, 6      8, 204, 505  
 44, 24      505  
 45, 14      8, 67, 277, 298, 302  
 53, 8      57, 62, 194, 207, 230, 231,  
           290, 384, 501  
 64, 8      207

*Geremia*

23, 22      296, 284  
 38, 22      283

*Baruch*

3, 36-38      8, 277, 302, 385

*Daniele*

7, 13      205

*Osea*

1, 7      302

*Gioele*

2, 25      53, 82

*Amos*

4, 13      482, 486

*Habacuc*

3, 2      12

*Zaccaria*

4, 1 sgg.      508  
 4, 3      12  
 4, 5      483  
 12, 1      482

*Malachia*

2, 10      261

*Matteo*

3, 17      56, 207, 208, 263, 271, 300,  
           303, 476  
 4, 42      477  
 8, 24      477  
 10, 23      453  
 11, 27      68, 74, 276, 305  
 12, 28      309, 491  
 12, 31      489, 492  
 16, 16      207, 303  
 17, 5      303  
 19, 17      46, 259  
 20, 23      477  
 22, 21      224  
 22, 43      482  
 24, 36      74, 477  
 26, 39      53, 68, 477  
 28, 18      74, 276  
 28, 19      6, 155, 231, 233, 260, 310,  
           484, 492

*Marco*

10, 18      52  
 13, 32      384, 477  
 14, 33      477

*Luca*

1, 2      149  
 1, 33      148  
 2, 52      53, 196, 477  
 3, 21      477  
 10, 22      52  
 11, 20      491, 492

*Giovanni*

1, 1-3      67, 155, 289, 299  
 1, 1      4, 8, 9, 55, 56, 67, 69, 149,  
           194, 204, 260, 272, 290, 304,  
           305, 384, 471, 472  
 1, 3      64, 257, 258, 259, 300, 301,  
           306, 310, 366, 482  
 1, 12      261  
 1, 14      69, 204  
 1, 18      3, 55, 70, 271, 272, 278, 280,  
           289, 303, 479  
 2, 19      280  
 2, 21      74  
 3, 5      492  
 3, 6      481  
 3, 35      52, 477

4, 6 477  
 4, 24 10, 258, 305, 309, 481, 486  
 5, 19-20 65, 208, 265, 275, 477  
 5, 22 52  
 5, 23 305  
 5, 26 195, 207, 264, 277, 298, 300,  
 305, 309, 386  
 5, 30 68  
 5, 36 477  
 6, 33 492  
 6, 38 155  
 6, 46 272  
 6, 57 298, 300  
 8, 12 273  
 8, 15 477  
 8, 28 477  
 8, 42 49, 272  
 8, 58 208  
 10, 14 273  
 10, 15, 17 476  
 10, 18 72, 276, 477  
 10, 30 8, 9, 13, 50, 59, 67, 68, 70,  
 149, 184, 186, 195, 196, 208,  
 272, 280, 282, 292, 305, 306,  
 307, 308, 356, 386, 524  
 10, 36 477  
 11, 34 477  
 12, 27 52  
 12, 41 491  
 13, 13 273  
 14, 6 75, 273, 476  
 14, 9-10 4, 8, 9, 50, 59, 67, 149, 184,  
 196, 208, 272, 275, 282, 292,  
 296, 308, 356, 384, 386  
 14, 17 492  
 14, 23 59  
 14, 26 492  
 14, 28 52, 58, 65, 185, 230, 232,  
 259, 263, 275, 278, 282, 289,  
 291, 311, 384, 477, 478  
 15, 26 51, 309, 484, 495, 496, 498,  
 500, 501  
 16, 13-14 294, 492  
 16, 15 305, 309, 500, 501  
 16, 28 9, 263, 303  
 17, 3 46, 52, 259, 483, 505  
 17, 5 305  
 17, 10 275, 496  
 17, 21-22 186, 276  
 19, 17 476  
 20, 17 207, 230, 231, 259, 311, 477  
 20, 22-23 69, 501  
 20, 31 303  
*Atti*  
 2, 3 492  
 2, 36 52, 72, 74, 259, 278, 282,  
 297, 477  
 5, 1-4 491

5, 9 492  
 8, 16 492  
 10, 36 280  
 10, 38 278  
 10, 44 492  
 13, 2 492  
 13, 4 492  
 17, 28 82  
 28, 25 491

*Romani*

1, 3-4 10  
 3, 29-30 230, 231  
 5, 10 303  
 8, 3 264, 265  
 8, 9 309, 497  
 8, 10 492  
 8, 11 492  
 8, 15 492  
 8, 26 492  
 8, 29 278, 479  
 8, 32 304  
 8, 35 82  
 9, 5 3  
 11, 36 506  
 15, 16 492  
 16, 27 46, 259

*I Corinzi*

1, 24 3, 14, 66  
 2, 10 492  
 2, 11 483, 492, 495  
 2, 12 309  
 2, 16 492  
 3, 16 492  
 6, 19 sg. 492  
 8, 6 82, 254, 257, 258, 259, 277,  
 306, 473, 482  
 11, 3 191  
 11, 12 49  
 12, 4 309, 488  
 12, 11 492  
 15, 24-28 71, 230, 232, 259, 279, 282,  
 298, 384, 480

*II Corinzi*

3, 17 492  
 4, 11 82  
 5, 18 82

*Galati*

4, 6 309

*Efesini*

1, 13 sg.	492
3, 15	163, 261, 271
4, 6	504
4, 11	492
4, 30	309

*Filippesi*

2, 5-7	196, 264, 292, 386, 475, 477
2, 8	477
2, 9-10	278

*Colossesi*

1, 15	3, 14, 52, 56, 63, 70, 258, 262, 277, 278, 282, 283, 289, 298, 299, 311, 330, 479-480, 258, 310, 384, 487
1, 16	155
1, 17	479
1, 18	74
2, 6	74
2, 9	73, 289, 292, 305

*I Timoteo*

1, 17	476, 505
2, 5	52, 480
5, 21	483, 485
6, 15-16	46, 259, 476, 505

*Ebrei*

1, 3	4, 56, 63, 155, 269, 276, 277, 310
1, 4	52, 278
1, 10	275
2, 10	477
3, 1-2	52, 282
5, 8	477
7, 22	278
13, 8	275, 471

*I Giovanni*

5, 1	303
5, 8	285, 384, 506

*Apocalisse*

1, 4	272
------	-----

## INDICE DEI NOMI E DI ALCUNE COSE NOTEVOLI

- ABGAR**, vesc. di Ciro, 333.
- ABRAMO**, 301, 302, 508-509.
- ACACIANI** (cfr. Omei): concilio di Seleucia, 326-337; concilio di Costantinopoli (360), 338-341; gli A. e Melezio, 342-343; concilio di Antiochia del 363, 375; gli A. e gli Omeusiani, 393.
- ACACIO**, vesc. di Beroea, 446, 530, 551.
- ACACIO**, vesc. di Cesarea: concilio di Antiochia (341), 158; concilio di Serdica, 169, 175; A. e Cirillo, 206, 238; A. e Atanasio, 200, 215, 226; concilio di Antiochia (358), 237; concilio di Sirmio (359), 243, 244, 246; concilio di Seleucia, 326-334; colloqui di Costantinopoli (359), 334-335; concilio di Costantinopoli (360), 341; A. e Melezio, 342-343; concilio di Antiochia (363), 375; opere, 228; esegesi, 197; dottrina, 158, 384, 481, 482.
- ACACIO**, vesc. di Tarso, 341.
- ACAIA**: concilio (362 ca.), 357, 371, 381.
- ACHILLA**, vesc. di Alessandria, 22, 27.
- ACHILLA**, prete ariano, 121.
- ACOLIO**, vesc. di Tessalonica, 528, 529, 530, 531, 533, 535, 537, 549.
- ADRIANOPOLI**: Lucio rientra ad A., 138; repressione di Filagrio (343), 188; delegazione occidentale ad A. (359), 319-320; sconfitta del 378, 434, 441.
- AEZIO**, vesc. di Lidia, 31, 40, 105, 109.
- AEZIO**, anomeo: inizi, rapporti con Gallo e Leonzio, 228-229; attività ad Antiochia (357), 237, 239; A. e Costanzo, 241; esili, 242, 336, 339; condanne, 325, 334, 336, 339; A. e Giuliano, 355; attività (nel 362-365), 357-358; morte, 392; opere, 251; dottrina, 254-255, 361, 376, 536.
- AFRICA** (cfr. Donatisti): protesta contro la formula del 357, 234; delegazione a Sirmio (359), 241, 242; l'A. e Basilio di Ancira, 241, 340.
- AGAPETO**, diacono di Lucifero, 360.
- AGAR**, 301, 302.
- AGELIO**, vesc. novaziano, 392, 552.
- AGOSTINO**, 279, 286, 294, 295, 298, 500, 501, 509, 560.
- ALBINO**, 14.
- ALESSANDRIA**: inizio della controversia ariana, 26-30; concilio (del 322 ca.), 30, 84; Ario abbandona A., 31; vi rientra (?), 35; Atanasio rientra ad A. (337), 139; concilio (del 338), 141; espulsione di Atanasio e insediamento di Gregorio (339), 143-144; rientro di Atanasio (346), 200; espulsione (356) e insediamento di Giorgio, 225-226; Giorgio abbandona A. (358), 227; vi rientra e viene ucciso (361), 358-359; rientro di Atanasio (362), 359; concilio (del 362), 359-370; Atanasio abbandona A. e vi rientra (362-363), 372, 373; concilio del 363(?), 373-374; Atanasio abbandona A. e vi rientra (365-366), 392; espulsione di Pietro e insediamento di Lucio (373), 420-421; rientro di Pietro, 445; progetto di concilio (382), 548; A. e Roma, 433; A. e Costantinopoli, 451; vescovi di A.: cfr. Demetrio, Pietro I, Achilla, Alessandro, Atanasio, Gregorio, Giorgio, Lucio, Pietro II, Timoteo.
- ALESSANDRINA** (scuola, tradizione; cfr. Origene, origeniano), 11, 15, 54-55, 60, 75, 94-95, 268-269, 559, 560-561.
- ALESSANDRO**, vesc. di Alessandria: A. e i Meliziani, 21, 22; A. e Ario, 26-34; A. e Costantino, 35, 36, 116, 119, 122, 123; A. e Ossio, 37; A. ed Eusebio di Cesarea, 34; concilio di Antiochia (324/325), 39; concilio di Nicea, 94-95; A. e Atanasio, 111; morte, 110, 111; lettere, 44; dottrina, 55-60, 68, 82, 92, 95, 156, 185, 192, 209, 265, 267, 271, 480.
- ALESSANDRO**, vesc. di Costantinopoli, 34(?), 38(?), 55(?), 120, 129, 132, 140.
- ALESSANDRO**, vesc. di Gerusalemme, 76.
- ALESSANDRO**, vesc. di Tessalonica, 34(?), 38(?), 55(?), 114, 125, 127.
- ALESSANDRO**, vesc. africano, 242.
- AMANZIO**, vesc. ariano, 440.
- AMBLADA**: esilio di Aezio ad A., 339.
- AMBROGIO**, vesc. di Milano: famiglia, 437; elezione, 437; attività antiariana a Milano, 438; a Sirmio, 438-439; A.

- e il concilio dell'Illirico, 441; concilio di Aquileia, 542-548; A. e lo scisma d'Antiochia, 548; A. e Massimo, 549, 551; concilio di Roma (382), 549-551; A. e Teodosio, 551; A. e l'Oriente, 562; opere, 457; dottrina, 441, 471, 473, 475, 477, 478, 479, 480, 487, 488, 489, 491, 492, 501, 505, 509, 510-511, 524-525.
- AMFILOCHIO**, vesc. d'Iconio: A. e Basilio, 406; elezione, 409; A. e Gregorio di Nissa, 410; concilio d'Iconio, 410; concilio di Costantinopoli (381), 530; garante dell'ortodossia, 536; dottrina, 518.
- AMFIONE**, vesc. di Nicea, 87, 103, 139.
- ANATOLIO**, vesc. di Beroea, 360, 371, 374, 375.
- ANCIRA**: progetto di concilio (nel 325), 38-39; rientro di Marcello ad Ancira e disordini (337), 138, 201; concilio e sinodale (del 358), 239-241, 245, 266; concilio (del 375 ca.), 410; concilio (del 375) 410, 418.
- ANEMIO**, vesc. di Sirmio, 439, 544, 549.
- ANNIANO**, prete di Antiochia, 334.
- ANOMEI** (cfr. Aezio, Eunomio, Eunomiani): attività ad Antiochia, 229, 237, 345; gli A. e la formula del 357, 233, 237; gli A. e Costanzo, 241, 335; concilio di Seleucia, 326; attività negli anni 362-365, 357-358; contro Atanasio, 373; al tempo di Valente, 390, 402; concilio di Antiochia (380 ca.), 453; condanne, 536, 552; battesimo, 503; attività in Cirenaica, 553; dottrina, 253-259, 266, 376, 476, 477, 480, 481-484, 494, 506, 545.
- ἀνόμοτος**, 229, 258, 267, 345, 386.
- ANTIMO**, vesc. di Tiana, 409.
- ANTIOCHENA** (teologia, scuola), 20, 54, 74, 560-561.
- ANTIOCHIA DI CARIA**: concilio (366), 398-399, 402, 470; concilio nel 378 ca.(?), 399.
- ANTIOCHIA**: Luciano, 19-20; prerogative di Antiochia a Nicea, 86; deposizione di Eustazio e disordini, 104-108; incontri Atanasio/Costanzo, 138, 200; scandalo di Stefano 188-189; attività degli Anomei, 229, 237, 345; attività di Flaviano e Diodoro, 361, 424; scisma, 360-362, 371-372, 412, 418, 424-427, 431-433, 445-446, 447-448, 532, 548, 556, 562; concili: (del 268), 18-19, 260, 275, 308, 368; (del 324/325), 38-41, 76, 122; (del 327 ca.), 103, 105-107, 174; (del 328 ca.), 107; (del 338), 143; (del 341), 153-159; (del 358), 237; (del 361?), 345; (del 362 ca.), 357-358; (del 363), 374-375; (del 379), 446-447; (del 380 ca.), 453; canoni del concilio del 327 (o 328), 106-107, 150, 171; formula del 341 (cfr. Luciano), 19, 154-158, 249, 310, 328, 329, 330, 393, 394, 398, 470, 504 [interpolazione nella formula, 471]; formula del 342, 163-164, 227; vescovi: cfr. Paolo, Domno, Timeo, Cirillo, Filogono, Eustazio, Eufronio, Eulalio, Paolino (di Tiro), Flaccilio, Stefano, Leonzio, Eudossio, Melezio, Euzoio, Paolino, Vitale, Doroteo, Flaviano.
- ANTONIO**, vesc. di Tarso, 31.
- ANTONIO**, monaco, 131, 142.
- ANTONIO TEODORO**, prefetto d'Egitto, 140, 143.
- API**, prete d'Alessandria, 113.
- APOLLINARE DI LAODICEA**: A. e Atanasio, 369, 426; concilio d'Alessandria (362), 359, 370; A. e Basilio, 408, 416; e lo scisma d'Antiochia, 424-427; e i confessori di Diocesaia, 426; dottrina, 368-370, 469, 479, 487, 488, 493, 494, 496, 498, 502, 512.
- APOLLINARISTI**, **APOLLINARISMO**, 368-370, 424-427, 447; condanna 536.
- APOLOGISTI**, 5, 6, 7, 13, 93, 290, 519.
- APULEIO**, 4.
- AQUILEIA**: Valente e A., 180; Atanasio ad A., 199, 200; progetto di concilio, 216; Liberio passa per A., 222; concilio e atti di A., 542-548.
- ARABIANO**, vesc. di Adraon, 375.
- ARCHIDAMO**, prete romano, 167.
- ἀρειομανῆται**, 82, (117).
- ARIANI** (cfr. Ario, Eusebiani): prima della controversia, 28; a Nicea, 81-87; (dal 326 al 346), 100, 101, 104, 105, 116, 127, 128, 137, 141, 144, 152, 159, 160, 165, 178, 187, 200, 209; ariani moderati (filoariani; cfr. Acaciani, Omei), 227, 241, 253, 343, 344, 345, 348, 373, 376, 380, 382, 384, 385, 390, 402, 436, 438, 454, 536; A. e Pneumatomachi, 417; (dopo il 383), 553; presunte falsificazioni, 481, 546; Goti ariani, 443; letteratura, 43-44; dottrina (cfr. Ario), 46-55, 89-90, 93, 157, 160, 164, 181, 183, 193, 194, 209, 268, 269, 318; cosmologia e soteriologia, 565-566; gli A. e l'impero, 562-566; Ariani radicali (cfr. Anomei): dottrina (cfr. Aezio, Eunomio), 476-477, 481-484, 490, 506, 545.
- ARIO**, prete di Alessandria: A. e Luciano, 19; inizio della controversia, 26-27; A. e Alessandro, 28, 29, 30; A. e

- Costantino, 35, 36, 101, 115-124; concilio di Antiochia (324/325), 39-40; a Nicea, 79, 82, 84, 85, 87, 89, 90, 94, 95; condanna ed esilio, 86, 116; richiamo dall'esilio e riabilitazione, 116, 119, 122, 123, 128, 152; morte, 128, 129, 134; concilio di Antiochia (341), 155; concilio di Milano (345), 190; concilio di Aquileia (381), 544; la *Thalia*, 33; opere, 43; dottrina, 46-55, 57, 62, 65, 66, 68, 76, 88, 89, 94, 117, 155, 156, 157, 253, 268.
- ARIO, vesc. di Palestina, 170, 187.
- ARISTOTELE, ARISTOTELICO, 255, 463, 518, 541, 561.
- ARLES: Costanzo ad A., 216; concilio (353), 217, 218, 219.
- ARMENIA: niceni in esilio, 188, 189, 220; patria di Eudossio, 242; Eudossio in esilio, 242; attiviti di Basilio, 413-414.
- ARRIANO, vesc. anomeo, 373.
- ARSENIO, vesc. di Hypselos, 113-114, 125, 141, 173.
- ARTEMONE, eretico, 7.
- ASCLEPA, vesc. di Gaza: A. e Alessandro, 34; deposizione, 103, 107; Atanasio e Marcello, 111, 178; rientro a Gaza nel 337 e disordini, 138, 174; a Roma, 139, 144; a Costantinopoli, 162; a Serdica, 168, 174; rientro a Gaza(?) 201.
- ASCLEPIADE, vesc. ariano, 440.
- ASFALIO, prete anomeo, 241.
- ASIA (Minore): vescovi a Nicea, 78; ariani a Nicea, 84; antinicensi, 102; vescovi a Tiro (335), 125; a Costantinopoli (336), 131; Atanasio, 201; omeousiani, 229, 233, 238, 237, 239; vescovi a Seleucia, 326; a Costantinopoli (360), 338; a Costantinopoli (381), 529; concili omeousiani, 393.
- ASIATICA (tradizione, teologia), 8, 15, 18, 19, 21, 32, 54, 66, 70, 71, 72, 76, 93, 95, 102, 157, 197, 269, 559-561; Asiatici ad Antiochia di Caria (366), 398.
- ASTERIO IL SOFISTA: 31, 65, 69, 131, 193; dottrina 47, 55, 156, 158, 193, 237, 238, 566.
- ASTERIO, vesc. di Petra, 170, 187, 360, 372.
- ASTERIO, vesc. ariano, 333.
- ATANARICO re dei Goti, 442.
- ATANASIO, vesc. di Alessandria: famiglia, 110; la questione dei due Dionigi, 91; a Nicea, 79; elezione, 110-111; A. e i Meliziani, 111-115, 153; A. e Ario, 114, 129; A. e Costantino, 110, 113, 114, 115, 123, 129-131, 133; concilio di Tiro, 124-128; primo esilio, 130; rientro, 137-139, 153; A. ed Eusebio di Nicomedia, 140, 141, 142; secondo esilio, 143-144, 145, 146, 160, 165, 166, 167, 188, 189 (cfr. Aquileia, Costante, Naissos); concilio di Roma (341), 147, 149, 150, 152, 154; concilio di Serdica, 168, 170, 171, 172, 173, 178, 180, 181, 182; A. e la professione di Serdica, 367; ritorno ad Alessandria (346), 198-200; A. e Marcello, 199, 202, 280; e i Marcelliani, 410; e gli Eustaziani, 200, 361, 376; A. e Costanzo, 138, 141, 143, 144, 198, 199, 213, 214, 215, 216, 224, 225, 564; nuove difficoltà e terzo esilio (356), 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225-227, 228, 234, 235, 238; A. e i capiparte ariani (eusebiani), 213, 215, 226; e Ossio 234; e Liberio 235, 236; e gli Omeousiani 261, 264, 265, 271, 347; il *De synodis* 345-347; Rimini, 316; rientro (362), 359; concilio di Alessandria (362), 359-370; inizio della disputa sullo Spirito santo, 365, 366; A. e lo scisma di Antiochia, 371-377; e Melezio, 375-377, 419; quarto esilio e rientro, 372-373; quinto esilio e rientro, 392-393; A. e Apollinare, 369-370; e Paolino, 376; e Basilio, 418-420, 542; fra vecchi e nuovi niceni, 391, 402; lettera a Giovanni, 373-374; lettera ad *Afros*, 388; morte, 420; scritti, 251; dottrina, 95, 187, 228, 265, 268-279, 367-368, 484-486, 487, 488, 489, 490, 493, 494, 495, 496, 499, 504, 506, 507, 511, 559, 565, 566; scritti ps. atanasiani, 252, 456-457, 279-283, 469, 470, 472, 473, 476, 477, 478, 480, 487, 488, 489, 490, 491, 494, 497, 499, 501, 505, 506, 508, 509-510, 525.
- ATANASIO, vesc. di Anazarba, 31, 49, 50, 84.
- ATANASIO, vesc. di Ancira, 341, 355, 375, 395, 398, 410.
- ATANASIO, vesc. africano, 242.
- ATARBIO, vesc. di Neocesarea, 409.
- ATENAGORA, 5, 6, 363, 485.
- ATTALO, prete ariano, 546, 547.
- AURELIANO, niceno di Sirmio, 383.
- AURELIO PAGEUS, meliziano, 115.
- AUSSENZIO, vesc. di Milano: cappadocce, 382, 555; prete ad Alessandria, 382; elezione a Milano, 220; A. ed Atanasio, 226, 388; Rimini, 316; Ilario ed Eusebio di Vercelli contro A., 381-383; dottrina, 382; concilio di Roma (370 ca.), 388; A. e Filastro, 436; usanze liturgiche orientali introdotte da A. a Milano, 438.

- BARSEM**, vesc. di Edessa, 404.
- BASILINA**, 101, 109.
- BASILIO**, vesc. di Ancira: elezione, 132; concilio di Serdica, 169, 175; concilio di Sirmio (351), 203, 204, 205, 236; B. e Marcello, 201; e Atanasio, 226; e Aezio, 229, 239; ed Eudossio, 237; e Mario Vittorino, 297; capeggia gli Omeousiani, 238-247; concilio di Seleucia, 326, 329, 333; colloquio di Costantinopoli (359), 334, 335, 336; deposizione, 340; B. e Gioviano, 393-394; scritti, 251; dottrina (cfr. Omeousiani), 259-266, 271.
- BASILIO**, vesc. di Cesarea: giovinezza, 405; concilio di Costantinopoli (360), 305; elezione, 405, 406; B. e Origene, 407, 519; Gregorio Taumaturgo, 407; B. e gli Omeousiani, 407, 408, 406, 434, 448; Apollinare, 408, 416, 431; Gregorio Nazianzeno, 408, 410, 409; Gregorio Nisseno, 409, 410, 428; Antimo, 409; Atarbio, 409; Amfilochio ed Eusebio di Samosata, 406, 409, 410, 412; ordinazioni effettuate da Basilio, 409; B. e il prefetto Modesto, 409; B. ed Eustazio, 405, 406, 408, 411-418; colloquio di Sebaste, 414, 483; documento (del 373), 415; rottura con Eustazio, 415-418, 431; B. e i monaci di Eustazio, 414; Marcello e i Marcelliani, 410, 411, 427, 428, 448; Melezio (scisma d'Antiochia), 412, 419, 421, 425, 426, 427; Paolino e i Paoliniani, 412, 428, 431, 448; Epifanio, 426, 520; attività in Armenia, 413; contro gli Ariani in Cappadocia, 417; B. e Atanasio, 418-420, 542; Damaso e l'Occidente, 418-420, 422, 423, 427, 428, 430-432; confessori di Diocesarea, 427; Pietro, 431, 451; morte, 433; posizione fra ariani e sabelliani (marcelliani, paoliniani), 418, 434; opere, 455; dottrina, 462-464, 471-472, 473-474, 478, 479, 486-487, 488, 489, 490, 491, 493, 494, 496-498, 507, 508, 512-516, 520-521, 540; scritti ps. basiliani, 477, 478, 479, 487, 488, 489, 490, 491, 493, 494, 495, 497, 506, 508, 520; Basilio esegeta, 560; lettera ad Evagrio, 523.
- BEROEA** (di Tracia): vi è esiliato Libero, 222, 237.
- BEROEA** (di Siria): vi si ritira Melezio, 342.
- BÉZIERS**: concilio (del 366), 221, 229, 381.
- BITINIA**: concilio (del 324 ca.) 34.
- BRASIDA**, *notarius*, 392.
- CALEMERO**, diacono di Paolino di Antiochia, 360.
- CALLINICO**, vesc. di Pelusio, 113, 125.
- CALLISTO**, vesc. di Roma, 8, 17.
- CANDIDO**, vesc. anomeo, 373.
- CAPPADOCI** (cfr. Basilio, Gregorio Naz., Gregorio Niss.), 541, 550, 559.
- CAPPADOCIA**: vi è esiliato Eusebio di Vercelli, 220; attività degli Anomei, 358; attività degli Ariani, 417; divisione in due province, 409; patria di capiparte ariani, 382, 237, 555.
- CARPONE**, prete ariano, 114.
- CARTAGINE**: concilio (del 419), 447.
- CARTERIO**, vesc. di Antarado, 109, 376.
- CECILIANO**, vesc. di Cartagine, 78, 168.
- CECILIANO**, vesc. di Spoleto, 217, 218.
- CECROPIO**, vesc. di Nicomedia, 203, 238, 244.
- CESAREA DI CAPPADOCIA**: incontro di Atanasio e Costanzo, 138.
- CESAREA DI PALESTINA**: scuola di Origene, 15; vi si rifugia Ario, 31; simbolo di Cesarea, 83, 84, 88; Acacio riordina la biblioteca di Origene, 198; progetto di concilio (334), 114.
- CILICIA**: attività degli Anomei, 358.
- CIMAZIO**, vesc. di Palto, 109, 110, 178, 179, 360, 371.
- CIRENAICA**: attività di Anomei in C., 553.
- CIRIACO**, vesc. di Naisso, 179.
- CIRIACO**, vesc. orientale, 549.
- CIRILLO ALESSANDRINO**, 520.
- CIRILLO**, vesc. d'Antiochia, 19.
- CIRILLO**, vesc. di Gerusalemme: elezione, 206; deposizione, 238; concilio di Seleucia, 327, 329, 333, 334; colloquio di Costantinopoli (359), 335; concilio di Costantinopoli (360), 340; rientro a Gerus., 395; concilio di Costantinopoli (del 381), 530; (del 382), 550; esili, 404, 530; dottrina, 207-209, 214, 228, 260, 364.
- CIRO**, vesc. di Beroea, 105, 109, 110, 152.
- CIZICO**: Eunomio a C., 341, 391-392; concilio, 417, 470.
- CLAUDIO**, vesc. del Piceno, 323, 324.
- CLEMENTE ALESSANDRINO**, 11, 50, 268, 560.
- CLEOPATRO**, vesc. ariano, 440.
- COLLUCIANISTI**, 19, 31, 189, 229.
- COLLUTO**, prete di Alessandria, **COLLUTIANI**, 37, 112, 127.
- CONCILI**, vedi: Alessandria, Ancira, Antiochia di Caria, Antiochia, Aquileia, Arles, Béziers, Bitinia, Cartagine, Costantinopoli, Cizico, Gangres, Iconio, Illirico, Isauria, Lampsaco, Licia, Melitene, Nicea, Nissa, Omeousiani, Palestina, Pamfilia, Parigi, Pharga-



- mos, Rimini, Roma, Seleucia, Serdica, Sicilia, Singidunum, Sirmio, Tebaide, Tiana, Tiro.
- CORNELIO, vesc. di Roma, 146.
- COSTANTE: sale al trono, 136, 137, 145; C. e gli Eusebiani, 163-165; concilio di Serdica, 166; C. e Costanzo, 188, 189, 215, 224; C. e Atanasio, 168, 199, 200; morte, 212.
- COSTANTINO: interviene nella controversia ariana, 35, 36, 37, 55; C. ed Eusebio di Nicom., 32, 87; Nicea, 37, 38, 41, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 92, 93, 95; dopo Nicea, 100, 104, 105, 106, 108; C. e Atanasio, 110-113, 114, 115, 123, 129-131, 141, 171; C. e Ario, 114, 115-124; 128; concilio di Tiro, 125; morte, 134, 137; dottrina, 117; attaccato dagli Ariani, 565; C. e la chiesa, 136, 149, 150, 224, 565.
- COSTANTINO II, 130, 136, 137, 138, 145, 165.
- COSTANTINOPOLI: Atanasio e Costantino, 129-130; Paolo a C. e relativi disordini, 138-139, 162-163, 198, 214-215; Macedonio, 215, 238; Eudossio, 342; Demofilo, 403; concilio (del 336), 131-132; colloqui (del 359), 334-338; concilio (del 360), 338-342, 348, 394, 396; formula (del 360), 338-339, 391; attività anomea, 358; Gregorio Nazianzeno a C., 449-451, 453; allontanamento di Demofilo, 453; concilio (del 381), 528-536; canoni, 536-538; simbolo, 531, 538-542; dimissioni di Gregorio ed elezione di Nettario, 534-535; concilio (del 382), 548; 549-551; colloquio (del 383), 551-552; C. e Alessandria, 451; posizione di prestigio 538.
- COSTANZA, 32, 101.
- COSTANZO: ascesa al trono, 136; filoarianesimo, 137; contro i niceni, 140, 154, 160, 162, 163, 164; Serdica, 166, 167, 170, 181; dopo Serdica (cfr. Costante), 187, 188, 189; C. e Atanasio, 138, 141-143; 144, 198, 199, 200, 213, 214, 215, 216, 224, 225, 226; C. e Melezio, 343, 344; unico imperatore, 212, 213; C. e la chiesa, 136-137, 213, 224, 347-348, 563-565, 567; (dal 352 al 356), 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226; (dal 357 al 359), 227, 228, 229, 235, 236, 237, 241, 243, 244, 248; Rimini, 315, 318, 319, 320, 322, 325; Seleucia, 326, 327; Costantinopoli (359), 334-337; Costantinopoli (360), 339; morte, 349.
- COSTANZO, vesc. di Orange, 543, 548.
- COSTANZO, vesc. di Forum Iulii, 438.
- CRESCENTE, vesc. africano, 242.
- CRESTO, vesc. di Nicea, 87, 103.
- CRISTOLOGIA: logos/carne, 18-19, 51, 57, 61, 69, 73, 184, 196, 232, 279, 280, 285, 368, 469, 470, 475, 566; logos/uomo, 73, 281, 289, 311, 431, 474-475; *Geist-christologie*, 186, 286, 299, 362.
- CROMAZIO, prete di Aquileia, 544.
- CUCUSO: esilio e morte di Paolo a C., 215.
- DALMAZIO, 113.
- DAMASO, vesc. di Roma: fra Felice e Liberio, 387; elezione, 387; concilio di Roma (del 368), 388; concilio di Roma (del 370ca.), 388-390; concilio di Roma (del 378ca.), 432; D. e Basilio, 407, 418-420, 422, 423, 431-432, 533; fra Vitale e Paolino, 425-426, 429, 433; D. e gli orientali, 428, 430; D. e Melezio, 429, 432-433; e i Luciferiani, 444; e gli Apollinaristi, 432, 447; Massimo, 541, 549; Teodosio, 452; Nettario, 551; concilio di Costantinopoli (381), 528, 529, 534; concilio di Roma (382), 549-551; dottrina, 389, 429, 431-432, 441, 525; *Tomus Damasi*, 432-433.
- DAZINA (o DAZIZA), corrispondente di Eustazio di Sebaste, 416.
- DECIO, 146, 355.
- DEMETRIO, vesc. di Alessandria, 15.
- DEMOFILO, vesc. di Beroea e di Costantinopoli: famiglia, 558; Milano (345), 189, 190; Sirmio (351), 203, 236; D. e Liberio, 222, 235; Rimini (?), 316; Costantinopoli, 403, 449; attività filoariana, 404, 406; espulsione, 453; colloquio di Costantinopoli (383), 552; dottrina, 403, 536.
- DEMOSTENE, *vicarius*, 410, 417, 418.
- DIANIO, vesc. di Cesarea, 147, 341, 405.
- DIDIMO, scolarca alessandrino: attribuzione del *Sermo maior*, 281; opere, 456; dottrina, 483, 486, 487, 488, 489, 491, 493, 494, 495, 496, 505, 506, 512 [*De trinitate* 456-457, 471, 472, 476, 477, 478, 479, 480, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 494, 499, 505, 507, 508, 509, 520].
- DIOCESAREA: confessori di D., 421, 427.
- DIOCLEZIANO, 19.
- DIODORO, prete di Antiochia, vesc. di Tarso: attività ad Antiochia, 361, 424, 486; presso Melezio a Getasa, 416; elezione a Tarso, 446; concilio di Costantinopoli (381), 530, 535; D. e l'Occidente, 551; garante di ortodossia, 536; esegesi, 561.
- DIODORO, vesc. di Tenedo, 109.
- DIODORO, vesc. di Tiro, 426, 446.

- DIODORO, vesc. antiariano, 188.  
 DIOGENE, *notarius* 225.  
 DIONIGI, vesc. di Alessandria, 16, 17, 18, 19, 27, 63, 69, 76, 269, 363; chiesa di Dionigi, 144.  
 DIONIGI, vesc. di Roma, 16, 17, 76, 93, 180, 186, 187, 318, 432; questione dei due Dionigi 16-18, 29, 91-92, 150, 520.  
 DIONIGI, vesc. di Milano, 219, 220, 438.  
 DIONIGI, *consularis*, 25, 127.  
 DOLICA: vi è ucciso Eusebio di Samosata, 446.  
 DOMINICA, moglie di Valente, 390.  
 DOMNIONE, vesc. di Sirmio, 109.  
 DOMNO, vesc. di Antiochia, 19.  
 DONATO, DONATISTI, 168.  
 DOROTEO, vesc. di Eraclea e di Antiochia, 403, 424, 454.  
 DOROTEO, vesc. di Ossirinco, 533.  
 DOROTEO, diacono e prete antiocheno, 419, 420, 421, 424, 428, 429, 430.  
 DRACONZIO, vesc. di Pergamo, 340, 342.  
 DRACONZIO, funzionario, 358.  
 EDICIO, vesc. ariano, 418.  
 EGITTO, EGIZIANI: arianesimo in E., 29; vescovi d'E. al concilio (del 322 ca.), 30; a Nicea, 78; a Costantinopoli (335), 130; a Tiro, 125, 127; disordini in E., 118, 119; enciclica dei vescovi d'E. (338), 110, 141; lettera di Costantino alle chiese d'E., 128; lettera del concilio di Serdica alle chiese d'E., 181; enciclica di Atanasio ai vescovi d'Egitto (356), 226; ariani contro i monaci d'E., 421; vescovi d'E. al concilio (del 370 ca.), 388; a Costantinopoli (381), 533; vescovi d'E. ordinano vescovo Massimo, 450; E. niceno, 556.  
*Ektthesis makrostichos*, 189-192.  
 ELENA, 101, 106, 107.  
 ELEUSIO, vesc. di Cizico: elezione, 238; Sirmio (358), 241; Seleucia e Costantinopoli (359), 328, 332, 333, 334; deposizione, 340-341; rientro e nuova espulsione, 355; attività (nel 362), 393; la questione dello Spirito santo, 364-365; E. e Valente, 391, 395; concilio (del 362), 393; E. capo dei Macedoniani (omeousiani), 402; concilio di Cizico, 417; di Costantinopoli (381), 530, 540; colloquio di Costantinopoli (383), 552.  
 ELEUTEROPOLI: esilio di Lucifero a E., 220; attività di Luciferiani, 444, 445.  
 ELIODORO, vesc. di Sozousa, 339, 358.  
 ELIODORO, vesc. illirico, 386.  
 ELLADIO, vesc. di Cesarea, 530, 536.  
 ELLANICO, vesc. di Tripoli, 31, 75, 109.  
 ELPIDIO, vesc. di Satale, 340.  
 ELPIDIO, prete romano, 144.  
 ELPIDIO, inviato del concilio dell'Illirico, 439.  
 EMESA: esilio di Paolo a E., 163, 198; Eusebio a E., 193.  
 EORTASIO, vesc. di Sardi, 340, 395.  
 EPIFANIO, vesc. di Salamina: E. e Basilio, 426, 520; lo scisma d'Antiochia, 425-426; concilio di Roma (382), 549; dottrina, 471, 473, 474-475, 476, 478, 479, 480, 486, 488, 489, 491, 493, 494, 496, 505, 508, 509, 520.  
 EPITTETO, vesc. di Civitavecchia, 222, 226, 341.  
 ERACLEONE, 91.  
 ERACLIANO, niceno di Sirmio, 383-385.  
 ERACLIDE, vesc. di Ossirinco, 445.  
 ERACLIO, prete di Gerusalemme, 206.  
 ERENNO, diacono di Lucifero, 360.  
 ERMOGENE, vesc. di Cesarea, 412.  
 ERMOGENE, ufficiale, 162, 215.  
 ESICRIO, diacono eusebiano, 140, 141. *essentia* (cfr. *ousia*), 305, 432.  
 EUDEMONE, vesc. di Tanis, 113.  
 EUDOSSIANI (cfr. Ariani), 536.  
 EUDOSSIO, vesc. di Germanicia, Antiochia e Costantinopoli: armeno, 242, 555; inizi, 105; Serdica, 169; Milano (345), 189, 190; Milano (355) (?), 219; Sirmio (351), 203, 236; Sirmio (357) (?), 229; E. e Lucifero, 220; Antiochia (358), 236, 237; vescovo di Antiochia, 237, 238, 239, 241; attività (nel 358-359), 241, 242, 243, 244; esilio in Armenia, 242; Seleucia, 326, 328, 331, 333; Costantinopoli (359), 334, 335, 336; Costantinopoli (360), 341; vescovo di Costantinopoli, 342; rapporti con gli Anomei, 357; rottura, 358, 373, 376, 392, 402; E. e Valente, 390, 391; e gli Omeousiani, 394, 395, 398; morte, 403, dottrina, 214, 237, 254, 328, 335, 342, 469, 536.  
 EUFRATE, vesc. di Colonia, 188-189.  
 EUFRAZIONE, vesc. di Balanea 32, 109.  
 EUFRONIO, vesc. di Antiochia, 108, 109.  
 EUGENIO, vesc. di Nicea, 238, 395, 403.  
 EUGENIO, diacono marcelliano, 410.  
 EULALIO, vesc. di Antiochia, 109.  
 EULALIO, vesc. di Amasea, 446.  
 EULALIO, vesc. di Cesarea, 340, 411.  
 EULOGIO, vesc. di Malle, 447.  
 EUNOMIANI (cfr. Anomei), 536.  
 EUNOMIO, vesc. di Cizico: cappadoce, 237, 555; a Cizico, 341, 391, 392; attività (dopo il 361), 357, 358; rottura con Eudossio e Euzoio, 392, 402;

- concilio (del 380), 453; E. e gli ariani d'Antiochia, 454; Costantinopoli (383), 552; esili, 242, 392, 405, 454, 552; dottrina, 253-259, 310, 384, 442, 460, 462, 464-466, 468-469, 470, 473, 476, 480, 481, 482, 483, 484, 502-503, 506, 510, 514, 520, 536, 552, 565, 566.
- EUSEBIA**, 222.
- EUSEBIANI**, 124, 127, 133, 134, 137, 138, 141, 144, 145, 146, 154, 168, 174, 181, 187, 188, 195, 197, 207, 209, 213, 229, 233, 239, 268.
- EUSEBIO**, vesc. di Bologna, 544, 545.
- EUSEBIO**, vesc. di Cesarea (di Cappadocia), 395, 398, 405.
- EUSEBIO**, vesc. di Cesarea (di Palestina): E. e Ario, 31, 32, 34; e Alessandro, 34, 65; ed Eustazio, 102, 104; concilio di Antiochia (324/325), 39, 40, 83, 85; di Nicea, 81, 82, 83, 84, 85, 94, 121; dopo Nicea, 101, 103, 104, 105, 107, 108, 125, 126, 129, 130, 132, 141, 174; morte, 147; opere, 44; dottrina, 60-66, 76, 93, 104, 134, 156, 157, 193, 194, 196, 197, 198, 209, 263, 267, 332, 363, 366, 368, 479, 495, 508; esegesi, 198, 560; teologia politica, 60, 563-564.
- EUSEBIO**, vesc. di Emesa, 143, 193; dottrina, 192-197, 198, 207, 208, 209, 228, 260, 264, 280, 364.
- EUSEBIO**, vesc. di Berito, Nicomedia e Costantinopoli: E. e Ario, 31, 32; e Alessandro, 30, 34; e Costantino, 32, 87; e le donne di corte, 101; e Ulfila, 442; Nicea, 81, 84, 85, 90; esilio, 87; richiamo, 103, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 123; attività (dal 328 al 335), 104, 105, 107, 113, 114, 116, 119, 123, 131, 134, 171; Tiro, 124-128; Costantinopoli (335), 129-130; attività (dal 337 al 341), 139; 147, 152, 158, 160, 165, 178, 240, 338; E. e Roma, 140-146; Antiochia (341), 153-154; lettere, 44; dottrina (cfr. Ariani), 32, 89, 160, 238.
- EUSEBIO**, vesc. di Samosata: concilio di Antiochia (363), 374, 375; E. e Melezio, 345, 402; e Basilio, 406, 409, 413, 415; e Liberio, 395; e l'Occidente, 422, 427; esilio, 404, 424; ritorno, 445; ordinazioni, 446; Antiochia (369), 447; uccisione, 446.
- EUSEBIO**, vesc. di Vercelli: concilio di Milano (355), 217, 218, 219; esilio, 220; E. e Gregorio di Elvira, 234; concilio della Tebaide, 359; di Alessandria (362), 359, 360; Antiochia, 371-372; ritorno in Occidente, 372; a Sirmio (Germanio), 372, 383, 385; E. e Ausenzio, 381-382; erronea attribuzione di opere, 457.
- EUSEBIO**, vesc. orientale, 549.
- EUSEBIO**, eunuco di corte, 137, 221, 222, 224.
- EUSEBIO** (= Ossio), 38.
- EUSTAZIANI** (cfr. Paoliniani), 109, 200, 345, 519, 361, 376.
- EUSTAZIO**, vesc. di Beroea e Antiochia: E. e Alessandro, 34; concilio di Antiochia (324/325), 38, 39; di Nicea, 80; dopo Nicea, 101, 102; E. ed Eusebio, 102, 104; deposizione, 103, 104-107; 109, 134, 361; morte, 106; E. e il concilio di Serdica, 174, 178, 179; Costantinopoli (365) (?), 403; opere, 45; dottrina, 51, 71-75, 93, 106, 192, 368; esegesi, 198, 561.
- EUSTAZIO**, vesc. di Sebaste: inizi e prime traversie, 105, 411; E. e gli Ariani, 105, 412; e Aezio, 229; e Atanasio, 226; Ancira (358), 239; Sirmio (358), 241; Seleucia, 326, 327, 330; Costantinopoli (359), 334, 335, 336; deposizione (360), 339-340; E. e gli Pneumatomachi, 364, 365, 399, 413, 482; attività (nel 362), 393; in Occidente, 395-397; concilio di Tiana, 397-398; E. e Basilio, 405, 406, 408, 411-418, 483; colloquio di Sebaste (372), 414; documento (del 373), 415; rottura, 415-418; E. e Melezio, 412, 413; e Damaso, 433; concilio di Cizico e passaggio ai Macedoniani, 417-418.
- EUSTAZIO**, prete di Serdica, 172.
- EUSTOLIO**, 189.
- EUSTOMIO**, vesc. eusebiano, 219.
- EUTICHO**, vesc. di Eleuteropoli, 327, 331, 333, 375.
- EUTROPIO**, vesc. di Adrianopoli, 109, 133.
- EUZOIO**, vesc. di Antiochia: E. e Ario, 116, 118, 121, 123, 124; Seleucia, 326; elezione ad Antiochia, 345; battezza Costanzo, 349; E. e Atanasio, 376; e gli Anomei, 357, 358, 373, 390, 392; scisma di Antiochia, 361, 372; concilio di Antiochia (362 ca.), 357, 358.
- EVAGRIO**, prete antiocheno, 422, 423, 436, 437.
- EVAGRIO PONTICO**, 406.
- EVAGRIO**, niceno di Costantinopoli, 403.
- EVAGRIO** (lettera a), 523.
- EVIPPIO**, ariano, 417.
- FABIANO**, vesc. di Roma, 146.
- FAUSTINO**, prete luciferiano, 445; dottrina 475, 478, 479, 480, 489, 490, 525.
- FAUSTO**, vesc. armeno, 409.
- FAUSTO**, vesc. ariano, 440.

- FEBADIO**, vesc. di Agen: F. e Ossio, 234; Rimini, 315, 323, 324; dottrina, 284, 285, 286, 297, 310, 364, 507, 524.  
**FELICE**, vesc. di Roma, 222, 223, 237, 242, 387.  
**FELICE**, vesc. africano, 543.  
**FENICIA**: vescovi della F. a Nicea, 78; ariani, 84; esuli della F. a Roma, 147.  
**FILAGRIO**, prefetto d'Egitto, 115, 127, 143, 144, 169, 188.  
**FILASTRIO**, vesc. di Brescia, 436, 544.  
**FILIPPO**, prefetto, 198, 215.  
**FILIPPOLI**, 170 172; formula, 172, 179, 180, 239.  
**FIOLOGONIO**, vesc. di Antiochia, 31, 34, 39, 75.  
**FILONE**, 4.  
**FIOLOSSENO**, prete romano, 144, 167.  
**FILOUMENO**, *magister*, 85, 113.  
**FIORRENZO**, vesc. anomeo, 358.  
**FIRMIANO**, niceno di Sirmio, 383.  
**FIRMIANO**, vesc. di Cesarea, 18.  
**FLACCILLO**, vesc. di Antiochia, 109, 125, 127, 147, 154.  
**FLAVIANO**, vesc. di Antiochia: attività ad Antiochia, 361, 424, 486; elezione, 533, 548, 550.  
**FLAVIANO**, prefetto d'Egitto, 392.  
**FORTUNAZIANO**, vesc. di Aquileia, 199, 218, 220, 222, 235.  
**FOTINIANI**, 536.  
**FOTINO**, vesc. di Sirmio: Milano (345 e 347), 189, 190, 191, 201, 202; Sirmio (351), 202, 203, 236, 351; Milano (355), 219; F. e Marcello, 199; dottrina, 203-206; 272, 280, 289, 297, 299, 300, 303, 364, 506, 519.  
**FRIGIA**: vescovi di F. a Costantinopoli (336), 131; esilio di Paolino di Treviri, 217; esilio di Aezio ed Eunomio, 242, 336; esilio di Ilario, 248, 327.  
**GAIO**, vesc. di Sabaria, 316, 319, 321, 357, 386.  
**GALAZIA**: attività degli Anomei in G., 358.  
**GALLIA**: esilio in Gallia di Eusebio e Teognide, 87; di Atanasio, 130; i vescovi della G. condannano la formula del 357, 234; Ilario e i vescovi della G., 248; Ilario torna in G., 356; concili in G., 357; Basilio scrive ai vescovi di G., 421, 424; vescovi della G. al concilio di Aquileia, 543; lettera del concilio ai vescovi della G., 548.  
**GALLO**, 229, 355.  
**GANGRES**: concilio di G., 411.  
**GAUDENZIO**, vesc. di Naisso, 168, 172, 175, 179, 199.  
**GAUDENZIO**, funzionario, 116.  
**GAVIDIO**, vesc. di Gallia, 315.  
**GAZA**: rientro di Asclepa e disordini, 138, 174; nuova espulsione di Asclepa ed elezione di Quinziano, 139.  
*Gelasianum decretum*, 551.  
**GELASIO**, vesc. di Cesarea, 530.  
**GERMANICIA**: esilio di Lucifero a G., 220.  
**GERMANIO**, vesc. eusebiano, 319.  
**GERMINIO**, vesc. di Sirmio: elezione, 203; Sirmio (357), 229, 230; Sirmio (358), 241; Sirmio (359), 244, 246; Rimini, 316, 325; G. e Atanasio, 243; e Valente, 385, 386; ed Eracliano, 383-385; e Palladio, 386; e Basilio di Ancira, 340; dottrina, 383, 385, 386, 482; morte, 438.  
**GERUSALEMME**: concilio di G., 128-129, 130, 139.  
**GETASA**: Melezio a G., 412, 424; Basilio a G., 414.  
**GIACOBBE**, 302, 508.  
**GIORGIO**, vesc. di Alessandria. cappadocce, 226, 555; elezione e insediamento, 226; abbandona Alessandria, 227; G. e Aezio, 229; Sirmio (359), 244, 246; Seleucia, 326, 328, 331, 333; Costantinopoli (360), 339; Antiochia (360), 343; rientro ad Alessandria e uccisione, 358, 359.  
**GIORGIO**, vesc. di Laodicea: G. e Ario, 32, 49; ed Eustazio, 105; ed Atanasio, 200, 215; Antiochia (328 ca.), 108, 109; Serdica, 175; G. ed Eudossio, 237; diventa omeosiano, 238, 247; Seleucia, 327, 328; G. e Apollinare, 369; morte 340.  
**GIOVANNI ARKAPH**, vesc. meliziano, 113, 114, 131.  
**GIOVIANO**: G. e Atanasio, 373, 376; concilio di Antiochia (363), 374, 375; G. e gli Omeosiani, 393-394.  
**GIOVIANO**, diacono ariano, 385.  
**GIOVINO**, vesc. di Perres, 415.  
**GIROLAMO**: G. ad Antiochia, 426-427.  
**GIULIANO**: politica religiosa, 354-355, 359; G. e Aezio, 355; e Fotino, 355; e Atanasio, 372, 373; e gli Alessandrini, 359.  
**GIULIANO VALENTE**, vesc. ariano, 438, 574.  
**GIULIO**, vesc. di Roma: G. e gli esuli, 140, 141, 144, 146, 165; concilio di Roma (341) e sinodale, 146-150; politica di G., 150-153, 561; Serdica, 166, 167; lettere del concilio a Giulio, 180, 182; condannato dagli orientali, 172;

- G. e Atanasio, 200; e Valente e Ursacio, 201, 202.
- GIUSTINA, 438, 547.
- GIUSTINO, 5, 6, 7, 9, 523.
- GIUSTINO, vesc. ariano, 357.
- GIUSTO, vesc. di Leone, 543, 548.
- GNOSTICI (cfr. Valentino), 4, 5, 10, 91, 193, 287, 294, 295.
- GOTTI: attività di Uffila, 442-443; i G. e la diffusione dell'arianesimo, 443.
- GRATO, vesc. di Cartagine, 168.
- GRAZIANO: G. e Ambrogio, 438; concilio dell'Illirico, 439, 440; Aquileia, 442, 543, 547; legislazione, 441, 445, 453.
- GRECIA: vescovi di G. a Nicea, 78.
- GRECIANO, vesc. di Cagli, 317.
- GREGORIO, vesc. di Berito, 31.
- GREGORIO, vesc. di Alessandria: cappadocce, 143, 555; elezione e insediamento, 143, 144; G. e Giulio, 147, 150, 144; Serdica, 172, 175, 180, 181; G. e Ausenzio, 220, 382; morte, 199.
- GREGORIO, vesc. di Elvira: G. e Ossio, 234, 235; e gli Omeousiani, 247; e lo scisma luciferiano, 444; dottrina, 285-286, 297, 302, 500, 507, 524, 566.
- GREGORIO, vesc. di Nazianzo, 341, 398, 405.
- GREGORIO NAZIANZENO: G. e Basilio, 406, 408; vescovo di Sasima, 409-410; a Costantinopoli, 449-451; G. e Massimo, 450-451; concilio di Costantinopoli (381), 530, 532, 533, 534, 535, 537; dottrina, 471, 473, 477, 478, 479, 480, 487, 488, 492-493, 494, 495, 498-499, 516, 521, 522, 523.
- GREGORIO, vesc. di Nissa: G. e Basilio, 406; elezione e deposizione, 409, 410, 417; rientro, 445; G. e i Marcelliani, 410, 447; attività a Sebaste, 447; concilio di Costantinopoli (381), 530, 531, 540; garante di ortodossia, 536; lettera ad Evagrio, 523; dottrina, 449, 466-468, 471, 472, 473, 474, 475, 478, 479, 480, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 493, 494, 499-500, 505, 508, 510, 517-518, 522-523; Ps. Gregorio di Nissa, 471, 478, 479, 490, 508.
- GREGORIO TAUMATURGO, 18, 407; dottrina, 407, 488; lettera a Evagrio, 523.
- HIERAKAMMON, meliziano, 113.
- ICONIO: concilio di I., 410.
- IERACA, eretico, 54.
- ILARIO, vesc. di Poitiers: inizi e concilio di Béziers, 220-221; esilio, 221, 248, 249; I. e Ossio, 234; e Atanasio, 299, 304, 306, 311, 346, 347; e gli Omeousiani, 248, 299, 300, 311; e Ausenzio, 381-382; il *De synodis*, 248-249; Seleucia, 326, 327, 332, 333; Costantinopoli (359), 337; il *Contra Constantium*, 355, 356; in Occidente (Sirmio), 356, 383; concilio di Parigi, 356-357; morte, 383; dottrina, 207, 248, 249, 263, 265, 298-312, 473, 489, 507, 508, 509, 521.
- ILARIO, diacono romano, 217, 218.
- ILARIO, *notarius*, 225.
- ILLIRIA, ILLIRICO: esilio in Illiria di ariani, 86, 87; di Basilio di Ancira, 340; attività di ariani, 380; lettera dei vescovi d'Italia ai vescovi d'I., 381; concilio (378 ca.), 439-441; lettera di Basilio ai vescovi d'I., 421; vescovi d'I. ad Aquileia, 543.
- IMENE0, vesc. di Gerusalemme, 76.
- IPAZIANO, vesc. di Eraclea, 246, 349, 394.
- IPAZIO, vesc. di Nicea, 454.
- IPERECHIO, vesc. omeousiano, 395.
- IPPOLITO, 8, 9, 10, 63, 69, 192, 208, 302, 363, 485.
- IPSINO, vesc. di Parnasso, 418.
- IRENEO, 5, 8, 15, 294, 480.
- ISAURIA: concilio d'I., 395.
- ISCHIRA, prete(?) egiziano, 37, 112, 113, 125, 127, 128, 141, 173.
- ISIDORO, monaco, 421.
- ISIONE, vesc. di Athribis, 113.
- ITALIA: lettera di Liberio ai vescovi d'I., 371; lettere di Basilio, 421, 424; lettera dei vescovi d'I. agli Omeousiani, 397; ai vescovi illirici, 381; vescovi d'I. Settentrionale contro Ausenzio, 389; vescovi d'I. ad Aquileia, 543.
- LAMPSACO: concilio di L., 394.
- LATTANZIO, 15.
- LAURICIO, ufficiale, 326, 329, 330, 334.
- LEONA, funzionario, 326, 327, 329, 330, 333, 334.
- LEONE, diacono romano, 167.
- LEONZIO, vesc. di Antiochia, 105, 189, 200, 209, 215, 228, 237, 361.
- LEONZIO, vesc. di Salona, 439, 547.
- LEONZIO, prete omeousiano, 241.
- LESBO: Aezio a L., 355; attività degli Anomei, 358.
- LIBERIO, vesc. di Roma: concilio di Arles, 216-217; concilio di Milano, 217, 218; esilio, 221-222; cedimento, 235-236; Sirmio (358), 237, 241, 242; ritorno, 242, 243; assente a Rimini, 314; disposizioni su Rimini, 371; L. e gli Omeousiani, 241, 247, 395-397; morte, 387.

- LIBIA:** Ariani in L., 27, 29, 30, 555; vescovi di L. al concilio del 322 ca., 30; enciclica dei vescovi di L. (338), 110, 141; lettera di Costantino alle chiese di L., 128; lettera del concilio di Serdica ai vescovi di L., 181; lettera di Atanasio ai vescovi di L. (356), 226; Ario in L.(?), 123; prerogative del vescovo di Alessandria in L., 86; esilio di niceni in L., 187; vescovi di L. al concilio di Alessandria (370 ca.), 388.
- LICIA:** concilio della L., 395.
- LICINIO,** 26, 27, 32, 35, 87.
- LUCIANO,** prete di Antiochia (cfr. Colucianisti): L. e gli Ariani, 27, 31; ed Elena, 101; esegesi, 203; dottrina, 19, 49, 54, 66; L. e la formula antiochena (del 341), 150, 156, 158, 159, 398, 470, 471.
- LUCIFERIANO,-NI:** scisma luciferiano, 357, 388, 443-445; dottrina, 525; Luciferiani di Antiochia, 444.
- LUCIFERO,** vesc. di Cagliari: concilio di Milano (355), 217, 218, 219, 220; esilio, 220, 247; opere, 247-248; L. e Ilario, 308; concilio di Tebaide, 359; L. ad Antiochia, 371-372; L. e lo scisma luciferiano, 444.
- LUCIO,** vesc. di Adrianopoli, 133, 138, 139, 144, 174, 178, 188, 201.
- LUCIO,** vesc. di Alessandria, 359, 376, 393, 421, 445.
- MACARIO,** vesc. di Gerusalemme, 31, 34, 75, 206.
- MACARIO,** prete alessandrino, 112, 113, 125, 127, 129.
- MACARIO,** prete eusebiano, 140, 141.
- MACARIO,** monaco, 421.
- MACEDONIA:** vescovi di M. a Nicea, 78; concilio, 357.
- MACEDONIANI:** origine del nome, 364-366; = Omeousiani, 253, (pneumatomachi), 417; Costantinopoli (381), 530-531; condanna, 537; dottrina, 470-471, 476, 481-484, 494, 503, 504, 509, 510, 522.
- MACEDONIO,** vesc. di Apollonia, 395.
- MACEDONIO,** vesc. di Costantinopoli: M. e Paolo, 132-133, 162, 198-199, 215; attività e ordinazioni, 238; Seleucia, 327, 328, 329, 330; M. e gli Acaciani, 328; deposizione, 338, 340; attività antiariana, 393; questione dello Spirito santo, 364-365, 481.
- MACEDONIO,** vesc. di Mopsuestia, 40, 127, 147, 189, 203.
- MAGNENZIO,** 212, 213, 214, 215, 216, 222.
- MAGNO,** comes, 421.
- MALCHIONE,** prete antiocheno, 196.
- MANI, MANICHEI,** 48, 54, 193.
- MARATONIO,** vesc. di Nicomedia, 238, 364, 399, 481.
- MARCELLIANI:** M. e Atanasio, 410; e Basilio, 410, 427; recupero, 447; condanna, 536; dottrina, 410-411.
- MARCELLINO,** prete luciferiano, 445.
- MARCELLO,** vesc. di Ancira: Nicea, 41; Tiro, 125; deposizione, 110, 131-132, 134; rientro (337) e nuova espulsione, 138, 139, 144, 146; concilio di Roma (341), 144, 147, 149, 150, 152, 153, 154; Serdica, 168, 171, 173, 174, 178, 179, 181; dopo Serdica, 189, 201, 355; condannato da Omeousiani, 396; M. e Fotino, 190, 191, 199, 201, 202, 204, 205, 206, 219, 236; ed Eusebio, 104; e Atanasio, 199, 202, 268; e Basilio, 410, 427; morte, 427; scritti, 44, 45, 281, 283; dottrina, 66-71, 72, 74, 75, 93, 102, 106, 131, 147-149, 155, 158, 180, 184, 185, 186, 187, 192, 260, 268, 272, 278, 280, 297, 299.
- MARCELLO,** vesc. campano, 216.
- MARCIANO,** vesc. di Lampsaco, 530, 540.
- MARCIONE,** eretico, 396.
- MARCO,** vesc. di Aretusa, 163, 237, 244, 246, 328, 333, 355; estensore della formula sirmiese (del 22 maggio 359), 245.
- MARCO,** vesc. di Petovio, 547.
- MARCO** (ariano, donatista?) 179.
- MAREOTIDE:** ariani in M., 30; inchiesta (335), 127, 128, 140, 147, 172; lettera del concilio di Serdica alle chiese di M., 181.
- MARIDE,** vesc. di Calcedonia, 31, 84, 127, 129, 147, 163, 169, 175, 338.
- MARIO VITTORINO,** 247, 254; dottrina 287-298, 500, 506, 513, 525.
- MARTIRIO,** diacono e vesc. eusebiano, 140, 141, 145, 146, 189.
- MARTIRIO,** suddiacono ariano, 385.
- MASSIMIANO,** 223, 224, 355.
- MASSIMINO,** vesc. di Treviri, 138, 162, 166, 168, 172, 179, 217.
- MASSIMINO,** vesc. ariano, 566.
- MASSIMO,** vesc. di Gerusalemme, 126, 133, 154, 200, 206.
- MASSIMO,** vesc. gallico, 215.
- MASSIMO,** vesc. di Napoli, 341.
- MASSIMO,** diacono di Paolino, 360.
- MASSIMO,** cinico, 450-451, 532, 534, 537, 549, 551.
- MEGASIO,** vesc. ariano, 357.
- MELEZIANI,** 361-362, 391, 396.
- MELEZIO,** vesc. di Sebaste e di Antiochia: Sebaste, 342; Beroea, 342; Se-

- leucia, 327; Antiochia: elezione e deposizione, 342-345, 361; rientro, 362, 372; concilio di Antiochia (363), 374, 423, 511; secondo esilio e rientro, 391, 393; terzo esilio, 404; rientro, 445; concilio di Antiochia (379), 446-447; ordinazioni, 446; Costantinopoli (381), 529, 531, 532; nuovi e vecchi niceni, 391, 402; M. e gli Ariani, 343; e Atanasio, 375, 377, 419, 420; e Basilio, 412, 419, 421, 427; ed Eustazio, 412, 413; e l'Occidente, 422, 428, 429, 433, 447, 449; politica di M., 449; M. e Paolino, 446, 447, 448; M. e Teodosio, 453; morte e successione, 532, 533, 534, 548; dottrina, 343-344, 374, 375, 413.
- MELITENE: concilio di M., 343, 411.
- MELITONE DI SARDI, 15.
- MELIZIANI, scisma meliziano, 21, 22, 26, 27, 28, 119, 120, 121, 124, 126, 127, 130, 140; a Nicea 85, 86; i M. e Atanasio 111-115.
- MELIZIO, vesc. di Licopoli, 22, 85, 113; M. e Ario 28.
- MENEDEMO, prete di Costantinopoli, 403.
- MENOFANTE, vesc. di Efeso, 169, 175.
- MESIA: esilio di Eunomio in M., 552.
- MESOPOTAMIA: vescovi di M. a Nicea, 78.
- METODIO DI OLIMPO, 21.
- MILANO: concilio (del 345), 189-190; (del 347), 201, 202, 319; (del 355), 219, 220, 221, 381; Liberio e Costanzo, 222-223; Ilario e Ausenzio, 381-382; Filastrio e Ausenzio, 436; ariani a M., 228, 380, 556; Ambrogio contro gli Ariani, 437.
- MODESTO, prefetto, 409.
- MONARCHIANI, MONARCHIANISMO (cfr. Sabellio), 7, 8, 16, 17, 18, 19, 27, 29, 32, 46, 54, 60, 66, 71, 75, 76, 93, 102, 149, 153, 157, 174, 185, 239, 284, 393.
- MONTANO, funzionario, 216.
- MOPSUESTIA: esilio di Aezio a M., 339.
- MOSÈ, 280, 510.
- MUCIANO, vesc. illirico, 386.
- MURSA: Aezio a M., 392; Ariani a M., 380, 556.
- MUZONIO, vesc. della Bizacena, 386.
- NAISSO: Atanasio a N., 199.
- NARCISSE, vesc. di Neroniade: concilio di Antiochia (324/325), 39, 83; Nicea, 84; Antiochia (327/328), 107, 109; Tiro, 125; N. e Giulio, 147; e Costante, 163; Serdica, 169, 175; N. e Atanasio, 200, 215; Sirmio (351), 203, 236; Sirmio (359), 244; dottrina, 50, 76.
- NASSO, esilio di Eunomio, 405.
- natura, cfr. φύσις.
- NEONA, vesc. di Seleucia, 340, 395.
- NERONE, 355.
- NETTARIO, vesc. di Costantinopoli: elezione, 535, 537, 550, 551; N. e Ambrogio, 549; garante di ortodossia, 536; Costantinopoli (382), 548; Costantinopoli (383), 552.
- NICEA: concilio (325): progetto, 37, 38, 41; svolgimento e decisioni, 78-86, 94-95, 102, 190; canoni, 85-86, 149, 150, 239, 437; simbolo e dottrina, 88-95, 102, 152, 157, 158, 164, 182, 183, 227, 233, 273, 275, 281, 316, 317, 360, 380, 381, 384, 390, 396 (cfr. ὁμοούσιος); reazione al concilio, 100-103, 144, 197; secondo concilio (?), 118-124; progetto di concilio (del 359), 243, 244.
- NICENI, NICENO (cfr. Omeusiani), 137, 152, 163, 178, 185, 390; vecchi niceni, 391, 402, 433, 541; nuovi niceni, 391, 402, 434, 529, 541, 542; *Commentarius in symbolum Nicaenum* 286.
- NICETA, vesc. di Remesiana, 490.
- NICHAS, vesc. illirico (= Niceta?), 386.
- NICOMEDIA: Ario a N., 33; Atanasio a N., 113; terremoto, 243, 315; progetto di concilio (359), 243.
- NIKE: delegazione occidentale a N. (359), 320; formula, 321, 322, 331, 338.
- NISSA: concilio, 410.
- NOETO, eretico, 8.
- NOTARI, santi, 214.
- NOVAZIANI, 238, 392, 552.
- NOVAZIANO, 10, 11, 17, 52, 146, 178, 284, 286, 299, 301, 302, 306, 363, 368, 381, 422, 524.
- NUMENIO, 4, 196.
- NUMIDIO, vesc. africano, 543.
- OCCIDENTALE, teologia, 17, 76, 93, 94, 149, 152, 174, 179, 183-187, 192, 214, 248, 560.
- OMEI (cfr. Acaciani), 246, 247, 254, 348, 355, 374-375, 402, 434, 448, 529; dottrina, 266-267.
- OMEUSIANI: attività (nel 358-359), 238-241, 242, 243, 246, 247; Ilario e gli O., 248; Seleucia e Costantinopoli (359), 326-338; Costantinopoli (360), 340; importanza degli O., 348-349; attività e concili (nel 362), 355, 393; la questione dello Spirito santo, 364-365; Antiochia (363), 374-375; crisi degli O., 393-399; Basilio e gli O., 406, 407, 408, 434; Costantinopoli (381), 529, 531; *Omeousianus* 240; dottrina, 259-266, 299, 300, 309, 343-344, 472, 541.
- ὁμοιος: Alessandro, 59; Eusebio di Cesarea, 63; Eusebio di Emesa, 194; Ci-

- rillo, 207; formula (del 22 maggio 359), 245, 246; Eunomio, 256; Omei, 267; Atanasio, 274; Ilario, 308; Rimini (Nike), 321, 323, Seleucia, 330, 331, 333; Costanzo, 337; Costantinopoli (360), 338; Germinio, 383, 385, 386; Valente e Ursacio, 386.
- θεοούσιος, δημοίος κατ' οὐσίαν: Teognosto, 59; Eusebio, 63; Sirmio (357), 230, 232; Omeusiani, 233, 238, 239, 241, 242, 246, 263-265, 364, 393, 396; Antiochia (358), 237; Ilario, 248, 249, 308; Eunomio, 256; Omei, 267; Atanasio, 274, 275, 346; Mario Vittorino, 297; Seleucia, 328, 331; Costanzo, 335; Antiochia (363), 375; Costantinopoli (381), 541; Macedoniani, 417, 470.
- θεοούσιος: inizio della controversia, 29; Ariani, 47, 48; Nicea, 83, 89, 90, 94, 243; Gnostici, 91; Origene, 91, 92; Dionigi, 91-92; Paolo di Samosata, 92; Eusebio, 89, 332; Asiatici, 92-93; polemiche, 101; condanna in Oriente (?), 193; Atanasio, 228, 273-275, 346; Ps. Atanasio, 282; Sirmio (357), 230, 232, 233; Antiochia (358), 237; Omeusiani, 240, 241, 242, 248, 349, 393, 395-397, 374-375, 398, 417; Ilario, 249, 308; Gregorio di Elvira, 285-286; Mario Vittorino, 292, 293, 296; Rimini, 316, 322, 325; Seleucia, 327, 330, 331; Costanzo, 334, 337; Parigi, 356; Antiochia (363), 374-375; Melezio, 374-375, 423; Liberio, 397; Basilio, 407, 408, 416; Apollinare, 408, 416; Eunomio, 469; Macedoniani, 470, 530; Costantinopoli (381), 539-542; detto dello Spirito santo, 493, 494; detto della Trinità, 504, 505.
- OMOUSIANI, 209, 266, 326, 347, 348, 355, 371, 380, 402, 403; dottrina, 267-311; *Omeusianus*, 240; δημοουσιότης, 240 470; (cfr. Niceni, niceno).
- ONESIMO, vesc. di Nicomedia, 341.
- ONORATO, prefetto, 336.
- Oracula Chaldaica*, 4.
- ORIGENE, ORIGENIANO, 11-15, 18, 19, 20, 21, 32, 47, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 68, 75, 88, 91, 157, 158, 174, 192, 197, 198, 248, 270, 271, 281, 287, 363, 407, 480, 485, 488, 489, 490, 495, 498, 508, 519, 557, 559, 560, 565.
- OSSIO, vesc. di Cordova: missione presso Ario e Alessandro, 37; Antiochia (324/325), 38-39; Nicea, 37, 78, 80; dopo Nicea, 101; Serdica, 166, 167, 168, 172, 175, 178, 179, 182; O. e Liberio, 217; O. e Costanzo, 223-225; cedimenti di O., 234-235, 242, 284.
- OSSIRINCO: attività dei Luciferiani a O., 445.
- OTREIO, vesc. di Melitene, 536.
- OTTIMO, vesc. di Antiochia (Pisidia), 536.
- οὐσία (essenza, sostanza): significati, 89-90; Apologisti, 7; Origene, 11, 12, 91; Teognosto, 56; Ariani, 48, 50, 76, 117; Alessandro, 58; Eusebio, 61, 62; Dionigi, 92; Marcello, 68; Nicea, 88, 94; Antiochia (341 e 342), 155, 156, 164; Serdica, 184; formula (del 22 maggio 359), 245-246; Atanasio, 271, 273, 275, 276, 346, 493, 496, 368; Ps. Atanasio, 279, 280, 282; Mario Vittorino, 288, 291, 292, 295, 297; Omeusiani, 247, 260, 261, 263, 264, 267; Eunomio, 256, 257, 468, 469, 502; Ilario, 305, 306, 308; Febadio, 284; Gregorio di Elvira, 286; Potamio, 285; Rimini, 318, 320, 322, 323; Seleucia, 328; Costantinopoli (360), 339; Parigi, 356; Alessandria (362), 367, 368; Roma (370 ca.), 389; Liberio, 397; Apollinare, 408, 512; Basilio, 415, 464, 514-515, 521; Damaso, 429; Illirico, 441; vecchi e nuovi Omeusiani, 511; Epifanio, 520; Gregorio Nazianzeno, 516, 521; Gregorio Nissenno, 467, 517-518, 522-523; Amfilochio, 518; Ambrogio, 524-525; Luciferiani, 525; Costantinopoli, (381), 540-542; Costantinopoli (382), 550; συνουσία, 72; μερούσια, 12, 62, 271.
- PAFUZZIO, 79, 126.
- PALESTINA: Ariani in P., 31, 84; vescovi di P. a Nicea, 78; a Seleucia, 331; a Costantinopoli (381), 529; antiniceni in P., 102; esuli di P. a Roma, 147; concilio (del 324 ca.), 34.
- PALLADIO, vesc. di Ratiaria: chiede il concilio, 441, 442, 452; concilio di Aquileia, 543-546, 559; P. e Germinio, 386; Costantinopoli (383), 552; attribuzione di opere, 460; dottrina, 545-546.
- PANCRAZIO, vesc. di Pelusio, 246.
- PANCRAZIO, prete romano, 217, 218.
- PANFILIA: concilio di P., 395.
- PANFILO, 20, 21.
- PANNONIA: ariani in P., 380.
- PAOLINIANI, 361, 371, 391, 412, 424.
- PAOLINO, vesc. di Adana, 179.
- PAOLINO, vesc. di Antiochia: concilio di Alessandria (362), 359, 376; scisma di Antiochia, 361, 425-427; elezione, 371; niceno intransigente, 402; P. e Atanasio, 376, 377; e Valente, 391; e Pietro, 423; e Damaso, 425, 429, 433,



- 551; e Basilio, 426, 431; e Melezio, 447, 448; e Ambrogio, 548; Costantinopoli (381), 532; Roma (382), 548.
- PAOLINO, vesc. di Tiro e Antiochia, 31, 34, 50, 54, 81, 84, 109, 113.
- PAOLINO, vesc. di Treviri, 217, 219, 220.
- PAOLO, vesc. di Costantinopoli: elezione, 129; deposizione, 132; P. e Atanasio, 132; rientro (337), 138; espulsione, 139; a Roma, 144; rientro, disordini ed esilio (342), 162-163; Serdica, 166, 174, 178; intervento di Costante, 188; rientro, espulsione e rientro (346), 198-199; esilio e morte, 214-215.
- PAOLO, vesc. di Neocesarea, 79.
- PAOLO DI SAMOSATA, 18, 19, 53, 54, 72, 74, 132, 146, 155, 178, 179, 190, 204, 206, 242, 260, 272, 275, 280, 368, 396, 521.
- PAOLO, vesc. ariano, 385, 386.
- PAOLO, vesc. di Tiro, 113.
- PARIGI: concilio, 356-357, 381.
- PATERNO, magistrato, 117.
- PATERNO, vesc. di Perigueux, 357.
- PATRIASSIANI, 7, 8, 190, 295, 396.
- PATRIZIO, anomeo, 376.
- PATROFILO, vesc. di Scitopoli: P. e Ario, 34; ed Eustazio, 105; e Atanasio, 200, 226, 243; ed Eusebio di Vercelli, 200; Tiro, 125; Costantinopoli (335), 129, 130; Sirmio (359), 244; Seleucia, 327, 328, 333, 334; dottrina, 384, 481, 482.
- PELAGIO, vesc. di Laodicea: elezione, 341; Antiochia (363), 375; Tiana, 398; esilio, 404; P. e Basilio, 431; Antiochia (379), 447; Costantinopoli (381), 530; garante di ortodossia, 536.
- PENTAPOLI: rapporto con Alessandria, 86, 577; sinodale dei vescovi della P., 110, 141; lettera di Costantino alle chiese della P., 128.
- PERSIA: vescovi di P. a Nicea, 78.
- PERSONA: Tertulliano, 9, 10; Febadio, 284; Potamio, 285; Gregorio di Elvira, 286; Mario Vittorino, 295, 296; Ilario, 299, 300, 305, 306, 307, 310; Rimini, 318; Damaso, 429; Ambrogio, 524-525; Ps. Atanasio, 525; Faustino, 525.
- PETRONIO, prete romano, 425.
- PHARGAMOS: concilio, 413.
- Philosophoumena (autore dei), 8, 9, 10.
- PIERIO, 58.
- PIETRO I, vesc. di Alessandria, 21, 22, 27.
- PIETRO II, vesc. di Alessandria: elezione ed espulsione, 420-421; P. e Damaso, 421, 423, 428; e Paolino, 423; e Basilio, 419, 431, 451; e Massimo, 451, 534; e Teodosio, 452; rientro, 445.
- PIETRO, vesc. di Sebaste, 414, 530.
- PINNES, prete meliziano, 114.
- PISTO, prete ariano, 139, 140.
- PITAGORICI, CO, 290, 521.
- PLATONE, PLATONICO, 4, 6, 95, 194, 287, 290, 292, 293, 296, 462, 513, 519, 541, 542, 560.
- PLUSIANO, vesc. egiziano, 114.
- PNEUMATOMACHI (cfr. Macedoniani), 364, 365, 384, 482, 536, 537.
- POIMENIO, vesc. anomeo, 358.
- POIMENIO, prete di Sebaste, 414, 483.
- POLICRONIO, vesc. ariano, 440.
- PONTO: esilio di Marcello nel P., 132.
- PORFIRIO, PORFIRIANO, 117, 293, 513.
- POTAMIO, vesc. di Lisbona, 225, 229, 230, 285; opere, 252; dottrina, 15, 285, 196, 232, 254, 297, 524.
- POTAMONE, vesc. egiziano, 126.
- PRASSEA, eretico, 8.
- PRISCIANO, vesc. orientale, 549.
- PRISCILLIANO, eretico, 286.
- PROCOLO, vesc. di Marsiglia, 433, 548.
- πρόσωπον: Ippolito, 9; Callisto, 9; Valentiniano, 11; Asterio, 47, Sabellio, 190, 192; Marcello, 68; Eustazio, 73; *Ekthesis makrostichos*, 190, 191, 192; Fotino, 204; Omeousiani, 260; Mario Vittorino, 295; formula di Nike, 321; concilio dell'Illirico, 441; Apollinare, 512; Basilio, 515; Gregorio Nazianzeno, 516-517; Gregorio Nissenso, 517; Amfilochio, 518; Costantinopoli (382), 550.
- PROTOGENE, vesc. di Serdica, 133, 167, 172, 178, 179, 182.
- PRUDENZIO, 286.
- PSAMMATHIA: Atanasio a P., 113.
- QUINZIANO, vesc. di Gaza, 139, 175.
- RESTITUTO, vesc. di Cartagine, 314, 319, 320, 321.
- RIMINI (cfr. Nike): concilio, 314-325, 348, 382; delegazione riminese a Costantinopoli, 336; formula, 286, 323-324, 331, 338, 357, 371, 381, 382, 384, 385, 388, 391, 394, 396, 403.
- RODANIO, vesc. di Tolosa, 219, 221.
- ROMA: Alessandro e R., 33, 34; Antiochia (324/325), 38; Nicea, 78; sesto canone di Nicea, 86; esuli d'Oriente a R., 139, 152; Atanasio a Roma, 144, 200; Liberio è portato via da R., 221; vi rientra, 242; accordo Roma-Alessandria, 433; politica di R., 561-562; concili: (341), 146, 150, 153, 162, 168,

- 170, 173, 176; (352), 216; (368), 388; (370 ca.), 388-390; (366)?, 397; (378), 364, 432; (382), 549-552; *Decretum Gelasianum* 551.
- ROMOLO, vesc. illirico, 386.
- RUFIANO, vesc. illirico (Rufiniano?), 386.
- RUFINIANO, vesc. di Tessalonica, 360.
- SABELLIO, SABELLIANI, SABELLIANISMO (cfr. Monarchiani), 7, 8, 16, 27, 54, 60, 68, 101, 105, 106, 155, 157, 178, 179, 187, 190, 192, 193, 195, 239, 240, 254, 261, 265, 276, 279, 280, 281, 286, 297, 298, 301, 307, 318, 356, 368, 393, 407, 411, 412, 415, 416, 425, 485, 494, 513, 519, 522, 524, 536.
- SABINO, diacono milanese(?), vesc. di Piacenza, 419-420, 421, 422, 544.
- SALIANO, ufficiale, 188, 189.
- SANTISSIMO, prete occidentale, 427, 428.
- SATURNINO, vesc. di Arles, 221, 337, 357, 381.
- SCITOPOLI: Eusebio di Vercelli in esilio a S., 220.
- SEBASTE: Dionigi di Milano in esilio a S., 220; colloqui di S., 414; attività del Nisseno a S., 447.
- SECONDIANO, vesc. di Singidunum, 386, 441; al concilio di Aquileia, 546.
- SECONDO, vesc. di Tolemaide, 27, 30, 84, 85, 139, 339.
- SELEUCIA: concilio, 344, 326-338, 382, 394; formula acaciana del 28 settembre, 330.
- SEMIARIANI: *ἡμιάρητοι*, 240; = Omeousiani, 240, 349; = Macedoniani 240, 536, 537.
- SERA, vesc. di Paretonio, 339, 358.
- SERAPIONE, vesc. di Thmuis, 139, 216, 365.
- SERDICA: concilio, 103, 106, 165, 167-177; 188, 199; canoni, 175-176; documenti, 177-181; professione di fede, 182-187, 192, 227, 276, 367.
- SERVAZIO, vesc. di Tongres, 215, 315, 323.
- SEVERIANO, vesc. africano, 242.
- SEVERINO, vesc. illirico, 386.
- SICILIA: concilio, 397.
- SILVANO, vesc. di Tarso, 327, 328, 334, 336, 340, 393, 395.
- SILVESTRO, vesc. di Roma, 87, 146.
- SINAGRA: esilio di Paolo a S., 163.
- SINCLEZIO, funzionario, 116.
- SINGIDUNUM: Ariani a S., 380, 556; concilio 386.
- SIRIA: vescovi di S. a Nicea, 78; a Seleucia, 331; a Costantinopoli (381), 529; Ariani in S., 84; antinicensismo, 102; deposizioni, 110; esuli di S. a Roma, 147; contro Atanasio, 201.
- SIRIANO, ufficiale, 225, 226.
- SIRMIO: Ariani a S., 380, 556; Ossio, 224, 234, Liberio, 237; Eracliano e Germanio, 383-385; elezione di Anemio, 438-439; concili e formule: (347?), 202; (351), 203, 236, 239, 242, 246, 364; (357), 229-233, 236, 237, 245, 248, 254, 259, 266, 284, 286, 381, 382; (358), 241-242; (359), 245-246, 253, 264, 266, 267, 275, 316, 319, 321, 329, 330, 331, 333, 386, 387; (377/378?), 440-441.
- SISINNIO, lettore novaziano, 552.
- SMIRNE: concilio, 395.
- SOFRONIO, vesc. di Pompeiopolis, 328, 332, 334, 340, 393, 394.
- SPAGNA: concilio (362 ca.), 357; tendenza antisabelliana, 286; attività dei Luciferiani, 445.
- SPIRIDIONE, vesc. cipriota, 79.
- STEFANO, vesc. d'Antiochia, 105, 169, 175, 188, 189.
- STEFANO, vesc. di Tolemaide, 339, 359.
- STERCORIO, vesc. illirico, 386.
- STOICI, 280, 519.
- substantia*, sostanza: Tertulliano, 9, 17; Origene, 91; Febadio, 284; Potamio, 285; Gregorio di Elvira, 286; Mario Vittorino, 288, 291, 292, 297; Ilario, 299, 305, 306, 308; Rimini, 317, 318; Parigi, 356; Ausenzio, 381, 382; Roma (370 ca.), 389; Ambrogio, 524.
- TARSO: progetto di concilio (366), 398.
- TAURO, prefetto, 315, 322.
- TAZIANO, 5, 6, 7.
- TEBAIDE: sinodale dei vescovi di T. (338), 110, 141; Lettera di Costantino alle chiese di T., 128; Atanasio in T., 142; Eusebio di Vercelli e Lucifero in esilio in T., 220; riunione di niceni in T., 359.
- TELEMACO, vesc. ariano, 440.
- TEMISTIO, 434.
- TEOTECNO, vesc. di Cesarea, 18.
- TEODORO, vesc. di Eraclea, 127, 163, 169, 175, 200, 215, 228, 236.
- TEODORO, prete di Costantinopoli, 403.
- TEODOSIO: T. Pietro e Damaso, 452; e Melezio, 453; a Costantinopoli, 453; concilio di Costantinopoli (381), 529, 530, 533, 535; (382), 548, 551; colloquio di Costantinopoli (383), 551-552; legislazione antieretica, 452, 453, 536, 552; T. attaccato dagli Ariani, 565.
- TEODOTO, vesc. di Laodicea, 31, 39, 83, 84, 87, 105, 107, 109, 369.

- TEODOTO, vesc. di Nicopoli, 412, 413, 414, 416, 427.
- TEODOTO il conciatore, eretico, 7.
- TEODOTO il banchiere, eretico, 7.
- TEOFANIE, 4, 5, 6, 51, 61, 191, 204, 207, 278, 284, 286, 297, 301, 305, 506-511.
- TEOFILO D'ANTIOCHIA, 5, 6, 7, 9, 269, 294, 561.
- TEOFILO, vesc. di Castabala, 393, 395, 415.
- TEOFILO IL TAUMATURGO (l'Indiano), vescovo anomeo, 339, 358, 453.
- TEOPRONIO, vesc. di Tiana, 155.
- TEOPRONIO, eunomiano, 555.
- TEOGNIDE, vesc. di Nicea: T. e Ario, 31; a Nicea, 84; esilio, 87; rientro, 103, 115, 116, 118, 123; a Tiro, 125, 127; a Costantinopoli (335), 129, 130; T. e Macedonio, 163; morte, 172.
- TEOGNOSTO, 49, 58, 59, 63, 88, 271, 489.
- TEONA, vesc. di Marmarica, 27, 30, 84, 85.
- TEONA, meliziano, 111.
- TEONA (chiesa di), 144, 226.
- TERENZIO, *comes*, 413, 428.
- TERTULLIANO, 8, 9, 10, 11, 17, 52, 67, 70, 76, 284, 286, 298, 299, 302, 306, 307, 363, 384, 480, 485, 501, 524, 565.
- TESSALONICA: Paolo a T., 198.
- TIANA: concilio, 398.
- TIMEO, vesc. di Antiochia, 19.
- TIMOTEO, vesc. di Alessandria, 451, 530, 531, 533, 534, 535, 536, 537, 548.
- TIMOTEO, vesc. di Beritto, 447.
- TIMOTEO, prete egiziano, 126.
- TIRO: concilio, 115, 124-128, 130, 140, 141, 147, 149, 153, 154, 171, 173, 222.
- TRACIA: esuli di T. a Roma, 147, 188; Liberio in T., 222, 235; Eusebio di Samosata esiliato in T., 404.
- TRAIANOPOLI: Eustazio d'Antiochia esiliato a T., 106.
- TREVIRE: Atanasio a T., 130, 138, 168; Orientali a T. (342), 163, 179.
- Tropicci*, 365.
- ULFILA: inizi ed elezione, 442; attività, 442; a Costantinopoli (383), 552; scuola, 545; dottrina, 442, 460, 481, 482, 502.
- ὑπόστασις: Origene, 11-12; Dionigi, 16-17; ambiente alessandrino, 30; Ariani, 47, 60; Alessandro, 58, 60; Eusebio, 61; Marcello, 68, 148; Eustazio, 73; Nicea, 94, 95; Antiochia (341), 155, 157; Serdica, 184, 186; Fotino, 205; Eunomio, 256, 259, 502; Omeousiani, 260, 261, 393; Atanasio, 273, 276, 367-368; Ps. Atanasio, 281; Mario Vittorino, 297; Ilario, 306; Rimini, 318; Nike, 321; Costantinopoli (360), 338-339; Roma (370 ca.), 389; Liberio, 397; concilio dell'Illirico, 441; Basilio, 408, 415, 448, 497, 515, 520, 521; Apollinare, 512; Porfirio, 513; Gregorio Nazianzeno, 516, 521; Gregorio Niseno, 517, 522; Amfilochio, 518; Epifanio, 520; Luciferiani, 525; Costantinopoli (381), 541-542; Costantinopoli (382), 550.
- URANIO, vesc. di Apamea, 395.
- URANIO, vesc. di Tiro, 237, 328, 331, 333.
- URBANO, prete di Costantinopoli, 403.
- URBICO POTENTINO, eretico 484.
- URSACIO, vesc. di Singidunum: a Tiro, 125, 127; a Serdica, 169, 175, 180, 184, 188; a Sirmio (351), 203; U. e Atanasio, 129, 130, 201, 202, 214, 215; (dal 351 al 356), 221, 224, 226; (dal 357 al 359), 229, 230, 235, 236, 237, 241, 243, 244, 246; Rimini, 316-325; Costantinopoli (359), 325, 337; (dopo il 360), 357, 381, 388; U. e Germinio, 385-386; morte e successione, 441.
- URSINO, diacono romano, 387, 438, 537; scisma ursiniano, 388, 444.
- VALENTE: politica religiosa, 390-393, 402-403, 567; V. ed Eudossio, 390, 391; e Atanasio, 392; e gli Omeousiani, 396, 398; e Demofilo, 403; e Basilio, 409; ed Eunomio, 405; concilio di Lampsaco, 394-395; « persecuzione » di Valente, 403-405; cambiamento di politica e morte, 434.
- VALENTE, vesc. di Mursa: a Tiro, 125, 127; ad Aquileia, 180; a Serdica, 169, 175, 180, 184, 188; a Sirmio (351), 203; V. e Atanasio, 129, 130, 201, 202, 214, 215; e la battaglia di Mursa, 212; (dal 351 al 356), 214, 216, 217, 218, 219, 221, 224, 226; (dal 357 al 359), 229, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 246, 244; Rimini, 316-325; Costantinopoli (359), 325, 337; (dopo il 360), 357, 381, 388; V. e Germinio, 385-386; ed Eunomio, 392.
- VALENTINIANO I: politica religiosa, 380; V. e Ausenzio, 382-383, 389; e il concilio di Lampsaco, 394; e Ambrogio, 437; e il concilio dell'Illirico, 439, 440(?).
- VALENTINIANO II, 438, 439(?), 440(?).
- VALENTINO, VALENTINIANO, 5, 10, 11, 48, 54, 91, 178, 287, 289, 291, 294, 295.
- VALERIANO, vesc. di Aquileia, 422, 544, 549.
- VETRANIONE, vesc. di Tomi, 404.
- VIATOR, vescovo, 180.

- VINCENZO, prete romano (?), vesc. di Capua, 78, 188, 216, 217, 235, 236, 383.
- VITALE, vesc. apollinarista, 424-425, 426.
- VITO, prete romano, 78, 146.
- φύσις, natura: Origene, 12; Ariani, 50, 52; Alessandro, 57, 58; Eusebio di Cesarea, 61; Eustazio, 73; Nicea, 89; *Ekthesis makrostichos* 191; Eusebio di Emesa, 194; Cirillo, 207; Eunomio, 255, 256, 258; Omeousiani, 265; Atanasio, 272, 273, 368, 504; Ilario, 300, 301, 303, 305, 306, 307, 308; Gregorio Nisseno, 472, 500, 517; Apollinare, 512; Ambrogio, 511, 524.
- ZEFIRINO, vesc. di Roma, 8.
- ZENONE, vesc. di Tiro, 446, 447.
- ZOILLO, vesc. di Larissa, 375.

