

# Gesù Cristo, il Figlio consustanziale dell'eterno Padre.

## *Il significato del Concilio di Nicea per la fede cristiana nel presente*

**Manfred Hauke**

Manfred Hauke è Professore ordinario di Dogmatica presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

Cfr. <https://www.ftl.usi.ch/it/facolta-teologia/persone>; <https://manfred-hauke.ch>.

### **Riassunto**

L'articolo sofferma, in un primo momento, brevemente sulla testimonianza di Cristo nel Nuovo Testamento, che il Concilio di Nicea considera fondamentale. Il primo Concilio ecumenico del 325 doveva stabilire dei criteri per tutta la Chiesa universale. La regola di fede vincolante (*regula fidei*) esisteva già fin dall'inizio e si manifestava nella fede cristiana della Chiesa antica già molto prima di Nicea, anche se la fede esistente fu precisata durante il Concilio. Per comprendere il Concilio di Nicea si dà uno sguardo all'eresia di Ario che fu condannata. Poiché il Credo niceno utilizza un termine filosofico di origine greca (*homooússios*, “della stessa sostanza”), è stata sollevata la critica secondo cui il Concilio avrebbe alterato filosoficamente la fede biblica. Anche questa

### **Abstract**

The article begins with a brief look at the testimony to Christ in the New Testament, which is assumed to be authoritative by the Council of Nicaea. The first ecumenical council in 325 was intended to set standards for the entire world church. The binding rule of faith (*regula fidei*) had, of course, existed from the very beginning and was already evident in the faith in Christ of the early church long before Nicaea, even if the existing faith was specified at the Council. In order to understand the Council of Nicaea, we then need to take a look at the heresy of Arius, which is condemned. As the Nicene Creed uses a philosophical term from the Greek language (*homooússios*, ‘equal in essence’), the Council was criticised for having philosophically alienated the biblical faith. This accu-

accusa di “ellenizzazione” del cristianesimo è affrontata. Infine è sottolineato il significato duraturo del Concilio di Nicea per la fede in Cristo.

sation of the ‘Hellenization’ of Christianity is also addressed. Above all, however, it is ultimately about the lasting significance of the Council of Nicaea for the faith in Christ.

## 1. Introduzione

«La gente, chi dice che io sia?» (Mc 8,27; vedi Mt 16,13; Lc 9,18). Gesù Cristo pose questa domanda ai suoi discepoli mentre si trovava intorno a Cesarea di Filippo. Era nel nord-est della Terra Santa, dove il Signore si era ritirato per formare i suoi discepoli prima di intraprendere il suo ultimo viaggio verso Gerusalemme<sup>1</sup>. Il 1700° anniversario del Concilio di Nicea è un’occasione eccellente per approfondire la questione dell’identità di Gesù, che già durante la sua vita terrena ha trovato risposte diverse. Mentre «la gente» considerava Gesù un uomo di Dio degno di nota, un «profeta», Pietro professava la sua fede in lui come Messia e Figlio di Dio (Mt 16,13-20).

Nella mia relazione mi soffermerò, in un primo momento, brevemente sulla testimonianza di Cristo nel Nuovo Testamento, che il Concilio di Nicea considera fondamentale. Il primo concilio ecumenico del 325 doveva stabilire dei criteri per tutta la Chiesa universale. La regola di fede vincolante (*regula fidei*) esisteva certamente già fin dall’inizio e si manifestava nella fede cristiana della Chiesa antica già molto prima di Nicea, anche se la fede esistente fu precisata durante il Concilio. Per comprendere il Concilio di Nicea è necessario quindi dare uno sguardo all’eresia di Ario che fu condannata con un anatematismo. Poiché il Credo niceno utilizza un termine filosofico di origine greca (*homooúsiοs*, “della stessa sostanza”), è stata sollevata la critica secondo cui il Concilio avrebbe alterato filosoficamente la fede biblica. Anche questa accusa di “ellenizzazione” del cristianesimo è affrontata. Tuttavia, ciò che conta in definitiva è il significato duraturo del Concilio di Nicea per la fede in Cristo.

<sup>1</sup> Vedi G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1988, 259-263; R. RIESNER, *Messias Jesus. Seine Geschichte, seine Botschaft und ihre Überlieferung*, Gießen 2019, 257-263.

## 2. La testimonianza di Cristo nel Nuovo Testamento

Il Concilio di Nicea presuppone la testimonianza di Cristo negli scritti che sono stati utilizzati nella liturgia sotto l'autorità dei vescovi cattolici come metro di misura della fede della Chiesa. Già al tempo di Sant'Ireneo, nel II secolo, il canone biblico del Nuovo Testamento comprendeva i quattro Vangeli e le lettere degli Apostoli, in particolare quelle di San Paolo<sup>2</sup>. La testimonianza di Cristo nel Nuovo Testamento è come un concerto polifonico in cui vengono dati accenti diversi<sup>3</sup>. È evidente ovunque che si presuppone la fede in Gesù Cristo come Signore divino (Kyrios), come Messia e come “Figlio di Dio”. Il titolo “Figlio di Dio” da solo non è ancora una prova della divinità di Gesù, ma deve essere interpretato nel suo contesto specifico<sup>4</sup>.

Già l'Antico Testamento svolge un ruolo che emerge chiaramente anche nel dibattito della Chiesa primitiva a Nicea. In particolare, è importante la figura della Sapienza, che mette in risalto l'opera di Dio nel mondo. Il prologo del Vangelo di Giovanni, secondo cui il Verbo eterno si è fatto carne in mezzo a noi, presuppone il significato della sapienza e fa eco al pensiero formulato dal Siracide, secondo cui la sapienza ha piantato la sua “tenda” tra noi (Gv 1,14 con Sir 24,8)<sup>5</sup>.

Le testimonianze decisive si trovano naturalmente nel Nuovo Testamento, a partire dall'opera stessa di Gesù. Il Signore rivela una pretesa che va oltre quella di Mosè<sup>6</sup> e può esortare i suoi discepoli a lasciare tutto per seguirlo. Egli rivendica il potere di perdonare i peccati, tanto che gli scribi chiedono: «Chi può rimettere i peccati se non Dio solo» (Mc 2,7; vedi 9,2-3; Lc 5,21). Nel titolo assolutamente appropriato “il Figlio”

<sup>2</sup> Vedi A. ZIEGENAUS, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart* (HDG I, 3a, 2. Teil), Freiburg i. Br. 1990, 15-23.

<sup>3</sup> Si veda ad esempio la panoramica di J. GNILKA, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg i. Br. 1994 (it. *Teología del Nuevo Testamento*, Brescia 2004); A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia* (Corso di teologia sistematica 4), Bologna 1999, 159-212; A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungsslehre* (Katholische Dogmatik 4), Aachen 2000, 13-86; 126-178 (it. *Gesù Cristo. La pienezza della salvezza. Cristologia e soteriologia* [Dogmatica cattolica, 4], Città del Vaticano 2012, 21-77).

<sup>4</sup> Vedi per esempio M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1977<sup>2</sup> (it. *Il figlio di Dio: l'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984); ZIEGENAUS (2000) 58-65; G. DE LA MORENA, *Genesi dello scandalo cristiano. Origini storiche della fede nella divinità di Gesù Cristo*, Roma 2025.

<sup>5</sup> Vedi R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* I, Freiburg 1979<sup>4</sup>, 244 (it. *Il Vangelo di Giovanni*, I, Brescia 1973).

<sup>6</sup> Vedi per es. Mt 5,21-48.

si manifesta un rapporto unico con il Padre celeste, che Gesù chiama “Abba” (“caro Padre”). Il “grido di gioia messianico” pone la conoscenza del Padre e del Figlio sullo stesso piano divino (cfr. Mt 11,27; Lc 10,22). I miracoli e la risurrezione dai morti attestano la pretesa divina di Gesù.

La testimonianza del Vangelo di Giovanni può essere riassunta con la formula: «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). Giovanni chiama Gesù, il Logos eterno, «Dio» (Gv 1,1; 20,28). La Prima Lettera di Giovanni usa un aggettivo che esclude ogni ambiguità per il sostantivo «Dio»: il Figlio di Dio «è il *vero* Dio e la vita eterna» (1 Gv 5,2). Giovanni adopera la formula «Io sono» (*ego eimi*), che rimanda al nome di Dio rivelato a Mosè nel roveto ardente, ad esempio nell'affermazione: «Se non credete che io sono, morirete nei vostri peccati» (Gv 8,24).

Dalle lettere paoline si può citare ad esempio l'inno a Cristo nella Lettera ai Filippi: Gesù Cristo era «di natura divina», ma non considerò la sua uguaglianza con Dio come un tesoro da difendere, bensì «spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini»; umiliato fino alla morte di croce, fu innalzato al di sopra di tutto e tutte le potenze della creazione si piegano davanti a lui come al Signore nella gloria di Dio Padre (Fil 2,5-11). La preesistenza e la dignità divina di Gesù si trovano in questo testo che, secondo gli esegeti, è ancora più antico della stessa lettera di Paolo, poiché le caratteristiche linguistiche indicano un'origine prepaolina nella Chiesa primitiva<sup>7</sup>. La professione di fede nella divinità di Gesù è quindi già attestata nel Nuovo Testamento e non è affatto il frutto di una decisione ecclesiale del IV secolo.

### 3. La fede in Cristo nella Chiesa antica prima di Nicea<sup>8</sup>

Il contenuto essenziale della fede in Cristo si trova già nella Parola di Dio, che gli apostoli hanno proclamato come testimoni autorizzati della fede e che è riportata nel Nuovo Testamento. La fede in Cristo della Chiesa si manifesta in modo impressionante già nei Padri Apostolici, so-

<sup>7</sup> Vedi GNILKA, *Theologie des Neuen Testaments*, 26-28.

<sup>8</sup> Vedi a questo proposito in particolare A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalzedon*, Freiburg i. Br. 1982<sup>2</sup>, 133-355 (it. *Gesù Cristo nella fede della Chiesa 1: dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, vol. I, Brescia 1982); AMATO, *Gesù il Signore* (1999) 215-227; ZIEGENAUS (2000) 178-216; it. (2012) 155-184; H. HOPING, *Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn*, Freiburg i.Br. 2019, 177-189.

prattutto in Ignazio, il vescovo martire di Antiochia. Citiamo ad esempio una delle sue lettere: «Uno è il medico, fatto di carne e di spirito, generato e non generato, Dio apparso nella carne, vita vera nella morte, da Maria e da Dio, prima passibile di sofferenza e poi insuscettibile di sofferenza, Gesù Cristo, nostro Signore»<sup>9</sup>. In questa affermazione si manifestano sia l'unità di Cristo come soggetto personale sia le sue due nature, quella divina e quella umana, senza che compaiano questi termini tecnici.

La Chiesa primitiva viveva in un contesto spirituale in cui sia l'influenza del giudaismo che quella della filosofia greca contribuivano alla nascita di errori riguardo alla figura di Gesù. Tra questi vi era il docetismo, secondo cui Gesù Cristo solo apparentemente avrebbe assunto un corpo e sarebbe morto sulla croce. Già Ignazio di Antiochia combatté questa eresia, che preparò lo gnosticismo del II secolo: gli gnostici, che attraverso la loro “conoscenza” (*gnosis*) volevano sondare il mistero del divino, indipendentemente dai vescovi come successori degli apostoli, interpretavano il mondo materiale come frutto di un allontanamento dal mondo divino originario della luce ed evitavano la formula giovannea secondo cui il Verbo divino si è fatto carne<sup>10</sup>.

Sant'Ireneo combatte il dualismo degli gnostici e sottolinea che esiste un solo Gesù Cristo<sup>11</sup>. Nonostante la sua unità, egli è «vero uomo e vero Dio»<sup>12</sup>.

Tra le eresie che si diffusero nel II secolo vi era l'adozionismo, secondo cui Gesù Cristo non era sempre stato il Figlio di Dio, ma era stato “adottato” come tale da Dio al momento del battesimo nel Giordano o della resurrezione. Il più importante rappresentante dell'adozionismo era Paolo di Samosata, vescovo di Antiochia, condannato da un sinodo episcopale nel 268: egli aveva affermato che in Gesù Cristo il Logos divino eterno, identico al Padre, aveva preso dimora come in un tempio. Paolo di Samosata espresse questa eresia con lo stesso termine che 57 anni dopo, a Nicea, divenne espressione dell'ortodossia: il Figlio è “consustanziale” (*homooúsios*) al Padre. Con ciò non si intendeva certo che Gesù Cristo condivide con il Padre la stessa natura divina (come a Nicea), ma che non c'è alcuna differenza reale tra il Padre e il Figlio<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Eph. 7,2*; J.A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1976, 147, 149.

<sup>10</sup> Vedi GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I, 190-197; ZIEGENAUS (2000) 180-183; it. (2012) 157-160.

<sup>11</sup> Vedi IRENEO, *Adversus haereses* III,16,2.3.8; III,17,4.

<sup>12</sup> *Ibid.*, IV,6,7.

<sup>13</sup> Vedi K. BAUS – E. EWIG, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen I: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon* (Handbuch der Kirchengeschichte, a cura di H. Jedin, II),

## Gesù Cristo, il Figlio consustanziale dell'eterno Padre

Lo stesso problema, ovvero il rifiuto di una distinzione personale nell'unico Dio, lo ritroviamo più tardi anche in Ario. L'eguagliamento di Padre, Figlio e Spirito Santo è evidente sin dalla fine del II secolo soprattutto nella dottrina eretica di Sabellio. Secondo tale dottrina, le tre persone divine sono solo espressioni, "modalità" di un unico soggetto divino: il modalismo<sup>14</sup>.

Tra i grandi teologi precedenti al Concilio di Nicea, importanti per la cristologia, figurano Tertulliano<sup>15</sup> nell'Occidente latino e, soprattutto, nell'Oriente greco, Origene, originario di Alessandria, dove in seguito apparve anche Ario<sup>16</sup>. Origene utilizza il termine "ipostasi" per indicare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo come soggetti personali. Il Figlio, il Verbo divino, è generato dal Padre dall'eternità. Il Figlio è quindi di natura divina, ma Origene sottolinea anche che il Figlio proviene dalla volontà del Padre<sup>17</sup>.

Persino le speculazioni teologiche di Origene si riconoscono vincolate alla regola di fede che egli espone dettagliatamente all'inizio della sua opera sulle "Origini" (*Peri archon, De principiis*) e con la quale [sc. la regola di fede] anche Ario fu successivamente sottoposto a giudizio. Si tratta dei «singoli punti [...] che sono stati chiaramente tramandati dalla predicazione apostolica»<sup>18</sup>. Ciò include «che Gesù Cristo [...] è stato ge-

Freiburg i. Br. 1985, 22 (it. *L'epoca dei concili* [Storia della Chiesa, a cura di H. Jedin, II], Milano 1992<sup>2</sup>). La fonte dell'uso del termine è un memoriale perduto degli omoiosiani del 358 (cioè degli oppositori dell'*Homousios*), che è stato citato da diversi Padri della Chiesa e non trova conferma in testimonianze precedenti. La notizia è quindi contrassegnata con un punto interrogativo da Ch. PIÉTRI – Ch. MARKSCHIES, *Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins ...*, in Ch. PIÉTRI – L. PIÉTRI (edd.), *Das Entstehen der einen Christenheit* (250-430) (Die Geschichte des Christentums. Altertum 2), Freiburg i. Br. 2005, 271-344 (283), con particolare riferimento a H. CH. BRENNCKE, *Zum Prozess gegen Paul von Samosata. La questione della condanna dell'Homousios*, in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 75 (1984) 270-290. L'affidabilità della testimonianza è invece sottolineata, tra gli altri, da P. F. BEATRICE, *The Word "Homousios" from Hellenism to Christianity*, in Church History 71/2 (2002) 243-276 (252s.). Vedi anche F. COURTH, *Trinität. In der Schrift und Patristik* (HDG II, 1a), Freiburg i. Br. 1988, 53-55; W. A. LÖHR, *Paolo di Samosata*, in S. DÖPP – W. GEERLINGS (edd.), *Dizionario di letteratura cristiana antica*, Città del Vaticano 2006, 677s. (con riferimento ad ATANASIO, *De synodis* 43,3 e altra letteratura specialistica); M. FIEDROWICZ, *Handbuch der Patristik. Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter*, Freiburg i. Br. 2010, 450s.

<sup>14</sup> Vedi COURTH, *Trinität* (1988) 55-57.

<sup>15</sup> GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I, 240-257.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 266-280.

<sup>17</sup> Vedi COURTH, *Trinität* (1988) 99-102; M. SIMONETTI, *Trinità*, in A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario*, Roma 2000, 459-466.

<sup>18</sup> ORIGENE, *De principiis* I Praef. 4; H. GÖRGEMANNS – H. KARPP (edd.), *Origenes vier*

nerato dal Padre prima di ogni creazione. Dopo aver servito il Padre nella creazione di tutte le cose [...], negli ultimi tempi ha rinunciato a se stesso ed è diventato uomo (...), ha assunto la carne, pur essendo Dio, e dopo la sua incarnazione è rimasto ciò che era: Dio. Ha assunto un corpo simile al nostro [...] E che questo Gesù Cristo è nato e ha sofferto in verità e non in apparenza, e che è veramente morto (per tutti gli uomini) di morte comune. Poiché è veramente risorto dai morti [...]»<sup>19</sup>.

#### 4. La sfida di Ario<sup>20</sup>

Ario era presbitero nella grande città di Alessandria. Aveva ricevuto la sua formazione teologica ad Antiochia; nella sua più antica lettera giunta fino a noi, indirizzata al vescovo Eusebio di Nicomedia, egli fa riferimento all'influenza comune della dottrina del presbitero Luciano di Antiochia<sup>21</sup>. Ario nacque intorno al 260 o 265 in Libia<sup>22</sup>. All'inizio della controversia sulle sue dottrine era quindi già in età avanzata. Operava nella chiesa del quartiere di Baucalis, dove secondo la tradizione l'evangelista Marco era morto martire. Era molto apprezzato come predicatore. «Anche fonti non ben disposte nei confronti di Ario gli attribuiscono

*Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1985<sup>2</sup>, 87. Per quanto riguarda il significato della regola di fede, si veda M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg i.Br. 2007, 188-195 (it. *Teologia dei Padri della Chiesa* [Biblioteca di Teologia Contemporanea, 151], Brescia 2010).

<sup>19</sup> ORIGENE, *De principiis* I Praef. 4; GÖRGEMANNS – KARPP, 89, 91.

<sup>20</sup> Vedi in particolare GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I (1982) 356-413; BAUS – EWIG (1985) 18-23; COURTH, *Trinität* (1988) 110-113; T. BÖHM, *Die Christologie des Arius*, St. Ottilien 1991; Id., *Ario*, in DÖPP – GERLINGS (2006) 96; R.D. WILLIAMS, *Arius, Arianismus*, in Lexikon für Theologie und Kirche 1 (1993) 981-989; Id., *Arius. Heresy and Tradition*, Grand Rapids-Cambridge 2002; PIÉTRI – MARKSCHIES (2005) 289-294; R. LYMAN, *Arius and Arianism: The Origins of the Alexandrian Controversy*, in Y.R. KIM (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge-New York 2021, 43-62.

<sup>21</sup> Vedi ARI, *Lettera a Eusebio di Nicomedia* (ca. 318) (H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke III. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* [Lieferung 1-2], Berlin 1934, 3) (= FNS [S. FERNANDEZ (ed.), *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)*, Paderborn 2024; testo in greco o siriano e traduzione in inglese] 42s). Su Luciano vedi T. BÖHM, *Luciano di Antiochia*, in DÖPP – GERLINGS (2006) 560s.; M. SIMONETTI, *Luciano di Antiochia*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* II, Genova-Milano 2007, 2930-2932.

<sup>22</sup> La provenienza libica è menzionata da EPIFANIO, *Panarion* 68,4; 69,3; 71,1; vedi BAUS – EWIG (1985) 18.

modi affabili, una vita rigorosamente ascetica, un'istruzione generale di alto livello e un talento particolare per la «dialettica»»<sup>23</sup>.

La fonte storica più importante per l'insegnamento di Ario è la sua lettera al vescovo Alessandro di Alessandria, nella quale, intorno all'anno 320, esponeva la sua professione di fede per difendersi dalle accuse<sup>24</sup>. Secondo questa dottrina, l'unico vero Dio «ha generato il Figlio unigenito prima dei tempi eterni» e attraverso di lui ha creato l'universo. Il Figlio è stato «creato per volontà di Dio prima dei tempi e degli eoni». Egli «non era prima di essere generato; è senza tempo, è uscito da solo dal Padre, che gli ha dato l'esistenza». Non esistono due origini non create, ma solo Dio (il Padre) è «monade e principio di tutto».

Il punto cruciale emerge qui nel concetto della «monade» divina, che esclude ogni dualità. Lo stesso accade negli estratti dell'opera *Thaleia*, tramandati da Atanasio: «Il Padre è estraneo al Figlio, poiché esiste senza origine. Sappiate che la *Monas* [l'unità] era, ma la *Dyas* [la dualità] non era prima di entrare nell'esistenza»<sup>25</sup>.

Mentre nel Nuovo Testamento si fa riferimento a tre soggetti distinti all'interno dell'unico Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, Ario esclude radicalmente questa differenza perché non si adatta alla sua concezione della «monade» divina. Questo atteggiamento era già stato preparato dalle scuole filosofiche del platonismo medio, che aveva importanti rappresentanti nell'Alessandria del II secolo. Il punto di partenza era la «dottrina della creazione» di Platone, nel *Timeo*, secondo la quale tutto ciò che è stato creato ha una causa, ovvero il Dio eterno<sup>26</sup>. In tal modo, Dio creò un'anima universale che avrebbe dovuto pervadere tutti gli esseri fisici<sup>27</sup>. Secondo il platonico alessandrino Albino, «il primo *Nous* [spirito, intelletto] diventa causa di un *Nous* cosmico che, ordinato dal Padre, diventa principio di ordine per l'intero mondo»<sup>28</sup>. Un concetto filosofico,

<sup>23</sup> BAUS – EWIG (1985) 18, con rinvio a EPIFANIO, *Panarion* 69,3; SOZOMENO, *Historia Ecclesiae* I,15,3.

<sup>24</sup> Vedi ARI, *Lettera a Alessandro di Alessandria* (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 12-13 [Urkunde 6] [= FNS 70-74]); traduzione italiana, tra gli altri, in M. SIMONETTI (ed.), *Il Cristo, II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano 1986, 77-79.

<sup>25</sup> ATANASIO, *De synodis* 15,3 (H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke* II. *Die Apologien* [Lieferung 7], Berlin 1940, 242-243; PG 26, 708 A; FNS 92-93); ZIEGENAUS (2012) 184.

<sup>26</sup> Vedi PLATONE, *Timaios* 27c-28c.

<sup>27</sup> Vedi *ibid.* 34b.

<sup>28</sup> GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I (1982) 368, con rinvio a F. RICKEN, *Nikaia als Krise des altchristlichen Platonismus*, in *Theologie und Philosophie* 44 (1969) 321-341 (324s). Vedi già C.G. STEAD, *The Platonism of Arius*, in *Journal of Theological Studies* 15 (1964) 16-31.

l'opposizione tra unità e molteplicità, diventa qui il criterio decisivo per interpretare la rivelazione divina.

L'eresia di Ario fu resa possibile anche dalla mancanza di chiarezza sistematica della cristologia prima di Nicea. Ciò è particolarmente evidente nelle opere del teologo alessandrino Origene, che nella sua regola di fede professa chiaramente la divinità di Cristo, ma la cui esposizione sistematica presenta alcune difficoltà. Ciò vale soprattutto per la rappresentazione secondo cui il Figlio (in quanto Figlio), pur essendo stato generato dal Padre dall'eternità, è subordinato al Padre e proviene dalla volontà del Padre. Ario negava la generazione eterna e deduceva dall'origine del Figlio nella volontà del Padre la sua natura creaturale.

Ario approfittò anche del fatto che la differenza tra il divenire delle creature e la generazione del Figlio da parte del Padre non era ancora stata formulata in modo chiaro. Per sottolineare che il Padre non era stato generato da qualcun altro, si utilizzava il termine *agénnētos*. Questa parola poteva avere due significati: non “generato” o non “creato”. Solo dopo il Concilio di Nicea si distinse tra *agénnētos* (non generato, derivato da *gennāo*) e *agénetos* (non creato, derivato da *gīgnomai*). Ario identificò “non generato” con “non creato” e attribuì al Figlio l’essere creato<sup>29</sup>.

A sostegno di questa interpretazione, Ario fece riferimento anche ad alcuni passaggi della Bibbia, in particolare al Libro dei Proverbi, dove la sapienza è descritta come “creata” (Proverbi 8,22, in greco *éktisen*). Già intorno al 262, Dionigi, allora vescovo di Alessandria, si oppose all'eresia di coloro che definivano il Figlio di Dio una creatura. Il verbo usato qui per “creare” (in greco, ma anche nel testo originale ebraico) non è lo stesso che descrive la creazione del mondo nel primo racconto della Genesi e che si riferisce a un “fare”. Già il vescovo Dionigi sottolinea che, secondo il Libro dei Proverbi, la saggezza non è stata “fatta” da Dio; il Figlio è stato generato dal Padre in modo ineffabile, ma non è una “creazione” (*poiesis*) di Dio<sup>30</sup>.

Gli ariani amavano sottolineare l'affermazione del Vangelo di Giovanni secondo cui il Padre è «più grande» del Figlio (Gv 14,28). Questo essere più grande non deve naturalmente essere inteso in contrapposizione alle affermazioni dello stesso Vangelo che attestano la divinità di Gesù. «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30), si legge ad esempio, e questa affermazione spinge gli ebrei a voler lapidare Gesù per blasfemia (Gv 10,31-39). Secondo l'interpretazione di Rudolf Schnackenburg,

<sup>29</sup> Vedi RICKEN (1969) 329; GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I (1982) 369.

<sup>30</sup> Vedi DH 114, con rinvio a H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke* II (Lieferung 1), Berlin-Leipzig 1935, 22s.; ATANASIO, *De decretis Nicaenae synodi* 26 (PG 25, 465 A).

## Gesù Cristo, il Figlio consustanziale dell'eterno Padre

il Padre è “più grande” perché da lui proviene tutto ciò che accade e tutto è portato a compimento, compresa la missione del Figlio e la sua glorificazione<sup>31</sup>. Già Tertulliano (quindi prima di Nicea) offre una spiegazione intrinseca alla Trinità: il Padre è “più grande” del Figlio in quanto lo genera e lo manda<sup>32</sup>. L’interpretazione trinitaria è sostenuta soprattutto da Atanasio, Basilio, Gregorio di Nazianzo e Giovanni Crisostomo, mentre più tardi Agostino e Cirillo di Alessandria riferiscono la “superiorità” del Padre alla subordinazione della natura umana di Gesù<sup>33</sup>.

Per sottolineare la natura creaturale del Figlio, Ario negava la realtà dell’anima umana di Gesù e attribuiva gli atti spirituali del Redentore al Logos, che esisteva già prima dell’incarnazione, ma non era Dio<sup>34</sup>.

## 5. La preparazione del Concilio di Nicea

A molti contemporanei la dottrina di Ario appariva ragionevole e logicamente comprensibile. Era “aperta” allo spirito filosofico dell’epoca, secondo il quale la fede tradizionale avrebbe oscurato il monoteismo. Ario incontrò, tuttavia, la resistenza di molti vescovi, in particolare del suo vescovo di Alessandria, Alessandro. Nella lettera di Ario a Eusebio di Nicomedia, influente vescovo della capitale dell’impero, egli si lamenta del fatto che “Papa Alessandro”<sup>35</sup> lo ha espulso da Alessandria e ha insistito nell’affermare che il Figlio è stato generato dal Padre dall’eternità<sup>36</sup>. «Questo contatto di Ario con l’episcopato esterno spinse Alessandro ad agire in modo più deciso»<sup>37</sup>. Il vescovo Alessandro scrisse una lettera indirizzata a tutti i vescovi della “Chiesa cattolica”<sup>38</sup>, menzionando un

<sup>31</sup> R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* III, Freiburg i. Br. 1979<sup>3</sup>, 98 (it. *Il Vangelo di Giovanni*, 3, Brescia 1981).

<sup>32</sup> TERTULLIANO, *Adversus Praxean* 9,2 (Fontes christiani 34, 136s.).

<sup>33</sup> Vedi SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* III, 98.

<sup>34</sup> Vedi GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I, 374-382.

<sup>35</sup> Il termine “Pápas” era comunemente utilizzato all’epoca non solo per indicare il vescovo di Roma, ma anche e soprattutto il vescovo di Alessandria, il vescovo più importante d’Egitto. Cfr. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 1006; K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, 44 (it. *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 1996).

<sup>36</sup> Vedi ARI, *Lettera a Eusebio di Nicodemia*, 2 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 3) (FNS 38-39); SIMONETTI, *Il Cristo*, II, 71.

<sup>37</sup> BAUS – EWIG (1985) 19.

<sup>38</sup> ALESSANDRO, *Lettera a tutti i vescovi*, 1 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 6) (FNS 108-109).

sinodo di quasi 100 vescovi provenienti dall'Egitto e dalla Libia che avevano condannato Ario e i suoi seguaci<sup>39</sup>. Alessandro definì la «defezione» (*apostasia*) di Ario come un «precursore dell'Anticristo»<sup>40</sup>. Ario sostiene una «dottrina eretica contro Cristo» (*christomáchos hairesis*)<sup>41</sup>.

Epifanio conosceva anche una raccolta di circa 70 lettere di Alessandro volte a combattere l'eresia ariana<sup>42</sup>. In particolare, Alessandro si rivolse al vescovo di Roma, papa Silvestro, per informarlo degli avvenimenti di Alessandria e della scomunica dei seguaci clericali di Ario<sup>43</sup>.

A ciò si opponevano altri vescovi, in particolare Eusebio di Nicomedia († ca. 341), che godeva del grande vantaggio di essere, dal 324, il vescovo locale della sede governativa dell'imperatore Costantino (che fondò Costantinopoli solo nel 330)<sup>44</sup>. Costantino fu battezzato in seguito (nel 337) da questo Eusebio, che avrebbe avuto un ruolo infausto nella diffusione dell'arianesimo dopo il Concilio di Nicea<sup>45</sup>.

Nel 324 o 325 si riunì ad Antiochia un sinodo composto da 56 vescovi che formulò un credo che respingeva la dottrina di Ario<sup>46</sup>. Tra le altre cose, si afferma che bisogna credere «nell'unico Signore Gesù Cristo, Figlio unigenito, non generato dal nulla, ma dal Padre, non come una cosa

<sup>39</sup> Ibid., 11 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 8) (FNS 112-113). I condannati (sei presbiteri, tra cui Arius, sei diaconi e due vescovi) sono citati per nome: *ibid.*, 6 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 7) (FNS 110-111). Le dottrine errate da loro diffuse sono elencate *ibid.*, 7-9 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 7-8) (FNS 110-113).

<sup>40</sup> ALESSANDRO, *Lettera a tutti i vescovi*, 3 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 7) (FNS 108-109). Vedi *ibid.*, 16. 18 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 9s.) (FNS 116-117).

<sup>41</sup> Ibid., 4 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 7) (FNS 110-111).

<sup>42</sup> EPIFANIO, *Panarion* 69,4; vedi BAUS – EWIG (1985) 21.

<sup>43</sup> Lo riferisce una lettera di papa Liberio all'imperatore Costanzo risalente al 353/354: LIBERIO, *Epistula ad Constantium*, 4 (CSEL 65, 91s.) (FNS 118-119).

<sup>44</sup> Vedi D. STIERNON, *Nicomedia*, in DI BERARDINO II (2007) 3494s.

<sup>45</sup> Vedi CH. KANNENGIESSER, *Eusebio di Nicomedia*, in DI BERARDINO I (2006) 1857-1860 (1859), con rinvio a FILOSTORGIO, *Historia Ecclesiae* 2, 16 (GCS 21).

<sup>46</sup> Si veda il testo greco ricostruito dal siriano in OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 38-40, migliorato L. ABRAMOWSKI, *Die Synode von Antiochien 324/325 und ihr Symbol*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1976) 356-366 (359-360); FNS 120-129 (in siriano con traduzione inglese); traduzione tedesca in GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I, 404s. Il sinodo si riuni tra settembre 324 e maggio 325: così M. SIMPERL, *Politik und Theologie auf dem Konzil von Nizäa*, in *Internationale Katholische Zeitschrift "Communio"* 53 (4/2024) 372-381 (375); Id., *Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/325 (Urk. 18). Überlieferungsgeschichtliche Einordnung, Edition, Übersetzung und Kommentar* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 195) (in preparazione); vedi già il riassunto: Id., *Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/325 (Urk. 18). Überlieferungsgeschichtliche Einordnung, Edition, Übersetzung und Kommentar*, in *Zur Debatte* 1 (2024) 104-108.

## Gesù Cristo, il Figlio consustanziale dell'eterno Padre

creata, ma come un vero generato...»<sup>47</sup>. Egli non è stato generato «per volontà o per istituzione» del Padre, ma come immagine divina immutabile del Padre, come Dio Logos<sup>48</sup>. In breve: il Figlio è generato dal Padre e non creato. «Mancano ancora le formule tipicamente nicene “dalla sostanza del Padre” o “una sostanza con il Padre” o l'*Homousios*! Tuttavia, tutto ciò che è importante è stato detto: la generazione del Figlio dal Padre, il suo completo essere a immagine e somiglianza con Lui»<sup>49</sup>. Il Sinodo scomunicò tre vescovi della regione siriano-palestinese, tra i quali il teologo e storico della Chiesa Eusebio di Cesarea<sup>50</sup>, che in seguito divenne molto famoso, che Ario definì suo compagno di idee<sup>51</sup> e presso il quale egli soggiornò dopo la sua espulsione da Alessandria, per poi proseguire il suo viaggio verso Nicomedia<sup>52</sup>. Il Sinodo fu convocato dal vescovo Ossio di Cordova, legato dell'imperatore Costantino, o (secondo la recente ipotesi di Matthias Simperl) da Eustazio di Berea<sup>53</sup>, «che poco prima del sinodo si era trasferito ad Antiochia e lì, dopo il pontificato di sei mesi di Paolino di Tiro, favorevole ad Ario, cercava di ripristinare la disciplina e l'ordine ecclesiastico ... Eustazio e i vescovi riuniti con lui, alla fine della lettera, concedono ai tre scomunicati la possibilità di pentirsi e fare penitenza durante il prossimo sinodo di Ancira...»<sup>54</sup>.

Ancira in Galazia, luogo previsto per il cosiddetto «sinodo solenne e gerarchico»<sup>55</sup>, corrisponde all'odierna Ankara in Turchia. Il vescovo che vi officiava era Marcello (di Ancira), che in seguito, durante il Concilio di Nicea, si impegnò con fervore a favore della vera divinità di Gesù contro gli ariani<sup>56</sup>.

<sup>47</sup> Citato in GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I, 404.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, 405.

<sup>50</sup> *Lettera del sinodo di Antiochia* 325, 14 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 40) (FNS 126-127).

<sup>51</sup> ARIOS, *Lettera a Eusebio di Nicomedia*, 3 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 2) (FNS 40-41).

<sup>52</sup> Vedi BAUS – EWIG (1985) 20.

<sup>53</sup> Si veda l'elenco dei mittenti della lettera sinodale (Ossio, Eustazio ...): *Lettera del sinodo di Antiochia* 325, 1 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 36) (FNS 120-121). Berea è l'odierna Aleppo: vedi SIMPERL (2023) 108. Nella maggior parte dei manoscritti siriani, l'elenco dei mittenti inizia con Eustazio: vedi S. FERNANDEZ, *Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Ossius?*, in *The Journal of Theological Studies*, NS 71/1 (2020) 196-211 (201s.).

<sup>54</sup> SIMPERL (2024) 375. Vedi il riferimento ad Ancira: *Lettera del sinodo di Antiochia* 325, 15 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 40) (FNS 126-127).

<sup>55</sup> *Lettera del sinodo di Antiochia* 325, 15 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 40) (vedi FNS 126-127).

<sup>56</sup> Vedi G. FEIGE, *Marcello di Ancira*, in DÖPP – GEERLINGS (2006) 573s.

Questo sinodo non ebbe luogo perché l'imperatore Costantino lo trasferì da Ancira a Nicea in Bitinia, molto vicino alla sua residenza imperiale a Nicomedia<sup>57</sup>. Egli addusse tre motivi: la posizione strategica, più favorevole soprattutto per i partecipanti provenienti dall'Europa, il clima migliore e la possibilità di partecipare personalmente all'incontro<sup>58</sup>.

«A quanto pare, Costantino decise all'ultimo momento di partecipare a un sinodo già programmato, trasferendolo nelle vicinanze della residenza imperiale di Nicomedia e rinunciando inoltre a un viaggio [in Egitto], il cui significato rappresentativo non deve essere sottovalutato, considerando che solo nel settembre del 324 era stato conquistato il dominio sull'Impero romano d'Oriente»<sup>59</sup>. «Il sinodo previsto per la parte orientale dell'impero si era trasformato in un concilio imperiale»<sup>60</sup>.

Eusebio di Cesarea ricorda che il nome Nicea (*Nikaia* in greco) deriva dalla dea greca della vittoria Nike<sup>61</sup>. Il nome turco attuale è Iznik; la città si trova a circa 140 chilometri a sud di Istanbul, l'antica Costantinopoli. Nicea era facilmente raggiungibile sia via terra che via mare; la residenza imperiale a Nicomedia (l'odierna Izmit) distava circa 60 chilometri. Secondo recenti scavi effettuati da archeologi turchi, i padri conciliari si riunirono in un palazzo dell'imperatore Costantino<sup>62</sup> fuori dalle mura della città, con vista panoramica sul vicino lago Ascano. Successivamente vi fu costruita una basilica a tre navate, i cui resti, recentemente riemersi, furono poi sommersi dalle acque del lago in conseguenza di un terremoto<sup>63</sup>.

Costantino era particolarmente interessato a promuovere l'unità tra i cristiani, che avrebbe anche favorito la pace e l'unità dell'Impero Romano. Le dispute teologiche, invece, gli erano estranee. Ciò è evidente già nella sua lettera ad Alessandro e ad Ario, in cui affermava che si trattava di una questione di scarsa importanza, che non valeva la pena di discutere animatamente<sup>64</sup>. Dopo il Concilio Costantino cadde proprio sotto l'influenza di Eusebio di Nicomedia, il leader teologico degli ariani. Il suo "teologo di corte", che ottenne il suo favore al Concilio di Nicea, fu un

<sup>57</sup> Vedi COSTANTINO, *Lettera per annunciare il sinodo di Nicea* (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 41f) (FNS 128-131).

<sup>58</sup> *Ibid.* (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 42) (FNS 128-131).

<sup>59</sup> SIMPERL (2024) 375.

<sup>60</sup> PIÉTRI – MARKSCHIES (2005) 304.

<sup>61</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini* 3,6.

<sup>62</sup> Il palazzo imperiale è già menzionato da EUSEBIO, *Vita Constantini* 3,10.

<sup>63</sup> Vedi A. KROGMANN, *Der See, die Kirche und das Konzil: Auf den Spuren von Nizäa*, in [www.katholisch.de](http://www.katholisch.de), 21.03.2025.

<sup>64</sup> COSTANTINO, *Lettera a Alessandro e Ario*, in EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini* II, 64-72 (68-71) (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 32-35) (FNS 98-107).

altro Eusebio, vescovo di Cesarea (in Palestina). I suoi meriti nella stesura della storia della Chiesa sono indiscussi (scrisse la più importante storia della Chiesa dei primi secoli e una biografia di Costantino). La sua posizione teologica nella disputa cristologica era tuttavia ambivalente, come dimostrò già la sua scomunica al Sinodo di Antiochia poco prima di Nicaea. Con l'inclusione di questi dignitari problematici, Costantino non si oppose direttamente al Concilio di Nicea, ma piuttosto ai più eminenti rappresentanti del Credo niceno, tra i quali non da ultimo Sant'Atanasio, successore del vescovo Alessandro ad Alessandria (dal 328). L'imperatore Costantino lo esiliò dall'Egitto nella lontana Germania, a Treviri<sup>65</sup>. Dopo la morte di Costantino (337), l'influenza ariana sulla casa imperiale divenne così forte che i seguaci del Concilio di Nicea furono in parte perseguitati in modo crudele e si susseguirono sinodi caotici. Questo caos terminò solo con il Sinodo di Costantinopoli (381), che integrò il Credo niceno con la professione di fede nella divinità dello Spirito Santo e fu riconosciuto come concilio ecumenico dal Concilio di Calcedonia (451)<sup>66</sup>.

## 6. La confessione di Cristo del Concilio di Nicea

Con le osservazioni sulle controversie decennali successive al Concilio di Nicea abbiamo già anticipato la cronologia degli eventi. È importante sottolineare il coinvolgimento dell'imperatore, che ordinò personalmente la celebrazione del Concilio e sostenne finanziariamente la partecipazione dei vescovi, non da ultimo consentendo loro di utilizzare gratuitamente la posta imperiale per il viaggio<sup>67</sup> e di ricevere vitto e alloggio “in abbondanza” a Nicea insieme al loro seguito<sup>68</sup>. Se il sinodo annunciato ad Antiochia nel 325 si fosse tenuto ad Ancira, il conflitto teologico sarebbe probabilmente degenerato con destituzioni di vescovi e scomuniche. Costantino, invece, era interessato a promuovere un accordo che fosse il più possibile condiviso da tutti e a evitare, per quanto possibile, divisioni<sup>69</sup>. Già nel 314, ovvero undici anni prima, l'imperatore aveva convocato ad Arles un sinodo per risolvere la controversia donatista, che verteva sulla validità del battesimo amministrato da chierici che avevano ceduto alle

<sup>65</sup> Vedi BAUS – EWIG (1985) 30-33.

<sup>66</sup> Vedi BAUS – EWIG (1985) 70-80.

<sup>67</sup> Vedi EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini* 3,6.

<sup>68</sup> Vedi *ibid.* 3,9.

<sup>69</sup> Vedi SIMPERL (2024) 376.

persecuzioni contro i cristiani<sup>70</sup>. Oltre al tema cristologico, che era in primo piano, c'erano anche altri punti che necessitavano di chiarimenti, in particolare la data della Pasqua<sup>71</sup>.

Eusebio di Cesarea descrive in modo molto vivace l'assemblea internazionale del Concilio, che andava oltre i confini dell'Impero Romano, e anche il suo legame con il successore di San Pietro:

«Da tutte le chiese che coprivano l'Europa, la Libia e l'Asia, erano riuniti i più illustri servitori di Dio, e un unico luogo di preghiera accoglieva siriani e cilici, fenici, arabi e palestinesi, oltre a egiziani, tebani, libici e nuovi arrivati provenienti dalla Mesopotamia; persino un vescovo dalla Persia partecipò al sinodo e non mancava lo Scita nella schiera; il Ponto e la Galazia, la Cappadocia e l'Asia, la Frigia e la Panfilia offrivano il meglio dei loro figli. Sì ... persino dalla Spagna quel famoso uomo [il vescovo Ossio di Cordova] era uno dei numerosi partecipanti all'assemblea. Il vescovo [Silvestro] non era venuto dalla città imperiale a causa della sua età, ma alcuni sacerdoti erano giunti per rappresentarlo. Una tale corona, intrecciata con il nastro della pace, era stata consacrata da tempo immemorabile soltanto dall'imperatore Costantino a Cristo suo Salvatore come dono di ringraziamento a Dio per la vittoria sui suoi avversari e nemici, un'immagine della schiera degli apostoli nel nostro tempo»<sup>72</sup>.

Eusebio di Cesarea riferisce di oltre 250 vescovi, accompagnati da un folto seguito<sup>73</sup>. Costantino e Atanasio, anch'essi testimoni oculari, parlano di oltre 300 vescovi<sup>74</sup>; Atanasio in seguito parla di 318<sup>75</sup>. Il numero 318, citato solo a partire dagli anni sessanta del IV secolo, va probabilmente inteso in senso simbolico e ricorda il numero dei servitori di Abramo nel libro della Genesi (Gen 14,14)<sup>76</sup>. Particolarmente degno di nota è Ossio (Hosius) di Cordova, che aveva dato una testimonianza esemplare durante l'ultima grande persecuzione dei cristiani sotto l'imperatore Diocleziano. Ossio era il principale consigliere episcopale dell'imperatore,

<sup>70</sup> Vedi Ch. MUNIER – G. PILARA, *Arles*, in DI BERARDINO I (2006) 538s.

<sup>71</sup> Vedi a questo proposito il discorso di Costantino in EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini* 3,17-20; PIETRI – MARKSCHIES (2005) 303; V. LOI – B. AMATA, *Pasqua III. Controversia pasquale*, in DI BERARDINO III (2008) 3941-3943.

<sup>72</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini* 3,7.

<sup>73</sup> *Ibid.* 3,8.

<sup>74</sup> COSTANTINO, *Lettera alla chiesa di Alessandria*, 4 (Urkunde 25) (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 53) (FNS 156-157); ATANASIO, *Historia Arianorum ad monachos* 66.

<sup>75</sup> ATANASIO, *Epistula ad Afros* 2. Vedi H.C. BRENNECKE, *Nicäa I*, in Theologische Realenzyklopädie 24 (1994) 429-441 (431).

<sup>76</sup> Vedi PIETRI – MARKSCHIES (2005) 305. Gli elenchi dei nomi offrono 222, 220 o 218 nomi (*ibid.*). Vedi FNS 157, n. 326.

Gesù Cristo, il Figlio consustanziale dell'eterno Padre

che portò la lettera di Costantino ad Alessandro e Ario ad Alessandria. Al Concilio di Nicaea ricoprì la carica di presidente in qualità di consigliere imperiale<sup>77</sup>.

Eusebio di Cesarea descrive l'ingresso solenne dell'imperatore, che era una personalità imponente già dal punto di vista fisico. Costantino si sedette solo dopo che i vescovi lo invitarono con un cenno<sup>78</sup>. Fu poi accolto ufficialmente dal vescovo Eusebio (di Nicomedia), che in qualità di metropolita della provincia di Bitinia aveva questo privilegio<sup>79</sup>.

Eusebio di Cesarea riassume poi il discorso inaugurale di Costantino. In esso si afferma: «Peggio di ogni guerra e di ogni terribile battaglia mi sembra la discordia interna alla Chiesa di Dio, e più dolorosa questa mi appare delle battaglie verso l'esterno. Dopo aver ottenuto la vittoria sui nemici per volontà dell'Altissimo e con il suo aiuto, credevo che non mi restasse altro che rendere grazie a Dio ...»<sup>80</sup>.

Costantino corresse poi indirettamente la sua lettera ad Alessandro e Ario, sottolineando che la discordia interna non era affatto insignificante e che aveva quindi convocato l'assemblea affinché regnassero la pace e l'armonia<sup>81</sup>.

Costantino tenne in latino il discorso di apertura, che fu immediatamente tradotto in greco durante l'assemblea. Durante l'ampia e controversa discussione, l'imperatore si sforzò di comprendere tutti i partecipanti e prese parte al dibattito in greco, «finché alla fine riuscì a mettere tutti d'accordo su tutti i punti controversi». Ci fu quindi una decisione unanime riguardo alla dottrina della fede e alla celebrazione della Pasqua. Così descrive l'evento Eusebio di Cesarea<sup>82</sup>.

Non ci sono stati tramandati atti conciliari<sup>83</sup>, ma disponiamo di una serie di documenti originali, in particolare il Credo redatto in greco<sup>84</sup>, una formula di condanna anti-ariana<sup>85</sup>, 20 canoni sull'ordinamento giuridico

<sup>77</sup> Vedi T. BÖHM, *Ossio di Cordova*, in DÖPP – GEERLINGS (2006) 656s.; PIÉTRI – MARKSCHIES (2005) 307; M. SIMONETTI, *Ossio*, in DI BERARDINO II (2007) 3700. Secondo le recenti ricerche di SIMPERL (2023), non fu Ossio di Cordova a presiedere il Sinodo di Antiochia del 325 (o 324), bensì Eustazio di Berea (vedi sopra).

<sup>78</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini* 3,10.

<sup>79</sup> Vedi EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini* 3,11; BRENNERKE, *Nicäa I* (1994), 432.

<sup>80</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini* 3,12.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini* 3,13.

<sup>83</sup> Per le fonti storiche si veda ad esempio PIÉTRI – MARKSCHIES (2005) 307-317; FNS (2024) XV-XXXVI.

<sup>84</sup> DH 125; COD [Conciliorum oecumenicorum decreta] 5; FNS 132-133.

<sup>85</sup> DH 126; COD 5; FNS 132-133.

ecclesiastico<sup>86</sup> e una lettera sinodale che respinge la dottrina di Ario<sup>87</sup>. Atanasio fece seguire al suo trattato sulle decisioni del sinodo un fascicolo di documenti<sup>88</sup>, ed Eusebio di Cesarea scrisse una lettera alla sua comunità in cui spiegava la composizione del Credo e il suo passaggio dalla parte degli oppositori di Ario, grazie al quale fu riabilitato dopo la scomunica di Antiochia<sup>89</sup>.

È importante il legame tra il Credo niceno e la fede precedente della Chiesa, proclamata con particolare solennità durante il battesimo. È degno di nota il fatto che proprio Eusebio di Cesarea, che era stato scomunicato al Sinodo di Antiochia poco prima di Nicaea a causa della sua vicinanza ad Ario, divenne un testimone “insospettabile” della tradizione ecclesiastica. Subito dopo il Concilio, si rivolse alla sua comunità di Cesarea per spiegare la sua posizione riguardo al nuovo Credo<sup>90</sup>. Egli sottolineò di aver presentato al Concilio la propria professione di fede, che era stata accolta con consenso generale e che corrispondeva a quanto era stato professato al momento del suo battesimo. Egli cita poi testualmente questa professione di fede, che è comunemente considerata la professione battesimalle della Chiesa di Cesarea in Palestina, e subito dopo la professione nicena. Il credo tradizionale citato recita quanto segue:

«Come abbiamo appreso dai primi vescovi durante il primo insegnamento cristiano e al momento del battesimo, come abbiamo appreso dalle Sacre Scritture e come abbiamo poi creduto e insegnato noi stessi nel nostro ministero sacerdotale ed episcopale, così crediamo anche ora e professiamo questa nostra fede per confermarla. Essa è la seguente:

“Noi crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili; e in un solo Signore Gesù Cristo, Verbo di Dio, Dio da Dio, Luce da Luce, Vita dalla Vita, Figlio unigenito, primogenito di ogni creatura, generato dal Padre prima di tutti i secoli, per mezzo del quale tutte le cose sono state create; che per la nostra salvezza si è fatto carne e ha abitato tra gli uomini, ha patito ed è risorto il terzo giorno ed è asceso al Padre e tornerà nella gloria per giudicare i vivi e i morti. Crediamo anche in uno Spirito Santo”.

<sup>86</sup> COD 6-16; FNS 132-145; solo alcuni esempi in DH 127-129.

<sup>87</sup> COD 16-17; FNS 143-145; in selezione: DH 130.

<sup>88</sup> ATANASIO, *De decretis Nicaenae synodi*, 33-42.

<sup>89</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Lettera alla sua comunità sul simbolo niceno* (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 42-47) (FNS 158-167); SIMONETTI, *Il Cristo*, II, 104-113.

<sup>90</sup> Vedi la nota precedente.

...Non vi era alcun motivo di contraddirne la professione di fede da noi presentata. Al contrario, il nostro imperatore, molto amato da Dio, fu il primo a testimoniarne la correttezza; confessò di pensarla allo stesso modo e invitò tutti ad aderire a questa professione di fede, a sottoscrivere i dogmi e a concordare su di essi, con l'unica aggiunta della parola "consustanziale". Ma anche questa parola egli stesso la spiegò nuovamente, dicendo che il Figlio non è detto consustanziale allo stesso modo dei corpi in seguito al loro sviluppo, e che egli non ha la sua esistenza né per divisione né per separazione dal Padre; poiché la natura immateriale, spirituale e incorporea non può essere soggetta a mutamenti corporei; è invece opportuno comprendere tali cose in senso divino e misterioso. Il nostro imperatore, estremamente saggio e devoto, cercò quindi di risolvere filosoficamente tali difficoltà, mentre gli altri (i vescovi) redassero il seguente documento allo scopo di aggiungere l'espressione "consustanziale"»<sup>91</sup> (segue poi il Credo niceno).

Nella professione di fede della Chiesa di Cesarea sono particolarmente significative le parole «Dio da Dio, Luce da Luce», che risalgono almeno alla metà del III secolo<sup>92</sup>. Gesù Cristo è il «Verbo di Dio», il che è soprattutto un riferimento alla teologia giovannea. Già nel prologo di Giovanni si afferma: «In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio» (Gv 1,1). Anche il simbolismo della luce è presente in modo esemplare nel prologo di Giovanni: «In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini ... Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (Gv 1,4.9)<sup>93</sup>. Possiamo commentare il simbolismo della luce anche con riferimento all'opera giovanile di Origene *Sulle origini*, scritta poco prima del suo trasferimento da Alessandria a Cesarea<sup>94</sup>. La generazione del Figlio divino non è un evento fisico, ma corrisponde alla dignità di Dio. Essa «è eterna e perpetua come la generazione della luce dalla luce. Infatti, egli non diventa Figlio, (venendo) dall'esterno, per adozione dello Spirito, ma è Figlio per natura»<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> *Ibid.* (OPITZ, Athanasius Werke III,1, 43 s); (FNS 158-163). La professione di fede di Cesarea tratta da questa fonte è riportata anche con un breve commento e riferimenti bibliografici in DH 40; FNS 158-159.

<sup>92</sup> Vedi il commentario in DH 40 e in R. STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996, 160s.

<sup>93</sup> Vedi anche Sap 7,25s.; Eb 1,3; Gv 8,12; STAATS (1996) 227.

<sup>94</sup> Vedi GÖRGEMANNS – KARPP 6.

<sup>95</sup> ORIGENE, *De principiis* I,2,4; GÖRGEMANNS – KARPP 131.

Importante nella teologia paolina è anche il riferimento all'inno cristiologico della Lettera ai Colossei, secondo cui in Cristo sono state create «tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra» (Col 1,16). A questo è strettamente legato il prologo di Giovanni: «tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1,3)<sup>96</sup>.

Allo stesso tempo, la professione di fede di Cesarea sottolinea il fatto che il Figlio di Dio si è fatto uomo, ha sofferto, è risorto e alla fine tornerà nella gloria per giudicare i vivi e i morti.

## 7. Le aggiunte al Credo tramandato

Il Credo di Nicea segue da vicino il Credo di Cesarea, senza però essere identico a esso. Esso corrisponde comunque alla regola di fede tramandata oralmente in tutte le Chiese, che si ritrova anche in altri Credo, in particolare nella Chiesa di Gerusalemme<sup>97</sup>. Sono stati aggiunti diversi elementi, che esamineremo singolarmente. Il Credo di Nicea recita quanto segue:

«Noi crediamo in Dio, Padre unico, Creatore di tutte le cose visibili e invisibili, e in Gesù Cristo, unico Signore, Figlio di Dio, generato dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, consustanziale al Padre, per mezzo del quale tutte le cose sono state create, ciò che è nei cieli e sulla terra, che per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso dal cielo, ha preso la carne e la natura umana, ha patito ed è risorto il terzo giorno, è asceso al cielo e viene a giudicare i vivi e i morti, e crediamo nello Spirito Santo» (DH 125)<sup>98</sup>.

Rispetto alla precedente tradizione confessionale, nel Niceno sono state aggiunte quattro nuove affermazioni. Innanzitutto viene sottolineato che il Figlio di Dio proviene «dalla sostanza del Padre» (*ek tes ousias tou Patros*, in latino *de substantia Patris*). Il termine greco *ousía* può essere tradotto con “essere”, “sostanza” o (letteralmente) “entità”. La parola si riferisce all’essere in termini di permanenza<sup>99</sup>. Il fatto che il Figlio proven-

<sup>96</sup> Vedi STAATS (1996) 228.

<sup>97</sup> Vedi DH 41; GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I 406; PIÉTRI – MARKSCHIES (2005) 310.

<sup>98</sup> Traduzione italiana basata sulla versione greca.

<sup>99</sup> Vedi J. HALFWASSER, *Substanz; Substanz/Akzidens. I. Antike*, in J. RITTER ET AL. (edd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10, Basel 1998, 495-507; C. HORN – C. RAPP (edd.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002, 320-324; LAMPE, *A Patriotic Greek Lexicon*, 980-985.

ga dall’“essenza” o dalla “sostanza” del Padre è in contrasto con l’origine del Figlio dalla «volontà» del Padre.

L’uso del termine *ousía* presentava alcune difficoltà. Fin dai tempi di Aristotele, poteva essere utilizzato per indicare l’essenza (la sostanza) di un individuo ed essere quindi fatto coincidere con il termine “ipostasi” (la realtà che sta “sotto” l’apparenza), ma anche per indicare l’essenza comune a tutti gli individui della stessa specie. Se lo si intende come la stessa sostanza individuale, allora può essere frainteso nel senso del sabelianesimo, secondo cui il Figlio è lo stesso del Padre e viceversa. In questo senso, a metà del III secolo, il vescovo Dionigi di Alessandria respinge le critiche di alcuni fedeli che lo accusavano di non considerare il Figlio come consustanziale al Padre. Dionigi non rifiuta il termine, ma osserva che non si trova nella Sacra Scrittura<sup>100</sup>.

L’origine della sostanza del Padre corrisponde all’aggettivo “consustanziale” (in greco *homooúsios*)<sup>101</sup>. Se il Figlio proviene dalla sostanza del Padre, non è una creatura, ma si trova allo stesso livello ontologico del Padre. Il Padre e il Figlio sono consustanziali. Non possono essere separati l’uno dall’altro.

L’uso del termine “consustanziale” sembra essere stato sollevato dagli stessi ariani. Si trova già nell’opera di Ario *Thaleia*, tramandata solo in forma frammentaria, dove si afferma: «Il Figlio non porta alcun segno distintivo di Dio nella sua ipostasi individuale, poiché non è uguale a Lui né essenzialmente uguale [consustanziale]»<sup>102</sup>. Ario utilizza la stessa espressione in una lettera ad Alessandro per indicare l’eresia dei manichei: Mani avrebbe insegnato che Colui che è stato generato dal Padre è «una parte essenzialmente uguale» al Padre<sup>103</sup>. In questa descrizione emerge chiaramente il materialismo filosofico dei manichei. Essi non avevano alcuna concezione della purezza spirituale di Dio e immaginavano (almeno secondo la descrizione di Ario) che il Figlio fosse nato dal Padre come un corpo che si divideva in due parti. Da qui, apparentemente, il teologo amico di Ario, Eusebio di Nicomedia, introdusse il concetto di

<sup>100</sup> Vedi ATANASIO, *De Sent. Dion.* 13 (OPITZ, *Athanasius Werke* II,1,55); PL 5, 122. Vedi a questo proposito GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I, 284-289.

<sup>101</sup> Vedi a questo proposito C. STEAD, *Divine Substance*, Oxford 1977 (cap. VII); Id., *Homousios*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 16 (1992) 364-433; P.F. BEATRICE, *The Word “Homousios” from Hellenism to Christianity*, in *Church History* 71 (2/2002) 243-276; M. SIMONETTI, *Homousios*, in DI BERARDINO II (2007) 2498s.; W. KINZIG, *The Creed of Nicaea. Old Questions, New Answers*, in *The Ecumenical Review* 75/2 (2023) 215-234 (224-230).

<sup>102</sup> ARI, *Thaleia*, secondo ATANASIO, *De synodis* 15,3 (OPITZ, *Athanasius Werke* II, 242, Zeilen 16-17); (FNS 92-93); cfr. ZIEGENAUS (2012) 184.

<sup>103</sup> ARI, *Lettera a Alessandro*, 3 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 12); (FNS 72).

“consustanziale” al Concilio di Nicea: se definiamo Cristo “increato”, egli sosteneva, allora iniziamo a concepirlo come “consustanziale” al Padre. Quando questa lettera fu letta al Concilio, osserva Ambrogio, i padri conciliari decisero di utilizzare il termine “consustanziale”, perché si resero conto di quanto esso sconvolgesse gli avversari<sup>104</sup>.

La terza aggiunta al credo tradizionale è la precisazione: Gesù Cristo è «vero Dio da vero Dio». L’aggettivo «vero» esclude un’interpretazione che comprenda il termine in senso improprio, come nel caso degli ariani.

Strettamente connessa alle determinazioni citate è la quarta aggiunta, che sottolinea: Gesù Cristo è generato dal Padre e non creato. Il Figlio ha la sua origine in Dio, ma un’origine eterna che non comporta separazione dal Padre. Per sottolineare l’origine eterna, il Concilio parla di generazione, mentre la creazione implica un inizio nel tempo. Questa chiara distinzione concettuale è una novità, poiché prima del Concilio i termini “generare” (dal greco *gennao*) e “diventare” (da *gignomai*) erano ancora usati come sinonimi<sup>105</sup>. L’affermazione «generato, non creato» «ha senso teologico solo se il concetto di generazione viene privato di ogni componente temporale e fisica. Il padre genera il figlio dall’eternità ...»<sup>106</sup>.

Con questa precisazione, la paternità di Dio, già nota prima di Nicea nel primo articolo di fede dei Simboli tramandati, assume un profilo più chiaro. Dio non è solo “Padre” in quanto ha creato il mondo (insieme al Figlio e allo Spirito Santo), ma innanzitutto attraverso la generazione eterna del Figlio. «Questa paternità del Dio Uno è il primo aspetto della fede cristiana che provoca lo stupore e di cui si tratta di celebrare l’immensità, riscoprendo Nicea 1700 anni dopo»<sup>107</sup>.

## 8. L'anatematismo

La professione di fede di Nicea è immediatamente seguita da una condanna delle tesi ariane: «Ma coloro che dicono: “C’è stato un tempo in

<sup>104</sup> Vedi PIÉTRI – MARKSCHIES (2005) 309, con un frammento tramandato da AMBROGIO: *De fide* 3,15 (OPITZ, *Athanasius Werke* III,1, 42) (FNS 166-167).

<sup>105</sup> Vedi GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I, 407; J.-H. TÜCK, „Gleichwesentlich mit dem Vater“. Hat das Konzil von Nizäa die jüdischen Wurzeln des Christentums abgeschnitten?, in Internationale katholische Zeitschrift “Communio” 53/4 (2024) 382-395 (389).

<sup>106</sup> TÜCK (2024) 389.

<sup>107</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore. 1700° anniversario del Concilio Ecumenico di Nicea* (325-2025), 9 ([www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

cui egli non era”, e “Prima di essere generato, egli non era”, e “Egli è stato generato dal nulla”, o coloro che dicono che il Figlio di Dio è di un’altra ipostasi o essenza, o che è stato creato, o mutevole o mutabile, la Chiesa cattolica li condanna con l’anatema» (DH 126).

È importante qui affermare che il Figlio di Dio in quanto tale è immutabile e non subisce alcun cambiamento anche assumendo la natura umana nell’unità con la sua persona.

L’anatema condanna solo gli errori ariani, ma non nomina persone specifiche. Ciò avviene invece nella lettera sinodale del Concilio di Nicaea, dove si afferma: «Il primo oggetto di indagine è stato, alla presenza dell’imperatore Costantino, amato da Dio, l’inimicizia verso la fede e la contrarietà di Ario e dei suoi seguaci alle leggi. È stato deciso all’unanimità di condannare con l’anatema la sua dottrina contraria alla fede, nonché le sue affermazioni e definizioni blasfeme con cui ha oltraggiato il Figlio di Dio»<sup>108</sup>.

Va tuttavia osservato che il chiarimento raggiunto necessitava di un ulteriore approfondimento. I due termini *hypostasis* e *ousia* erano ancora utilizzati come sinonimi per indicare la natura divina che unisce il Padre e il Figlio. *Hypostasis* può significare la “sostanza” comune al Padre e al Figlio, ma anche (come in Origene) i tre soggetti distinti della Trinità divina. Solo nella seconda metà del IV secolo, grazie al lavoro teologico dei Cappadoci, si giunge a una differenziazione che rende concettualmente giustizia sia all’unità essenziale delle tre persone divine sia alla loro diversità: la formula dell’unica sostanza in tre ipostasi (*mia ousía en trisin hypostasesin*)<sup>109</sup>.

## 9. La battaglia per la recezione del Concilio di Nicaea

Secondo il già citato resoconto di Eusebio di Cesarea, il Concilio giunse all’unanimità sulle decisioni, ma il percorso per arrivarci fu piuttosto travagliato. Prima della votazione finale, circa 20 vescovi dichiararono di non poter approvare. L’imperatore Costantino minacciò quindi di esiliare immediatamente tutti coloro che si fossero rifiutati di firmare. Alla fine, solo Ario stesso e due vescovi egiziani, anch’essi originari della Libia e che lo avevano sostenuto fin dall’inizio, resistettero a questa pressione.

<sup>108</sup> COD 16; vedi FNS 144-145.

<sup>109</sup> Vedi GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I, 411s; COURTH, *Trinität* (1988) 116-119; 187-189.

Ancora più di trent'anni dopo, i sostenitori della tesi secondo cui Gesù era solo “simile” al Padre nella sostanza e non “uguale” (gli omoiosiani, a favore dell’*homoiosios*), rifiutarono di approvare l’*homoousios* con la motivazione che Costantino aveva costretto i vescovi a firmare<sup>110</sup>. Ario fu esiliato in Illiria, ma riuscì presto a tornare in patria, in Libia. Il Sinodo di Tiro del 335 dichiarò Ario ortodosso e Costantino ordinò al vescovo di Costantinopoli di riammetterlo nella comunione della Chiesa nel 336. Questa misura incontrò l’opposizione di Sant’Atanasio, che fu esiliato a Treviri. Prima di essere riammesso, Ario morì improvvisamente<sup>111</sup>.

Come dimostra la storia della vita di Ario, la condanna dell’arianesimo non fu la fine dell’eresia. Per motivi politici, gli imperatori spesso sostenevano l’arianesimo e perseguitavano i fedeli seguaci del Concilio di Nicea, che (come i santi Atanasio e Ilario) furono banditi dalle loro diocesi. Basti ricordare le parole di Sant’Ilario: «*Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est*»<sup>112</sup> - «Tutto il mondo gemette e si meravigliò di essere ariano»<sup>113</sup>. Come osserva il cardinale Newman, per ben sessant’anni nella Chiesa regnò uno «stato di disunione e disordine»<sup>114</sup>. Il caos nella Chiesa terminò solo con il Concilio di Costantinopoli (381). Pochi anni prima (375), alla fine della sua opera sullo Spirito Santo, san Basilio descriveva la situazione della Chiesa come una battaglia navale, in cui due flotte combattevano in una fitta oscurità durante una violenta tempesta e non era più possibile distinguere gli amici dai nemici<sup>115</sup>. «In effetti, fu necessaria una cinquantina di anni perché il vocabolario del Simbolo di Nicea fosse accettato e vi fosse consenso sulla portata universale del Concilio»<sup>116</sup>.

<sup>110</sup> Vedi PIÉTRI – MARKSCHIES (2005) 312. Sulla distinzione dei vari correnti antinikeni vedi brevemente K.S. FRANK, *Manuale di storia della Chiesa antica*, Città del Vaticano 2000, 282-284: omei (il Figlio simile al Padre), anomei (il Figlio dissimile al Padre), omoiosiani (il Figlio simile al Padre nella sostanza), omeusiani (il Figlio simile al Padre “in tutte le cose” o secondo la Scrittura, la formulazione degli omei a partire dal 359), a differenza degli homousiani (il Figlio uguale al Padre nella sostanza, la posizione di Nicea).

<sup>111</sup> Vedi WILLIAMS, *Arius, Arianismus*, 982; ID., *Arius* (2002) 71-81.

<sup>112</sup> GIROLAMO, *Dialogus contra Luciferianos* 19 (PL 23, 172 C).

<sup>113</sup> Vedi a questo proposito J.H. NEWMAN, *Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, 1859, in <https://newmanreader.org/works/rambler/consulting.html>, 198-230 (211-219) (it. *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, a cura di P. Spinucci, Brescia 1996).

<sup>114</sup> *Ibid.*, 214.

<sup>115</sup> BASILIO, *De Spiritu Sancto* 30,76 (Fontes christiani 12, 312-315).

<sup>116</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore*, 4.

## 10. Nicea come ellenizzazione del Cristianesimo?

Il cristianesimo primitivo si è sviluppato in una cultura influenzata dalla filosofia greca. Anche questo fa parte della «pienezza del tempo» (Gal 4,4), in cui il Figlio eterno di Dio ha assunto una natura umana. L'influenza della filosofia greca sul linguaggio della fede è talvolta sospettata di aver alterato il messaggio biblico originale, rendendo necessaria una “deellenizzazione” della professione di fede. Questa tesi è stata introdotta soprattutto dalla storiografia del dogma del protestante liberale Adolf von Harnack, seguito in tempi più recenti anche da alcuni autori di origine cattolica, come il teologo svizzero Hans Küng<sup>117</sup>. L'accusa di un'inammissibile “ellenizzazione” riguarda non da ultimo il Concilio di Nicea (325)<sup>118</sup>. Il punto di partenza più importante per la discussione in questione è l'uso del termine “consustanziale” (*όμοούσιος*)<sup>119</sup>.

Nella cristologia l'accusa di “ellenizzazione” del cristianesimo è stata in gran parte messa a tacere<sup>120</sup>. Il cardinale Alois Grillmeier afferma a questo proposito: «Per quanto “ellenistica” possa sembrare la presentazione del cristianesimo, il suo contenuto non poteva essere creato dal logos greco, che poteva al massimo aiutare, anzi doveva essere messo al servizio di tradurlo [il cristianesimo] e formularlo in “greco”»<sup>121</sup>. Anche nell'attuale commemorazione del primo Concilio ecumenico sembra che l'accusa di “ellenizzazione” non abbia più un ruolo particolare. Non è stata Nicea a ellenizzare la fede, ma Ario che voleva “ellenizzare” la fede e limitare il mistero di Dio a ciò che rientrava nelle categorie del platonismo medio. La Commissione Teologica Internazionale osserva nel suo

<sup>117</sup> Su Küng vedi tra gli altri A. GRILLMEIER, *Jesus von Nazaret – „im Schatten des Gottessohnes“? Zum Gottes- und Christusbild*, in H.U. VON BALTHASAR ET AL., *Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“*, Mainz 1976, 60-82; L. SCHEFFCZYK, *Kursänderung des Glaubens? Theologische Bilanz zum Fall Küng*, Aschaffenburg 1980<sup>2</sup>, 53-63.

<sup>118</sup> Vedi a questo proposito RICKEN, *Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus* (1969); GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I, 386-413.

<sup>119</sup> Vedi HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, 132; critico a questo proposito GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I, 408-412.

<sup>120</sup> Vedi A. GRILLMEIER, *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, Freiburg i. Br. 1997, 91-111 („Hellenisierung und Enthellenisierung als innerchristlicher Prozeß“); FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, 224s. Esistono inoltre simili modelli di pensiero tra i rappresentanti della teologia religiosa pluralista (in particolare John Hick) e tra alcuni teologi evangelici che sostengono nella cristologia un subordinazionismo di prospettiva giudaica: cfr. K.-H. MENKE, *Das Symbolum Nicenum im Streit der Interpretationen*, in Internationale katholische Zeitschrift “Communio” 53/4 (2024) 396-412 (406-409).

<sup>121</sup> GRILLMEIER, *Fragmente zur Christologie*, 111.

documento sul giubileo del Concilio del 2025: «Il Simbolo si inscrive nel movimento di progressiva assunzione da parte della dottrina cristiana della lingua e degli schemi di pensiero greci, che però se ne trovarono essi stessi, per così dire, trasfigurati, proprio in virtù del loro venire in contatto con la Rivelazione»<sup>122</sup>.

Non era sufficiente fare riferimento a concetti biblici utilizzati anche dagli ariani, ma interpretati in modo diverso. Per sintetizzare concettualmente il contenuto della parola rivelata di Dio, è necessario uno sforzo razionale che utilizzi concetti filosofici. A tal fine non era sufficiente applicare categorie “funzionali”, come ad esempio «amministratore di Dio» (secondo Hans Küng), ma era necessario fare riferimento allo status ontologico di Gesù. Questa indagine sull’identità di Gesù non è affatto un inutile sforzo metafisico che non interessa all’“uomo moderno”, ma fa parte del buon senso, che già ai tempi di Gesù si manifestava nella domanda su chi fosse Gesù (Mt 16 parr.).

È evidente che la cristologia è indissolubilmente legata alla soteriologia, ovvero alla salvezza dell’uomo. Già Atanasio sottolinea che l’uomo non sarebbe stato «divinizzato se il Verbo incarnato non fosse provenuto dal Padre per sua natura e non fosse la sua vera e propria parola»<sup>123</sup>. È il concetto dello «scambio sacro»: il Figlio di Dio assume una natura umana affinché l’uomo possa partecipare alla vita eterna di Dio.

La ricezione delle categorie greche è un «nesso nella contraddizione»<sup>124</sup>. Da un lato, il Concilio, ricorrendo al termine *homooústos*, utilizza la terminologia greca, ma dall’altro rompe radicalmente con il modello di pensiero comune: l’unico Dio è una realtà in cui esistono le relazioni tra Padre, Figlio e Spirito Santo. Nella teologia patristica successiva, soprattutto a partire da Gregorio di Nazianzo e Agostino, la relazione appare come l’elemento costitutivo delle persone trinitarie. Tommaso d’Aquino sintetizzerà il pensiero dei Padri affermando che le persone trinitarie sono relazioni sussistenti, ovvero rappresentano una realtà che è sì pensabile, ma che non esiste nel regno del creato: in quanto creature, abbiamo delle relazioni, ma non siamo identici alle nostre relazioni. A partire dalla rivelazione divina, quindi, a differenza di un approccio puramente filosofico, il mistero di Dio viene illuminato in modo più profondo. Con Joseph Ratzinger possiamo anche dire: «Il termine fondamentale del dogma “Figlio consustanziale” … traduce … il fatto della preghiera di Gesù

<sup>122</sup> COMMISSIONE TEOLGICA INTERNAZIONALE, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore*, 3.

<sup>123</sup> ATANASIO, *Orationes contra Arianos* II,70.

<sup>124</sup> Vedi TÜCK (2024) 391 (“Anknüpfung im Widerspruch”).

*Gesù Cristo, il Figlio consustanziale dell'eterno Padre*

in linguaggio filosofico-teologico ....»<sup>125</sup>. Il significato della fede rivelata viene così trasferito in un nuovo orizzonte spirituale e dotato del sigillo di approvazione del magistero ecclesiastico.

## 11. Il significato del Concilio di Nicea per la fede in Gesù Cristo

In occasione del 1700° anniversario del Concilio di Nicea, si stanno tenendo numerosi convegni e conferenze e sono stati pubblicati molti documenti che sottolineano il suo significato per la fede in Gesù Cristo. Tra questi vi è anche la bolla di proclamazione dell'Anno Santo 2025, *Spes non confundit*, di Papa Francesco: «Il Concilio di Nicea è una pietra millare nella storia della Chiesa. L'anniversario della sua ricorrenza invita i cristiani a unirsi nella lode e nel ringraziamento alla Santissima Trinità e in particolare a Gesù Cristo, il Figlio di Dio, “della stessa sostanza del Padre”, che ci ha rivelato tale mistero di amore»<sup>126</sup>.

Merita una menzione particolare un importante documento della Commissione Teologica Internazionale, pubblicato il 3 aprile dell'anno giubilare 2025 con il titolo *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore. 1700° anniversario del Concilio ecumenico di Nicea*. «Celebrare Nicea nel suo 1700° anniversario», si legge, «significa anzitutto meravigliarsi del Simbolo che il Concilio ci ha lasciato e della bellezza del dono offerto in Gesù Cristo, di cui è come l'icona in parole»<sup>127</sup>. Non viene celebrato solo il Concilio di Nicea, ma l'intera professione di fede che fu completata a Costantinopoli nel 381. I membri della Commissione Teologica si dedicano innanzitutto all'incommensurabilità delle tre persone divine che ha inizio con la paternità intradivina, che comprende l'eterna generazione del Figlio<sup>128</sup>. L'incommensurabilità di Cristo<sup>129</sup> comprende l'incommensurabilità della salvezza offerta all'uomo<sup>130</sup>. La dottrina della Trinità e

<sup>125</sup> J. RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie II* (JRGs 6/2), Freiburg i. Br. 2013, 707 (= *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln-Freiburg 1984, 28) (it. *Gesù di Nazaret. Scritti di cristologia* [Opera omnia 6/2], Città del Vaticano 2015).

<sup>126</sup> FRANCESCO, *Spes non confundit*, 17.

<sup>127</sup> COMMISSIONE TEOLGICA INTERNAZIONALE, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore*, 7.

<sup>128</sup> Vedi *ibid.*, 8-20.

<sup>129</sup> Vedi *ibid.*, 21-29.

<sup>130</sup> Vedi *ibid.*, 30-42.

la cristologia sono strettamente legate alla soteriologia e all'antropologia<sup>131</sup>. Il documento sviluppa poi il contenuto del Simbolo di Nicea nella vita dei fedeli<sup>132</sup>. Un ulteriore sguardo illumina il Concilio di Nicea come evento teologico ed ecclesiale, ponendo la questione del rapporto tra rivelazione e cultura<sup>133</sup>. Diventa chiaro che la rivelazione feconda e amplia il pensiero umano<sup>134</sup>. Infine, si sottolinea l'importanza di mantenere accessibile a tutto il popolo di Dio la fede di Nicea<sup>135</sup> e di attingervi «in un rinnovato slancio»<sup>136</sup>.

Il significato ecumenico della professione di fede cristiana di Nicea è sottolineato in modo particolare dalle dichiarazioni del cardinale Kurt Koch. In una conferenza programmatica tenuta in occasione di un convegno ecumenico sul tema “Rimanere nella fede della Chiesa antica” a Hofgeismar il 31 agosto 2024, il Cardinale ha criticato le tendenze ariane che oggi si riscontrano soprattutto in alcuni dialoghi cristiano-ebraici e nei colloqui interreligiosi che, sotto l'influenza della teologia pluralista della religione, riducono la fede in Cristo<sup>137</sup>. «Anche nella Chiesa sembra spesso che oggi non si riesca più a riconoscere in Gesù di Nazareth il volto di Dio e a professarlo Figlio di Dio ...»<sup>138</sup>. Il vero contrasto che dobbiamo affrontare oggi nella Chiesa può essere riassunto con la formula: «Gesù sì – Figlio di Dio no»<sup>139</sup>. Il «mistero filiale di Gesù è [...] il centro intimo del dogma ecclesiale su Gesù Cristo nella misura in cui la parola “homou-sios” del Concilio di Nicea offre l'interpretazione autentica e normativa di ciò che implica il titolo biblico di Figlio»<sup>140</sup>.

<sup>131</sup> Vedi *ibid.*, 30.

<sup>132</sup> Vedi *ibid.*, 48-69.

<sup>133</sup> Vedi *ibid.*, 70-102.

<sup>134</sup> Vedi *ibid.*, 80-83.

<sup>135</sup> Vedi *ibid.*, 103-120.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>137</sup> K. KOCH, *Das Nicaenum als Grundlage geistlicher Ökumene*, in *Diakrisis* 45 (4/2024) 230-247 (242-244). Anche in <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/cardinal-koch/2024/Conferenze/das-nicaenum-als-grundlage-geistlicher-oekumene-de-.html> (cons. 5.5.2025).

<sup>138</sup> *Ibid.*, 244.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 245, con rinvio a J. RATZINGER, *Christus und Kirche. Aktuelle Probleme der Theologie – Konsequenzen für die Katechese*, in Id., *Ein neues Lied für den Herrn. Christus-glaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1995, 47-55 (47).

<sup>140</sup> *Ibid.*, 239.