

2 ANNO X – LUGLIO / DICEMBRE 2024

APULIA  
THEOLOGICA  
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

## Le molte vie per Nicea

a cura di Emmanuel Albano  
e Vito Limone



# SOMMARIO

EMMANUEL ALBANO

*Editoriale. Le molte vie per Nicea* ..... » 261

## FOCUS

### NICEA E LA FILOSOFIA

MARK EDWARDS

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

CHIARA OMBRETTA TOMMASI

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

RITA LIZZI TESTA

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

CLAUDIO MORESCHINI

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

GIULIO MASPERO

*Chrêseis tra ortoprassi ed ortodossia al concilio di Nicea* ..... » 345

### NICEA TRA PASSATO E PRESENTE

VITO LIMONE

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

MIKLÓS GYURKOVICS

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

### NICEA TRA ORIENTE E OCCIDENTE

HENRYK PIETRAS SJ

*Genesi e trasformazione del dibattito teologico  
nel concilio di Nicea* ..... » 389

SAMUEL FERNÁNDEZ

*Nicea, oriente contro occidente?*

*Le prime recezioni di Nicea fino al 341* ..... » 411

EMANUELA PRINZIVALLI

*Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale* ..... » 433

CHIARA CURZEL

*Nicea andata e ritorno. Traiettorie di un concilio* ..... » 449

JEAN PAUL LIEGGI

*Ilario di Poitiers: l'hermeneusis del simbolo niceno*

*tra oriente e occidente* ..... » 461

PREMIO APULIA THEOLOGICA 2024

LUIGI D'AMATO

*Quale sensus fidei nella chiesa sinodale?*

*Dalle prospettive conciliari*

*all'interpretazione di un controverso genitivo* ..... » 479

RECENSIONI ..... » 497

MIKLÓS GYURKOVICS\*

## L'uomo e Dio. Riflessioni antropologiche sul primo concilio ecumenico di Nicea

Dal 13 al 15 settembre del 2022, oltrepassando i confini dell'antica Pannonia, vicino alla frontiera ucraina, presso l'Istituto Teologico Greco Cattolico Sant'Atanasio, a Nyíregyháza, in Ungheria, con la cooperazione di altri due istituti, cioè la Pontificia Università della Santa Croce e il Pontificio Istituto Orientale, ambedue di Roma, abbiamo organizzato un *workshop* internazionale sulle questioni aperte del primo concilio ecumenico di Nicea<sup>1</sup>.

Venti studiosi, provenienti da sei paesi diversi, hanno offerto i loro contributi per discutere il messaggio teologico di Nicea da un punto di vista storico, teologico-dogmatico, filosofico, liturgico e giuridico. La maggior parte dei risultati delle singole ricerche è stata pubblicata nella rivista *Eastern Theological Journal*<sup>2</sup>.

Sintetizzando i contributi, si può rilevare che i colleghi hanno seguito due direzioni metodologiche: la prima è stata quella che dagli avvenimenti pre-niceni ci ha condotto a Nicea; la seconda è stata quella che è partita da Nicea e ci ha portato verso le successive tappe della

---

\* Docente di Patrologia presso l'Istituto Teologico Greco Cattolico Sant'Atanasio, Nyíregyháza, Ungheria (gyurkovics.miklos@szentatanaz.hu).

<sup>1</sup> Il titolo originale del seminario era: *International Workshop on the Background of the First Council of Nicaea: Open Questions*, presso l'Istituto Teologico Greco Cattolico Sant'Atanasio. Riprendo in questo contesto anche quanto ho in parte esposto in occasione di un mio seminario presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, organizzato da Vito Limone, in data 27 novembre 2022.

<sup>2</sup> Preciso che le seguenti presentazioni ancora non sono state consegnate in vista della pubblicazione: Cs. Ötvös (University of Debrecen, Debrecen): «*By whom all things were made*». *Theologies of creation and the Creed*; I. Vigorelli (Pontificia Università della Santa Croce, Roma): *La teologia di Alessandro al concilio di Nicea*; T. Görföl (Istituto Teologico Greco Cattolico Sant'Atanasio): *Hilary of Poitiers: Christological Motives Between East and West*; Z. Szegvári (Istituto Teologico Greco Cattolico Sant'Atanasio): *The Question of the Filioque in Selected Late Byzantine Letters*; Á. Tóth-Mihálykó (University of Oslo e Austrian Academy of Sciences): *The Place of Christ in Liturgical Prayers*. In questa sede prenderò in considerazione i contributi che sono stati già pubblicati.

teologia cristiana. Infatti, è vero che quel mosaico che ci permette di contemplare il vero significato dell'anno 325 nella storia del cristianesimo si compone sia degli eventi pre-niceni sia di quelli post-niceni. Tuttavia, non si deve dimenticare che il seminario si è collocato in un preciso luogo e in un preciso tempo, sul confine tra oriente e occidente, e sul confine di un mondo che, per molti aspetti, sta per essere ridefinito. Per questo motivo il *workshop* è nato con il desiderio di offrire degli utili contributi non solo alla patrologia, ma anche alla teologia contemporanea.

Evidenziare le questioni aperte di Nicea significa elencare e ripensare anche le incertezze teologiche del passato e del presente.

Il desiderio di articolare le autentiche domande scientifiche e di trovare le certezze teologiche attraverso la continua contemplazione della persona di Cristo dimostra una fervida speranza nel fatto che, svelando i misteri cristologici, si svelano anche le giuste risposte del presente. E forse per questa continua e inesauribile contemplazione di Cristo le risposte dei concili del passato sono state in qualche modo le questioni aperte del futuro. Le questioni teologiche si riformulano nel corso del cammino del popolo di Dio e, quindi, le risposte si attualizzano, si aggiornano.

I padri del primo concilio ecumenico ritennero inevitabile l'uso dei concetti filosofici per spiegare adeguatamente il *kerygma* cristiano espresso attraverso i concetti biblici e confessato tramite il Credo battesimale delle prime chiese. Pertanto, i concetti di *ousia* e di ipostasi sono stati inclusi nel testo sinodale, concetti che il cristianesimo ha interpretato, reinterpretato e precisato nell'arco dei successivi sinodi ecumenici. È come se potessimo sentire la risposta dell'uditorio dell'Areopago nei dibattiti cristologici dal 325 al 451: «Su questo ti sentiremo un'altra volta» (At 17,32).

Quindi, Giustino, Clemente, Origene, Atanasio, Eusebio e i Cappadoci, Ilario, Dionigi di Areopagita si sono ripetutamente impegnati a descrivere in termini biblici e filosofici la persona del Figlio incarnato del Dio inconoscibile, impronunciabile ed incomprensibile. Le dottrine cristologiche di questi pensatori cristiani sono state esaminate anche a Nyíregyháza.

Già prima del IV secolo i padri apologisti, Clemente di Alessandria e Origene si sono riferiti all'Antico Testamento con una prospettiva cristologica, e hanno trasformato la «teologia del Logos» dell'ebreo Filone di Alessandria alla luce della visione teologica del quarto vangelo. Davanti a questi fenomeni interpretativi alcuni patrologi, sulla base della posizione di Christian Gnika, sostengono che non si tratti di altro che del «principio del retto uso», ossia della *chrêsis* da parte dei padri della chiesa, attraverso la quale il cristianesimo avrebbe stabi-

lito un rapporto quasi stabile, ma non esclusivo, in un certo senso un «matrimonio aperto», con la filosofia greca e con la teologia ebraica. Infatti, non fu inutile per Giustino prestare attenzione alle obiezioni di teologi ebrei come Trifone, né per Clemente tenere in conto le differenze rispetto all'insegnamento degli autori gnostici, né per Origene considerare le critiche di Celso.

Giustino scrisse su alcuni «paradossi» teologici che Trifone aveva rivolto nei confronti dei teologi cristiani<sup>3</sup>. Questi paradossi potrebbero essere anche degli «indovinelli», ossia degli strumenti retorici che catalizzano un'esposizione più precisa delle dottrine teologiche cristiane. Tuttavia, dobbiamo ammettere che, logicamente, senza la fede, questi «enigmi» restano dei «paradossi», eppure nello stesso tempo, attraverso la «prolessi» e la convinzione personale essi diventano i principi fondamentali della teologia cristiana.

Questo stesso rapporto della fede e della continua ricerca a volte ci pare armonioso, a volte carico di tensioni. Allo stesso modo, anche l'atmosfera del primo sinodo ecumenico era piena di fede sincera e di sincera inquietudine. Tale tensione vibrava non solo tra le questioni cristologiche, ma anche tra i discorsi che desideravano chiarire la relazione dell'uomo con Dio.

Le domande antropologiche sono molto simili a quelle cristologiche: come può Dio essere in relazione con l'uomo? Come può l'uomo partecipare a Dio?

I giudeo-ellenisti ai quali fa riferimento Giustino, servendosi di concetti filosofici e di allegorie bibliche, e forse influenzati da Filone di Alessandria, parlavano della potenza divina, del *logos*, della spada, dell'angelo, della gloria, come rappresentazioni della figura del mediatore tra Dio e l'uomo<sup>4</sup>. Ma ontologicamente non di più!<sup>5</sup>

Il *kerygma* che narra di un Dio che entra concretamente nella storia dell'umanità per poter essere compreso dagli esseri umani in forma umana era troppo per gli interlocutori di Giustino<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> M. GYURKOVICS, «Le questioni trinitarie di Trifone nella interpretazione di Giustino», in *Eastern Theological Journal* 8(2022)1, pp. 45-66; cf. IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone*, 38,1-5; 48,1-2; 49,6; 55,3; 12,2; 85,5; 121,4.

<sup>4</sup> Cf. A. CRISTAUDE, *Giustino e la protortodossia giovannea. Il superamento della cristologia pneumatologica e la nascita della teologia del Logos*, Istituto Patristico Augustinianum-Nerbini International, Roma-Firenze 2023; cf. inoltre M. NIEHOFF, «A Jew for Roman Tastes: The Parting of the Ways in Justin Martyr's *Dialogue with Trypho* from a Post-Colonial Perspective», in *Journal of Early Christian Studies* 27(2019)4, pp. 549-578, in part. p. 558.

<sup>5</sup> Cf. IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone*, 128,2.

<sup>6</sup> Cf. *Ivi*, 39,7.

Pertanto, Giustino si addentra in una esposizione piuttosto dettagliata, in cui sottolinea innanzitutto l'unità di Dio con Cristo e, in un secondo luogo, la loro distinta realtà<sup>7</sup>.

In questa sede vorrei, in particolare, soffermarmi sul rapporto tra Cristo e l'uomo, sul rapporto tra la cristologia e l'antropologia, che spesso è stata descritto attraverso il simbolo della luce. Il simbolo della luce, conosciuto dai testi sinodali e dai simboli battesimali, non è solo il segno della relazione tra il Padre e il Figlio, ma anche della relazione tra i cristiani e Dio. I cristiani, attraverso la partecipazione all'insegnamento di Cristo, e anche grazie alla partecipazione reale della persona di Cristo, desiderano brillare con la luce divina e fanno risplendere la luce di Dio nel mondo<sup>8</sup>.

Veronika Černušková (Palacký University, Olomouc) ha considerato il mistero di Cristo, il mistero di Dio, il mistero del seno paterno attraverso l'esegesi di Gv 1,18, espressa in *Quis dives salvetur* 37,1-2 di Clemente Alessandrino<sup>9</sup>. In questo famoso passaggio Clemente ricorda che il vero mistero divino si può descrivere soltanto con un adeguato concetto, e questo è l'amore<sup>10</sup>.

L'amore divino mette in imbarazzo il linguaggio filosofico e teologico degli intellettuali, e per questo, come ricorda Giustino, spesso una dichiarazione dogmatica rappresenta anche un paradosso, un indovinello teologico. Il paradosso del seno divino, reinterpreted oggi, è evidentemente il paradosso dei generi, degli aspetti maschili e femminili di Dio<sup>11</sup>. Questo è un tema molto caro a certi teologi della nostra epoca, e nello stesso tempo, per alcuni, molto provocante, e quindi si tratta di una questione aperta. A Nicea il tema si è presentato con la dichiarazione cristologica: «generato non creato», tenendo conto che il

<sup>7</sup> Qui potrei parlare del concetto di *ousia*, o anche delle interpretazioni del Sal 44 e del Sal 109 in Giustino: cf. Sal 44,2-18 in *Dialogus cum Tryphone*, 38,3-5; Sal 44,7-8, *ivi*, 56,14; Sal 44,7-13, *ivi*, 63,4; Sal 44,8, *ivi*, 86,3; Sal 44,11-13, *ivi*, 63,5; Sal 44,13, *ivi*, 76,6; Sal 109,1, *ivi*, 127,5.

<sup>8</sup> Cf. IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone*, 7,3; 8,1. Oppure come è stato descritto da Gregorio di Nazianzo nella sua *Oratio* 39 in occasione della giornata delle luci: Cristo, la vera luce, ipostasi, e *prosopon* divina, che opera anche nella purificazione, nell'illuminazione, nella rinascita e nella riplasmazione dell'uomo (GREGORIUS, *Oratio*, 39,1; 2; 4; 11; 12; 13).

<sup>9</sup> V. ČERNUŠKOVÁ, «Proliferation of Divine Reciprocity: Clement of Alexandria's Trinitology as a Reaction to Valentinian Pleromatology», in *Eastern Theological Journal* 9(2023)1, pp. 9-33; EAD., «Could a woman become a gnostic? Clement of Alexandria on femininity and masculinity of human soul», in *Eastern Theological Journal* 8(2022)2, pp. 165-180.

<sup>10</sup> Cf. C. NARDI, «Il seme eletto e la maternità di Dio nel *Quis dives salvetur* di Clemente Alessandrino», in *Prometheus* 11(1985), pp. 271-286.

<sup>11</sup> Cf. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Excerpta ex Theodoto*, 19,1-2; *Paedagogus*, I,88,2.

concetto della generazione del Figlio di Dio aveva già i suoi pro e i suoi contro nella cristologia pre-nicena. Generato come un figlio, per sottolineare l'essenza e l'eternità divina (padre da sempre e, quindi, figlio da sempre), generato senza una madre, per sottolineare l'impassibilità divina. In questo contesto possiamo menzionare anche la teologia del *logos ἐνδιάθετος* e del *logos προφορικός*<sup>12</sup>, l'immagine cristologica del fuoco autogenerato, oppure il concetto trinitario della luce proveniente dalla luce.

Il concetto di *βλαστός* (fiore, germoglio, figlio) fa parte di questa logica teologica, come ha dimostrato Paolo Colizzi (Università Vita-Salute San Raffaele, Milano), paragonando la teologia trinitaria dello Pseudo-Dionigi Areopagita con quella di Dionigi di Alessandria<sup>13</sup>. Nell'ambito della cristologia pre-nicena lo stesso concetto, in contrasto con la visione monarchiana, indica la processione del Figlio dal Padre, salvando l'ortodossa interpretazione dell'unità, della trascendenza e, nello stesso tempo, la dottrina delle tre ipostasi divine della Trinità.

Ma la questione aperta da Černušková è molto attuale: Clemente permette alle donne di studiare teologia? Le donne possono diventare vere gnostiche?

La risposta indiretta che può ricavarsi da Clemente è che proprio perché il Padre si è fatto madre per amore ed ha «partorito» il Verbo, è necessario che anche il teologo, che al mondo vuole parlare della persona di Cristo, acquisisca lo *σπλάγγχον* di Dio, cioè la morbidezza, la misericordia, la compassione, per così dire l'aspetto femminile di Dio. Al contrario, se un teologo è troppo rigido, duro, secco, allegoricamente detto «maschile», non riesce mai ad offrire al mondo il vero volto di Cristo<sup>14</sup>.

D'altronde, i fatti storici delle vicende intorno a Nicea hanno dimostrato che la «rigidezza» sia degli ariani sia dei niceni radicali ha portato la teologia verso un estremismo che non è riuscito ad articolare adeguatamente il volto di Cristo nella storia.

Il contributo presentato da Vito Limone (Università Vita-Salute San Raffaele, Milano) ha affrontato le implicazioni filosofiche, stoiche, aristoteliche, platoniche e medioplatoniche della nozione di ipostasi, nonché l'interpretazione biblica di Eb 1,3 e quella dei primi pensatori

<sup>12</sup> Cf. M. EDWARDS, «Justin's Logos and the Word of God», in Id., *Christians, Gnostics and Philosophers in Late Antiquity*, Ashgate, London, 2012, pp. 261-280; M. SIMONETTI, «Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo», in Id., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1993, pp. 71-108.

<sup>13</sup> P. COLIZZI, «Dionysius the Areopagite and the Nicaean-Constantinopolitan Trinitarian Perspective», in *Eastern Theological Journal* 8(2022)1, pp. 67-86.

<sup>14</sup> Cf. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Quis dives salvetur*, 37,4-6; *Stromata*, VII,88,3-4.



cristiani<sup>15</sup>. In particolare, Limone ha messo in evidenza l'insegnamento di Alessandro di Afrodisia, che utilizzava il concetto di ipostasi per indicare l'esistenza individuale<sup>16</sup>. Limone ha dimostrato che, sebbene l'uso di ipostasi in senso trinitario sia stato formalmente accettato all'inizio del IV secolo, Origene è stato il primo teologo cristiano a usarlo sistematicamente a proposito della Trinità, distinguendo chiaramente il concetto di ipostasi da quello di *ousia*. Nel caso di Origene, Limone ha presentato dei risultati molto concreti, esaminando l'interpretazione trinitaria del concetto di ipostasi sulla base del *Commento al Vangelo di Giovanni*. Egli ha richiamato la nostra attenzione sui seguenti testi: I,24,151-152 (su Sal 44,2); VI 38,188 (su Gv 1,26); X 37,246 (su Gv 2,19); XX,2,2-3 (su Gv 8,37); II,10,73-78 (su Gv 1,3). Inoltre, mi permetto di considerare che vale la pena di notare che Origene, in *Commento al Vangelo di Giovanni* I,24,151-152 (su Sal 44,2), definendo il Figlio un'ipostasi reale, fa anche riferimento ad una specifica dottrina antropologica, secondo la quale Cristo è la «luce del mondo» (Gv 8,12; mentre Gv 9,5 è citato in I,25,158), e secondo Gv 1,4-5 è anche la luce degli uomini, sicché coloro che sono illuminati da Cristo ricevono la luce direttamente dal primogenito (I,25,164-165). Pertanto, Cristo è la concreta ipostasi divina che, in modo concreto, si unisce alle persone che lo desiderano ricevere.

In *Commento al Vangelo di Giovanni* VI,38,188-190 (su Gv 1,26), Origene, interpretando Gv 1,26, sottolinea che Dio, come ipostasi reale, pervade tutta la creazione, realmente vive tra gli uomini e persino nel cuore degli uomini<sup>17</sup>. Inoltre, in *Commento al Vangelo di Giovanni* XX,2,2-3 (su Gv 8,37), Origene menziona il concetto di ipostasi nel contesto della nascita dei bambini, servendosi di una dottrina «rischiosa», e questa dottrina rischiosa non è altro che l'affermazione che non tutti gli uomini nascono con esattamente gli stessi caratteri nella loro anima. Si tratta di una dottrina antropologica fortemente sostenuta dalla teoria della partecipazione dell'uomo al divino<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> V. LIMONE, «Hypostasis in Origen: The Roots of the Fourth Century-Trinitarian Theology», in *Eastern Theological Journal* 7(2021)2, pp. 139-164.

<sup>16</sup> Cf. I. RAMELLI, «Alexander of Aphrodisias: A Source for Origen's Philosophy», in *Philosophie antique* 14(2014), pp. 237-289; M. EDWARDS, *Aristotle and Early Christian Thought*, Routledge, Oxford-New York 2019, pp. 46-54.

<sup>17</sup> In *Commento al Vangelo di Giovanni* X,37,246-247 (su Gv 2,19), Origene afferma chiaramente l'ipostasi distinta del Padre e del Figlio, e in più nella sua esposizione sulla risurrezione di Cristo, che qui è il tema principale, scrive anche che nei cristiani vive concretamente lo zelo del Verbo e per tale ragione chi è sepolto con lui, sarà anche risuscitato con lui.

<sup>18</sup> In *Commento al Vangelo di Giovanni* II,10,73-78 (su Gv 1,3), mentre Origene sta parlando a proposito delle tre ipostasi della Trinità, quando arriva a parlare dello Spirito Santo, scrive: «Penso che lo Spirito Santo, per così dire, sia la materia dei doni

In sintesi, vale la pena considerare la dimensione antropologica dei passi esaminati da Limone, poiché in ognuno di essi Origene non solo sottolinea l'esistenza reale, individuale, l'ipostasi delle persone della Trinità, ma anche la partecipazione a Dio attraverso l'ipostasi del Figlio e dello Spirito Santo. Origene, in questi passi, parla di una partecipazione concreta, come risulta anche dalla definizione dell'ipostasi concreta di Cristo. In altre parole, secondo Origene, l'obiettivo della vita è avere una relazione concreta con il Padre celeste attraverso Cristo e lo Spirito Santo. Attraverso questa relazione reale tra le ipostasi divine e umane avviene la concreta trasformazione e la divinizzazione del cristiano.

Cristologia e antropologia, *ousia* e ipostasi, simbolo della luce e della partecipazione divina: un rapporto reale, ipostatico, tra l'uomo e Dio attraverso la persona di Cristo. «Su questo ti sentiremo un'altra volta» (At 17,32).

Esaminando i testi di Ippolito e dello Pseudo-Ippolito, altrimenti detto Pseudo-Origene, István Bugár<sup>19</sup> ha evidenziato il diverso uso del termine *ousia* nel contesto trinitario e cristologico, come è altresì documentato in Tertulliano. Dopo una scrupolosa analisi dei singoli testi, lo studioso ha rilevato che il loro uso del termine *ousia* nel contesto trinitario è radicalmente diverso. In particolare, nel caso dello Pseudo-Origene ci avviciniamo molto alla terminologia cristologica di Tertulliano: *duae substantiae in una persona*; al contrario, la dottrina delle *tres personae* deriva in modo evidente da Ippolito. Inoltre, Bugár ha constatato che Ippolito sembrerebbe essere il primo autore ad introdurre il termine *persona* nel vocabolario cristiano antico, sicché, attraverso Tertulliano e Novaziano, egli avrebbe influenzato la formula trinitaria più frequentata nell'ambiente latino.

Joseph O'Leary (Sophia University, Tokyo) ha avanzato la seguente domanda: chi ha portato il concetto di *homoousia* a Nicea?<sup>20</sup> Egli respinge le opzioni che potrebbero indicare un'origine molto precoce. Così, O'Leary non prende in considerazione l'influenza del *Poimandres*, la teologia di Ermete Trismegisto, l'influenza di Lattanzio, o il fatto che Costantino stesso volesse introdurre un'interpretazione

di Dio a coloro che sono chiamati santi perché partecipano a lui e per mezzo di lui» (II,10,77).

<sup>19</sup> I.M. BUGÁR, «*Ousia* in Christian Thought at the Turn of the Second and Third Centuries», in *Eastern Theological Journal* 9(2023)2, pp. 181-200.

<sup>20</sup> J.S. O'LEARY, «The *Homoousion* as Shield of the Son's Divinity», in *Eastern Theological Journal* 8(2022)2, pp. 145-164.

teologica pagana nel Credo dei cristiani<sup>21</sup>. Secondo O'Leary, è improbabile che i padri conciliari abbiano preso direttamente la formula *homooousios* da Ireneo o dai valentiniani<sup>22</sup>. Questo studioso ci consiglia, al contrario, di concentrarci sui dibattiti immediatamente precedenti, ad esempio sull'insegnamento di Ario e di Eusebio di Nicomedia, per cui a quell'epoca l'*homooousios* si trovava nel bel mezzo di una battaglia tra il diteismo e il modalismo, e non si può nemmeno escludere che proprio le parole stesse di Ario e dei suoi sostenitori siano diventate un'arma diretta contro di loro. Il ragionamento di O'Leary è abbastanza condivisibile; tuttavia, se esaminiamo le implicazioni ermetiche o addirittura gnostiche qui menzionate e respinte, dobbiamo notare che il concetto di *homooousios* non è esclusivamente teologico, ma ha delle sue conseguenze antropologiche<sup>23</sup>.

Questo era il dilemma su *homooousios*; tuttavia, le parole finali del Credo niceno menzionano anche il termine «ipostasi», e il legame di questi due concetti ha dato origine ad ampie ed ulteriori riflessioni.

Si potrebbe dire che questa è la via classica per arrivare a Nicea, benché sia stata percorsa per mezzo di una riflessione insolita. La ricerca di Marco Rizzi (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano) sugli scritti di Eusebio ha attirato la nostra attenzione su un altro percorso alternativo: la reale presenza di Dio nella storia umana attraverso la persona di Cristo metafisico e incarnato<sup>24</sup>. Poiché è opinione comune che la dottrina trinitaria di Eusebio non sia molto influenzata dagli eventi del concilio di Nicea<sup>25</sup>, Rizzi, nel cercare la ragione di ciò, conclude che Eusebio non è un teologo attardato, ma piuttosto un teologo eccentrico.

Marco Rizzi ha sottolineato che la teologia di Eusebio si differenziava dagli interessi cristologici del tempo, perché il suo obiettivo originario non era quello di discutere la relazione del Padre e del Figlio, ma la relazione del Creatore con le creature, la relazione di Dio con le immagini divine nell'uomo, la relazione dell'*epinoia* divina con gli esseri umani, e la relazione della provvidenza divina attualizzata nel mondo

---

<sup>21</sup> Cf. P.F. Beatrice, «The Word "Homooousios" from Hellenism to Christianity», in *Church History* 71(2002), pp. 243-772; K.A. CHANDLER, *Constantine and the Divine Mind: The Imperial Quest for Primitive Monotheism*, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2019, p. 101.

<sup>22</sup> Inoltre, cf. J. SIMONS, «God and *eiusdem substantiae* in Irenaeus, *Against Heresies* 2.17-8», in *Studia Patristica*, vol. 109, a cura di M. VINZENT, Peeters, Leuven 2021, pp. 55-65.

<sup>23</sup> Cf. *Poimandres* 6; 10.

<sup>24</sup> M. RIZZI, «Dalla Bibbia alla storia: Eusebio di Cesarea tra teologia politica e cristologia», in *Eastern Theological Journal* 8(2022)1, pp. 9-24.

<sup>25</sup> Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1975, pp. 60-66; Id., «Il problema dell'unità di Dio in Oriente dopo Origene», in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 25(1989), pp. 193-233.

prima e dopo l'incarnazione di Cristo. Naturalmente, Eusebio ritiene che nel Cristo incarnato ci sia la pienezza della rivelazione biblica e delle verità filosofiche; tuttavia, dopo l'incarnazione, il mondo creato e la storia umana, per Eusebio, sono diventati le forme alternative della rivelazione divina.

Come la verità della Bibbia è incomparabilmente superiore alla verità dei filosofi, così la dottrina del Logos divino risplendente nel mondo attraverso le chiese (i *paroikai*) e attraverso gli insegnamenti dei vescovi è più brillante rispetto alle altre dimensioni della storia dell'umanità. Rizzi ha sottolineato che, secondo la visione cristologica di Eusebio, nelle chiese i vescovi custodiscono nel loro cuore l'icona invisibile di Cristo e la rivelano al mondo<sup>26</sup>.

Tuttavia, è altrettanto vero che il Logos divino insegna nella storia umana attraverso ciò che accade nelle chiese. Per questo Rizzi ha sostenuto quanto segue: «Insomma, si tratta di cogliere non più le teofanie del Logos, ma la sua ininterrotta presenza nel mondo e nella chiesa, a partire dalla prima predicazione apostolica sino al presente: la storia come cristologia nel tempo della chiesa»<sup>27</sup>.

Possiamo dire, quindi, che, mentre nella teologia di tanti padri dei primi secoli le dispute filosofiche e teologiche sull'unità e sulla pluralità si trasformavano in questioni trinitarie o cristologiche, Eusebio, alla luce della divina provvidenza e dell'incarnazione, riconduceva la pluralità e la diversità degli eventi storici allo stesso unico Dio che, attraverso il suo Figlio unigenito, governa la storia del mondo verso il fine comune della salvezza, cioè verso l'unica ipostasi di Cristo: la pluralità degli avvenimenti storici nell'unità della cristologia nicena.

Per tutto questo, è importante prestare una particolare attenzione ad un avvertimento molto significativo che è stato formulato da parte di Marco Rizzi. Infatti, egli ha richiamato l'attenzione sulla natura cristologica della storia. Se trattiamo la questione cristologica del concilio di Nicea esclusivamente come una questione della divinità, allora rinchiudiamo Dio stesso in un libro di speculazioni metafisiche, in biblioteche, non solo isolate dal mondo, ma anche dall'uomo stesso. Se, attraverso la persona di Cristo, la Trinità si è rivelata nella storia umana, non sarebbe forse la vera vocazione della teologia quella di rivelare nella storia tutto ciò che sappiamo di Cristo?

I teologi e i filosofi cristiani dovrebbero operare nella storia, per portare l'unità divina al mondo polarizzato. Pertanto, occorre che la moltitudine delle attività di ogni cristiano, ciascuno a modo proprio,

<sup>26</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, X,4,26.

<sup>27</sup> RIZZI, «Dalla Bibbia alla storia», p. 18.

risplenda della luce di Cristo, di Cristo metafisico ed incarnato, partecipato e rivelato nella storia delle chiese. Quindi, forse, vale la pena di esaminare anche gli aspetti antropologici dell'insegnamento cristologico del primo concilio ecumenico.

Un altro aspetto meno consueto del primo concilio ci è stato mostrato da László Odrobina (Istituto Teologico Greco Cattolico Sant'Atanasio, Nyíregyháza), che ha posto una domanda all'inizio della sua conferenza: la politica religiosa di Costantino è stata caratterizzata dal pluralismo o dall'esclusivismo?<sup>28</sup> In un primo momento Costantino cercò di «imporre» le categorie dottrinali piuttosto elastiche della vecchia religione romana ai disputanti all'interno del cristianesimo (cf. *Vita Constantini*, 2,64-72), e poi, di fronte al fatto che questo approccio non funzionava, ha voluto forzare una decisione su una questione che era controversa, per evitare che la religione che aveva posto alla base del suo dominio fosse indebolita dal disaccordo interno. In seguito, Odrobina ha esaminato l'impatto di Nicea sul giudaismo, poiché a suo avviso sarebbe stato un contraccolpo del giudaismo rabbinico nei confronti del concilio di Nicea a sostituire la precedente interpretazione esclusivista della Tanakh e della Mishnah con un approccio pluralistico al Talmud. Tuttavia, Odrobina ha evidenziato anche che nel giudaismo i criteri per i leader religiosi, cioè gli interpreti che possono lecitamente differire nelle loro opinioni, sono probabilmente diventati più importanti proprio in seguito a questo evento.

Rimanendo nel territorio del giudaismo vale la pena ricordare la ricerca di Matteo Monfrinotti (Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma)<sup>29</sup>, che attraverso lo studio degli scritti pseudo-cipriani si è soffermato sui seguenti aspetti: 1) l'uno riguarda l'identificazione dello Spirito Santo con il Figlio di Dio e un confronto tra *De duobus montibus* e *Ad Vigilium*; 2) l'altro concerne la rivelazione operata da Cristo dopo la sua risurrezione, come emerge dal confronto tra *Adversus Iudaeos* e *De Pascha computus*. Monfrinotti ha dimostrato che i testi presi in esame e commentati secondo i principi cristologici persuadono a collocare questi scritti all'interno di un'area non solo controversistica ma, a buon diritto, anche apologetica, e a considerarli una significativa testimonianza di come la riflessione cristologica, sollecitata nel nostro caso dalla contestazione antiggiudaica, si muova secondo un registro che rivendica la

<sup>28</sup> L. ODOBINA, «Aspetti legali e politici del Concilio di Nicea I», pubblicato in ungherese: «Az I. niceai zsinat (325) mint az egység jelképe: a „homooousios” dogmájának pogány és zsidó olvasata», in *Antikvitás & Reneszánsz* 7(2024)13, pp. 27-42.

<sup>29</sup> M. MONFRINOTTI, «Pseudo Cipriano: note di cristologia nelle opere antiggiudaiche», in *Eastern Theological Journal* 8(2022)1, pp. 25-44.

verità messianico-cristologica come imprescindibile chiave di lettura della storia della salvezza.

La presentazione di Giulio Maspero (Pontificia Università della Santa Croce, Roma)<sup>30</sup> ha dimostrato che i Cappadoci hanno riedificato la teologia trinitaria nicena a partire dai modelli ricavati già da Origene<sup>31</sup>.

Maspero ha sottolineato che un merito significativo di Origene è stato quello di prendere sul serio non solo le espressioni con le quali si identificano le singole ipostasi divine, ma anche le loro relazioni. Infatti, le adeguate descrizioni delle relazioni divine sono anche le esposizioni ontologiche della Trinità. Proprio nei dibattiti intorno al primo concilio ecumenico l'interpretazione della doppia relazione, cioè la relazione intradivina e quella intramondana dello stesso Cristo, ha creato ulteriori discussioni.

La novità teologica dei Cappadoci, secondo Maspero, consisterebbe nella distinzione tra nomi assoluti e nomi relativi della Trinità. Questa distinzione viene reinterpretata nel senso che i termini «padre» e «figlio» non possono essere opposti rispetto alla sostanza, ma solo per quanto riguarda la relazione che li configura. Quello che emerge con più forza nel IV secolo rispetto all'impostazione origeniana sarebbe proprio l'identità relazionale anche delle ipostasi della Trinità<sup>32</sup>.

Considerando le interpretazioni cristologiche di Basilio in polemica con Eunomio, Maspero ha dimostrato che nella teologia di Gregorio di Nissa compare una novità radicale, perché implica l'introduzione di un nuovo principio di individuazione distinto da quello sostanziale, che era l'unico conosciuto dalla metafisica greca<sup>33</sup>. I Cappadoci inserirono la relazione nell'immanenza, riconfigurando, così, la metafisica classica. In tal modo l'economia, cioè la cristologia e la soteriologia, venne presentata come espressione relazionale dell'immanenza trinitaria. Lo scambio dinamico tra le proprietà delle due nature di Cristo è, infatti, traduzione in termini corporali e storici dell'essere Figlio del Padre da parte della seconda persona divina.

E qui possiamo considerare l'aspetto umano del volto di Cristo in relazione con la storia e, nello stesso tempo, con la Trinità. Se il volto

<sup>30</sup> G. MASPERO, «L'interazione tra cristologia e dottrina trinitaria prima e dopo Nicea», in *Eastern Theological Journal* 9(2023)2, pp. 157-180.

<sup>31</sup> Cf. ORIGENES, *Commentarius in Iohannem*, II,130,1-9.

<sup>32</sup> Cf. BASILIUS, *Adversus Eunomium*, II,9,11-27; GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 23 (*De pace*), 11,1-9; GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio Cathchetica Magna*, 1,73-77 (GNO III/4, pp. 10,26-11,4).

<sup>33</sup> Cf. GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium* III, 1,91,7-92,5 (GNO II, p. 35,7-12); I. VIGORELLI, *La relazione: Dio e l'uomo. Schesis e antropologia trinitaria in Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2021, p. 40.

metafisico di Cristo si rispecchia attraverso le sue relazioni intradivine, il volto umano di Cristo si rispecchia attraverso le sue relazioni con il creato. E per andar avanti con questa logica, possiamo domandarci se dalle relazioni interpersonali dei singoli uomini si riflette anche il volto di Cristo.

Possiamo affermare che la teologia cristiana, durante i vari concili, è riuscita ad identificare i diversi aspetti, ovvero i volti dello stesso Cristo.

E ora con coraggio pongo la seguente domanda: come si può identificare il volto dell'uomo? Per la logica dell'ontologia relazionale il volto dell'uomo si può identificare attraverso le sue relazioni con Cristo? Una delle risposte più radicali potrebbe essere questa: solo attraverso le relazioni con Cristo si può identificare il vero volto dell'uomo. E questo assioma potrebbe diventare un messaggio patristico indirizzato all'uomo post-moderno.

Le radici di questo messaggio si trovano anche in Nemesio, come ha dimostrato Daniele Iezzi (Università Vita-Salute San Raffaele, Milano)<sup>34</sup>, che nella sua ricerca è partito dalla identificazione, formulata dall'Emeseno, della natura e dell'essenza divina, prodromica alla scoperta della vera natura e della vera essenza universale umana<sup>35</sup>. Infatti, secondo Nemesio, l'uomo, che non è né Dio né animale, è un essere in mezzo, appunto *σύνδεσμος* e *μεθόριος*, perché è composto dal corpo materiale e dall'anima razionale e irrazionale. La presentazione di Iezzi ci spinge a pensare che il vero uomo si riconosce solo con una visione relazionale, il materiale con l'elemento materiale, l'immateriale con l'immateriale. Dunque, il volto dell'uomo si manifesta attraverso le relazioni con il Creatore e con il mondo creato<sup>36</sup>. In questa visione relazionale si mostrano le peculiarità dell'uomo e quelle della Trinità.

Per quanto riguarda l'interesse delle scienze liturgiche, lo scopo della presentazione di Daniel Galadza (Pontificio Istituto Orientale, Roma) è stato quello di esaminare la ricezione del concilio stesso attraverso le celebrazioni dell'anno liturgico<sup>37</sup>. Dopo una panoramica sulla ricezione liturgica dei canoni<sup>38</sup>, dettagliatamente è stata presentata la

<sup>34</sup> D. IEZZI, «Nicaean Ontology in Nemesius of Emesa's Anthropology and Christology», in *Eastern Theological Journal* 8(2022)1, pp. 87-114.

<sup>35</sup> NEMESIOS, *De natura hominis*, 1,1-5; 26,4-6.

<sup>36</sup> Cf. *ivi*, 32,3.

<sup>37</sup> D. GALADZA, «The Liturgical Reception and Commemoration of the First Council of Nicaea», in *Eastern Theological Journal* 8(2022)2, pp. 181-218.

<sup>38</sup> La prima testimonianza attendibile dell'uso del Credo nella liturgia fu nella Grande Chiesa di Costantinopoli nel VI secolo, introdotta dal patriarca Timoteo (511-518).

commemorazione liturgica del concilio di Nicea del 325 nelle diverse tradizioni, come, ad esempio, quella armena, quella gerosolimitana, quella costantinopolitana, quella copta, quella etiope, quella siriana e infine quella latina<sup>39</sup>. In questo modo, Galadza ci ha offerto uno studio comparativo assai utile per chiarire non solo il ruolo liturgico, ma anche quello teologico del primo concilio di Nicea nelle diverse tradizioni del cristianesimo. Anche se alcuni dettagli storici, come la data del consiglio e il numero dei partecipanti presenti al concilio, restano ancora delle questioni aperte che forse non verranno mai sufficientemente risolte, con il presente studio è stato messo in evidenza che queste domande storiche erano considerate secondarie rispetto alla comprensione teologica delle decisioni del primo concilio di Nicea nel contesto dottrinale degli altri concili ecumenici. Questa tesi è stata chiaramente provata attraverso la dettagliata analisi dell'innografia dell'*akolouthia* di rito bizantino per il primo concilio di Nicea<sup>40</sup>.

La riflessione di Ágoston Bagyinszki OFM (Sapientia College of Theology of Religious Orders, Budapest)<sup>41</sup> ha messo in luce il legame tra il primo concilio di Nicea e la teoria teologica della «pentade» elaborata dal cardinale Avery Dulles, che include i seguente elementi: la sacra Scrittura, la sacra Tradizione, il senso della fede del corpo dei credenti, l'autorità accademica dei teologi e l'interazione dinamica delle autorità dell'ufficio<sup>42</sup>. Lo studioso ha ricordato e ha rivalutato la visione di John Henry Newman secondo cui il ruolo autorevole della fede corporativa dei fedeli, nonostante lo sviamento ariano di molti vescovi, portò

<sup>39</sup> Di tutte queste tradizioni è quella bizantina che ha espresso la maggiore preoccupazione per la ricezione e la commemorazione del concilio di Nicea come celebrazione liturgica.

<sup>40</sup> Segnalo che Ágnes Tóth-Mihálykó (University of Oslo/Austrian Academy of Sciences) ha esaminato le preghiere liturgiche conservate su papiro alla luce dello studio *The Place of Christ in Liturgical Prayers* di J. Jungmann (J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Aschendorff, Münster 1925, <sup>2</sup>1962). Secondo i risultati delle ricerche della studiosa ungherese, la pratica liturgica documentata dai papiri conferma, ma anche sfuma la teoria di Jungmann, perché i papiri mostrano che, mentre nel IV secolo erano in uso dossologie subordinazioniste, poi successivamente nel corso del V secolo furono sistematicamente sostituite. Allo stesso tempo, le preghiere liturgiche rivolte a Cristo compaiono in Egitto solo nel VI secolo, probabilmente a causa dell'influenza della teologia siriana.

<sup>41</sup> Á. BAGYINSZKI OFM, «Alcune osservazioni epistemologiche sul primo concilio ecumenico: strutture di autorità ecclesiastiche interagenti», in *Athanasiana* 56(2023), pp. 231-239.

<sup>42</sup> Cf. ID., «A magiszterium teológiai témájának központi helye és fejlődése Avery Dulles bíboros életművében (*The development and central role of magisterium, as a subject of theology, as observed in the legacy of Cardinal Avery Dulles*)», in *Acta Pintériana* 7(2021), pp. 69-107.



al trionfo della posizione ortodossa di Atanasio nel concilio e nella sua ricezione.

Lo studioso ungherese Attila Puskas (Pázmány Péter Catholic University, Budapest) è passato dalle questioni cristologiche dell'epoca nicena fino alla risposta alle questioni esistenzialistiche del Novecento<sup>43</sup>. «Non voluntate, nec necessitate, sed natura»: questo è un assioma ripreso dalla *Fides Damasi*<sup>44</sup>, prima contestata da Atanasio, che contro gli ariani sosteneva che la generazione del Figlio avvenisse per natura, vale a dire, convenisse alla natura di Dio che è l'essere immutabile, eterno e perfetto<sup>45</sup>, e inoltre per atto di volontà di Dio Padre<sup>46</sup>. Puskás ha analizzato questo stesso postulato teologico alla luce delle riflessioni di Balthasar, e ha dimostrato che Balthasar ha esaminato l'assioma delle processioni trinitarie – «non necessitate, nec voluntate, sed natura» – perfino dal punto di vista della libertà divina. Balthasar ha esplicitato le sue considerazioni sull'attuazione della divina libertà nelle processioni trinitarie, conducendo un dialogo critico con Plotino e Hegel, e contro Hegel ha ribadito che l'amore non ha a che fare con la necessità della dialettica. Dunque, Balthasar, applicando una logica nicena, ha offerto un messaggio importante all'umanità vissuta nel trauma dopo le guerre mondiali: la libertà e l'amore sono realtà divine, perché l'amore non nasce dalla necessità, bensì dalla libertà assoluta, in quanto la natura divina è amore assoluto<sup>47</sup>. E in questo punto possiamo ritornare al mistero di Dio menzionato da Clemente, al mistero del seno paterno che si rivela nell'amore tenero e assoluto.

Chi è questo Dio amorevole, e oggi come si trasmette una dottrina adeguata su questo Dio? Bisogna usare un linguaggio simbolico, mistico, religioso? Oppure quello filosofico? Il nostro collega Krisztian Vincze (Istituto Teologico Greco Cattolico Sant'Atanasio, Nyíregyháza)<sup>48</sup>, esplorando la posizione di Bernhard Welte, ha cambiato la prospettiva della nostra indagine, ribadendo che nella teologia si deve adoperare un linguaggio che sia costruito a partire dalle categorie dell'epoca attuale.

Dunque, mi chiedo se il messaggio delle nostre ricerche patristiche sia udibile all'orecchio dell'uomo contemporaneo. Come si rende visi-

<sup>43</sup> A. PUSKÁS, «Non voluntate, nec necessitate, sed natura. Alcune interpretazioni di un "assioma" trinitario», in *Eastern Theological Journal* 8(2022), pp. 219-240.

<sup>44</sup> Cf. Denz 71.

<sup>45</sup> Cf. *Orationes contra arianos*, III,63,2; *De Decretis* 22; *De Synodis* 35.

<sup>46</sup> Cf. *Orationes contra arianos*, III,62,1; III,62,5. Cf. ASTERIUS, *Syntagmation*, fr. 20.

<sup>47</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 2, *Le persone del dramma; l'uomo in Dio*, trad. di G. Somnavilla, Jaca Book, Milano 1982, p. 243 (titolo originale: *Die Personen des Spiels. Theodramatik II. Teil I: Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976).

<sup>48</sup> K. VINCZE, «La competenza e le prospettive della cristologia filosofica», in *Eastern Theological Journal* 8(2022)2, pp. 241-256.

bile l'immagine di Cristo dipinto tramite il simbolo niceno per i nostri contemporanei? Vincze ci ha ricordato che il compito della teologia è quello di collegare le verità della religione con le verità della ragione. Nel XX secolo molti pensatori cattolici hanno espresso l'idea secondo la quale, se si vuole comprendere il cristianesimo, si deve capire prima di tutto l'uomo. Quindi, per un patrologo della nostra epoca lo scopo dovrebbe essere doppio: per avvicinarsi alla cristologia dei primi secoli deve studiare l'uomo dei primi secoli, e nello stesso tempo per poter trasmettere oggi il messaggio di Nicea deve conoscere la mentalità dei suoi contemporanei. Vincze ha affermato che, se la teologia vuole esprimere il suo messaggio, ha bisogno della filosofia contemporanea. In questo il linguaggio teologico del IV secolo potrebbe essere un esempio imminente. Infatti, il Cristo dei filosofi aiuta ad amare, a conoscere e a trattare meglio il Cristo della nostra fede, così come le riflessioni patristiche sul Cristo, ristudiate attraverso gli aspetti antropologici, aiutano a conoscere meglio e ad amare meglio il nostro prossimo, l'uomo della nostra epoca.



*Il presente contributo è una riflessione patristica sull'insegnamento cristologico del primo concilio ecumenico, basata sulle presentazioni del seminario tenutosi presso l'Istituto Teologico Greco Cattolico Sant'Atanasio (Nyíregyháza, 13-15 settembre 2022). Poiché le presentazioni riflettevano sui problemi teologici del II secolo fino all'età moderna, ho cercato di presentare i risultati scientifici di ogni lezione non in modo separato e distinto, ma in modo da trasmettere un messaggio attuale dalle fonti patristiche dei primi secoli. Alla fine, si può dire che questo messaggio attuale non è altro che nell'esplorazione teologica del mistero di Cristo l'umanità, o meglio l'uomo stesso, può acquisire una conoscenza sempre più profonda di sé stesso.*



*The present paper is a patristic reflection on the Christological teaching of the First Ecumenical Council, based on the lectures of the workshop held at the St. Athanasius Greek Catholic Theological Institute (Nyíregyháza, 13-15 September 2022). Since the lectures reflected on the theological problems of the second century through to the modern age, I tried to present the scholarly results of each lecture not in a separate-distinct way, but in a way that would convey a current message from the patristic sources of the first centuries. In the end, it can be said that this topical message is none other than that in the theological exploration of the mystery of Christ, humanity, or rather man himself, can acquire an ever deeper knowledge of himself.*

CRISTOLOGIA – PRIMO CONCILIO ECUMENICO – ANTROPOLOGIA –  
OUSIA – IPOSTASI