

VEDERE IL VOLTO DI CRISTO Lettura cristologica della crisi ariana e del concilio di Nicea (325)

Gianmarco Falcone*

Il 20 maggio dell'anno 325 i vescovi dell'orbe cristiano si riunivano a Nicea su invito dell'imperatore Costantino per affrontare alcune questioni di fondamentale importanza per la vita della Chiesa, *in primis* il diffondersi della crisi ariana, ossia il turbamento della fede generato dalla dottrina di un presbitero alessandrino di nome Ario. Si trattava di penetrare il mistero di Dio per comprendere la relazione del Figlio con il Padre e la natura intima della santa Trinità. Insieme con questo, i Padri discussero della data della Pasqua, della crisi meleziana e di alcune questioni disciplinari¹. Dopo quasi un mese di incontri e confronti di vario genere, veniva promulgato il Simbolo della fede che ancora oggi proclamiamo nella celebrazione della Messa², nel quale i vescovi affermarono la divinità del Figlio di Dio, dichiarandolo *homoousios* con il Padre, cioè della stessa sostanza del Padre. Si trattò del primo grande sinodo della Chiesa, appunto del primo Concilio ecumenico, come già denominato dallo stesso Eusebio di Cesarea nella sua *Vita Constantini*³. Significativo che in questo anno 2025, in cui ricorrono i millesette-

* Docente di Cristologia patristica presso la Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura – *Seraphicum* di Roma; Docente di Patrologia presso l'Istituto Teologico Leoniano di Anagni.

¹ Non tratteremo di questi punti nel presente contributo, per i quali si rimanda ai numerosi manuali e ai molti articoli prodotti negli ultimi anni.

² Per maggiore precisione il simbolo che oggi proclamiamo nella Messa corrisponde a quello del successivo concilio di Costantinopoli (381), che riprese il simbolo niceno e lo completò con alcune aggiunte, in particolare con l'articolo sullo Spirito Santo. Da qui l'appellativo di "simbolo niceno-costantinopolitano". Tuttavia, si trattò solo di un completamento, che non modificò né la struttura né i concetti espressi circa la fede sul Padre e sul Figlio, motivo per cui il simbolo di Nicea è stato consegnato alla storia come il simbolo di fede per antonomasia. Per una panoramica di sintesi sulle aggiunte che il concilio di Costantinopoli (381) apportò al simbolo niceno, Cfr. B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa: trinità-cristologia-soteriologia*, Roma 1986, 221-223.

³ Nella *Vita Constantini*, resoconto circa lo svolgimento del concilio di Nicea, Eusebio usa proprio la dizione di "sinodo ecumenico" (σύνδοξ οἰκουμένης). Cfr. Eu, v.C. 3, 6, 1. Le opere e gli autori antichi vengono citati secondo le abbreviazioni presenti in G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* per gli autori greci, e nel *Thesaurus linguae Latinae* per gli autori latini.

cento anni dalla celebrazione del concilio, la data della Pasqua è venuta a cadere nello stesso giorno per l'intero orbe cristiano, sia per i cattolici sia per gli ortodossi.

Qui ci concentreremo sulla dimensione storico teologica della questione ariana: presenteremo i punti nodali dell'intera vicenda e le varie immagini di Cristo che si incontrarono nell'assise sinodale, per confluire e dare vita all'unica immagine di Cristo che il concilio di Nicea ha consegnato per sempre alla fede dei cristiani. Ripercorreremo in tal modo la via conciliare che attraverso la conoscenza del Figlio di Dio giunse a contemplare il mistero del Padre, come anche Cristo ha affermato nel Vangelo: *Chi vede me vede il Padre* (Gv 14, 9). Al fine di ricostruire nel modo più fedele possibile la discussione conciliare, cercheremo di tenere presenti e dare notizia delle fonti storiche e teologiche⁴.

1. Verso la crisi ariana

Secondo la storiografia convenzionale, la crisi ariana ebbe inizio *ex abrupto* intorno all'anno 320⁵, quando il prete libico Ario incominciò a diffondere le sue idee radicalmente subordinazioniste nella Chiesa di Alessandria. Rifiutandosi di ritrattare le sue dottrine, egli venne condannato dal suo vescovo Alessandro; trovò tuttavia consenso e sostegno da parte di alcuni vescovi orientali – in modo particolare i cosiddetti collucianisti, discepoli come lui di Luciano di Antiochia – e continuò a diffondere le sue idee.

Ad un'analisi più attenta delle fonti, emerge come tale crisi avesse radici molto più profonde, inserendosi nell'evoluzione della teologia alessandrina e dell'origenismo che

⁴ Cfr. S. FERNÁNDEZ – S. CONTINI (curr.), *Le fonti antiche sul concilio di Nicea*, Roma 2025, 19-20, ove si propone la seguente classificazione: 1. Le narrazioni, cioè i resoconti degli storici cristiani di fine IV e inizio V secolo. Si tratta di personaggi non coinvolti negli eventi narrati, nello specifico Gelasio, Epifanio, Rufino, Socrate, Sozomeno, Teodoreto, Filostorgio e Sulpicio. 2. Le testimonianze, ossia i resoconti scritti da coloro che hanno partecipato direttamente agli eventi sinodali. Si tratta principalmente di Eusebio e Atanasio, da sempre riconosciuti come le fonti principali su Nicea. Mentre Eusebio scrive a pochi anni dal concilio, Atanasio scrive circa trent'anni dopo, quando ormai Costantino, Ario, Eusebio ed Alessandro erano già morti. Tali fonti – sottolinea Fernandez – offrono una visione retrospettiva sugli eventi. 3. I documenti contemporanei agli eventi, ossia lettere, formule di fede, canoni, dichiarazioni teologiche e relazioni imperiali. Tali documenti sono tramandati come citazioni per tradizione indiretta. I principali autori che li trasmettono sono Eusebio, Atanasio, Ilario, Epifanio e i primi storici cristiani. Il pregio di tali documenti è quello di essere contemporanei allo svolgimento degli eventi.

⁵ Circa l'inizio della crisi ariana e le problematiche al riguardo, si veda M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975 (SEA 11), 25-41; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. I/1: *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, ed. it. a cura di E. Norelli – S. Olivieri, Brescia 1982, 458-461.

la caratterizzava, in continua agitazione sia al suo interno sia nel confronto con le istanze della tradizione asiatica. La riflessione alessandrina tendeva ad interpretare e organizzare i dati della rivelazione e della tradizione alla luce dello spiritualismo platonico, facendo propri i concetti della cosiddetta Teologia del Logos. Quest'ultima, nella sua visione trinitaria, presentava il Cristo come personalmente sussistente accanto all'ipostasi del Padre, ma a lui subordinato. La cultura asiatica, al contrario, nata alla fine del II secolo in Oriente e poi diffusasi sempre più in Occidente e a Roma, riconduceva la visione trinitaria ad un'istanza unitaria e monarchiana, tendente cioè a salvaguardare il dogma del monoteismo – la monarchia divina appunto – contro la teologia delle ipostasi che sembrava metterlo in crisi. Così, mentre Origene e gli alessandrini riconoscevano la sussistenza individuale delle tre ipostasi divine, distinte tra loro ma non separate, la teologia asiatica affermava una sola ipostasi della divinità, considerando il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo solamente come tre modi di manifestarsi dell'unico Dio⁶.

All'interno di questo quadro teologico, nacquero e si svilupparono alcuni contrasti dottrinali avvenuti in Oriente tra la seconda metà del III e l'inizio del IV secolo. Ci riferiamo, innanzitutto, alla cosiddetta disputa dei due Dionigi⁷, nella quale è possibile rintracciare alcune traiettorie che anticiparono la questione ariana. Nel 257 il vescovo di Roma Dionigi, sulla scorta di quanto riferitogli da alcuni fedeli di Alessandria di tendenza monarchiana, accusò il vescovo di Alessandria, anch'egli di nome Dionigi, di considerare il Figlio di Dio diverso per natura e sostanza rispetto al Padre, in quanto creatura (*poiema*) e non coeterno con lui. Dionigi di Alessandria, che in polemica con i sabelliani aveva effettivamente esasperato l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre al fine di coglierne la distinzione, davanti alle accuse del vescovo di Roma, ritrattò sui più rilevanti punti di accusa, ma su di uno restò irremovibile: il riconoscere le tre ipostasi divine. In tal senso, egli affermò che se non si ammettono le tre ipostasi, si toglie di mezzo la Trinità⁸.

Qualche anno più tardi, nel 268, alcuni vescovi di Siria, Palestina e Asia minore riuniti ad Antiochia⁹ condannarono e deposero il vescovo locale Paolo di Samosata

⁶ Da distinguere il monarchianismo eretico dalla tendenza monarchiana più generale, già presente in Asia con Ireneo e nella Roma del III secolo con Callisto e Dionigi.

⁷ Al riguardo cfr. M. SIMONETTI, *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*, in *Augustinianum* 13 (1973) 371-373; ID., *La crisi ariana*, 16-18.

⁸ Cfr. Ath., *decr.* 26 per le affermazioni di Dionigi papa; Bas., *Spir.* 29 per la risposta di Dionigi di Alessandria.

⁹ In questo periodo erano presenti ad Antiochia tanto rappresentanti della tradizione alessandrina quanto rappresentanti della tradizione asiatica. Successivamente, durante la crisi ariana, Antiochia sarà la principale roccaforte degli ariani in Oriente. Cfr. SIMONETTI, *Teologia alessandrina e teologia asiatica*, 374-375.

per monarchianismo adozionista¹⁰, poiché aveva considerato Cristo come mero uomo dotato di carismi divini. Affermando l'inabitazione del *Logos* divino nell'uomo Gesù e sostenendo che questi avrebbe preso dimora in Gesù come in un tempio, egli riconosceva il *Logos* solamente come una *dynamis*, una facoltà operativa di Dio, e non come un'ipostasi divina sussistente e distinta da quella del Padre. In ultima analisi, Paolo di Samosata rifiutava la dottrina origeniana delle tre ipostasi e si poneva nell'alveo del pensiero monarchiano. Da notare come, in questo contesto e per bocca degli avversari di Paolo, si incontri per la prima volta l'attestazione dello schema cristologico *Logos-sarx*, lo stesso che sarà poi fatto proprio da Ario. Secondo tale impostazione, il *Logos* divino esercita nel composto teandrico la funzione propria dell'anima umana, per cui il *Logos* divino, incarnandosi, viene ad assumere solamente un corpo umano – appunto una *sarx* – ma non un'anima umana.

Il contesto dottrinale e politico fin qui descritto mostra non solo l'opposizione di due tradizioni teologiche, quella alessandrina e quella asiatica, ma porta in evidenza contrasti e agitazioni che si stavano consumando all'interno dello stesso fronte origeniano, tra teologi che dipendono ugualmente da Origene e si erano formati sugli stessi libri e nelle stesse scuole. Proprio Panfilo, discepolo di Origene e maestro di Eusebio di Cesarea, scrivendo agli inizi del IV secolo, affermava che non solo vi erano due partiti, uno a favore e uno contro Origene, ma tra gli stessi origeniani vi erano alcuni che negavano la loro dipendenza da Origene e sostenevano dottrine differenti¹¹. «In tale clima arroventato – afferma Simonetti – va collocato l'insorgere della controversia ariana, che nella fase iniziale si configurò appunto come contrasto sorto all'interno della tradizione alessandrina (o origeniana, che dir si voglia)»¹². Si tratta di una linea di pensiero recentemente ripresa e sostenuta da Samuel Fernández, il quale ha affermato: «La crisi ariana non fu un disaccordo locale tra un vescovo e un presbitero che poi si è diffusa al di fuori dell'Egitto, ma un conflitto più ampio tra due rami della tradizione di Origene»¹³.

¹⁰ Al riguardo, cfr. *Ibid.*, 373-374; *Id.*, *La crisi ariana*, 18-19.

¹¹ Cfr. Rufin., *apol. Orig.*, 1-18. Dei sei libri dell'Apologia di Origene, composti da Panfilo di Cesarea con la collaborazione di Eusebio, solo il primo sopravvive in una traduzione latina di Rufino.

¹² SIMONETTI, *Teologia alessandrina e teologia asiatica*, 377.

¹³ S. FERNÁNDEZ, *Nicea, oriente contro occidente? Le prime recezioni di Nicea fino al 341*, in *Apulia Theologica* 10/2 (2024) 418. In tal senso, Fernández afferma che Ario è un rappresentante della teologia di Eusebio in opposizione alla teologia di Alessandro. Entrambi presenti al concilio di Nicea ed entrambi origeniani, Alessandro è considerato sostenitore di un origenismo moderato, mentre Eusebio di un origenismo più radicale, molto vicino ad Ario.

2. Il Cristo di Ario

Secondo uno dei punti cardine della Teologia del *Logos*, Ario¹⁴ rivolgeva grande attenzione all'idea dell'assoluta trascendenza di Dio, così da considerare il Padre come l'unico vero Dio e il solo ingenerato, in cui ogni perfezione sussiste senza inizio ontologico né cronologico. Il Figlio, al contrario, trae la sua origine dalla volontà del Padre e si pone, rispetto a Lui, su un piano ontologico inferiore, non avendo in sé la causa del proprio essere e non potendo in alcun modo condividere la stessa *ousia* del Padre. Sancendo il totale divario tra il Padre e Cristo, Ario afferma nella sua *Thalia*: «Il Padre è estraneo al Figlio secondo l'essenza, perché è senza principio. Comprendi che la monade esisteva (da sempre) mentre la diade non esisteva prima di venire all'esistenza»¹⁵.

Concetto chiave che definisce per Ario la distinzione tra il Padre e il Figlio è l'idea di generazione, con la quale si indica la relazione che unisce il Figlio al Padre: il Padre è il solo ingenerato, mentre il Figlio è generato. Tale concetto era già presente nella tradizione alessandrina e serviva a rilevare come Cristo fosse Figlio reale di Dio – e non per adozione come gli uomini – e partecipe della sua stessa natura. Origene, in particolare, affermava l'eterna e continua generazione di Cristo dal Padre, ossia un perenne e ininterrotto fluire di vita divina dall'uno all'altro, cosicché il Figlio può trarre la sua origine ontologica dal Padre ed essere coeterno con lui. Ario, invece, rifiuta questa idea, perché per lui affermare la generazione eterna del Figlio significherebbe considerarlo ingenerato come il Padre e considerare una generazione all'interno della divinità consisterebbe in una divisione dell'*ousia* divina: si avrebbero così due divinità, ossia «due principi ingenerati»¹⁶. Per l'Alessandrino il Figlio è totalmente estraneo all'*ousia* del Padre, distinto e distante da Lui, e la sua origine dal Padre consiste in un vero e proprio atto di creazione, dal quale riceve un principio cronologico, poiché egli «non esisteva prima di venire all'esistenza».

In modo più esplicito Ario esprime la sua fede nel simbolo che inserì nella Lettera inviata ad Alessandro di Alessandria intorno all'anno 320:

Sappiamo che esiste un unico Dio, solo ingenerato, solo eterno, solo senza principio, solo vero, solo che possiede l'immortalità, solo sapiente, solo buono, solo

¹⁴ Le opere di Ario a noi pervenute sono le seguenti, che riportiamo secondo l'ordine cronologico proposto da S. Fernández: *Lettera a Eusebio di Nicomedia*, *Lettera ad Alessandro*, *Thalia*, *Lettera a Costantino*. Della *Thalia*, un'opera scritta in poesia per propagandare meglio la dottrina, abbiamo solo alcuni frammenti.

¹⁵ Ar., *Thal.* Trad. it. in GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, vol. I/1, 466.

¹⁶ Ar., *ep. Alex.*

potente, che giudica, regge e governa ogni cosa, immutabile e inalterabile, giusto e buono. [...] Affermiamo invece che il Figlio è stato creato per volere di Dio prima dei tempi e dei secoli, ed ha ricevuto dal Padre la vita, l'essere e la gloria, mentre il Padre sussiste insieme con lui. [...] Sicché esistono tre ipostasi; e Dio che è causa di tutte le cose è senza principio assolutamente solo; invece il Figlio, generato dal Padre fuori dal tempo e creato e fondato (*Prov.* 8, 22-5) prima dei tempi, non esisteva prima di essere stato generato, ma generato fuori dal tempo prima di tutte le cose, egli solo ha derivato l'essere sussistente dal Padre. Infatti non è eterno né coeterno né ingenerato insieme col Padre, né ha l'essere insieme col Padre, come dicono alcuni sulla base del principio di relazione introducendo così due principi ingenerati. Ma in quanto monade e principio di tutto, Dio esiste prima di tutto; perciò esiste anche prima del Figlio, come abbiamo appreso anche da te che insegnavi in mezzo alla chiesa¹⁷.

In modo più che esplicito e ponendo come base scritturistica il versetto del Libro dei Proverbi¹⁸, Ario afferma che il Figlio è «generato dal Padre fuori dal tempo e creato e fondato», consolidando con queste parole uno dei punti cardini della sua dottrina, e cioè la generazione come creazione. Nel sistema ariano, infatti, i concetti di “generazione” e di “creazione” vengono a coincidere tra loro e si sovrappongono l'uno all'altro, non facendo differenza tra il termine greco *gennetos* (generato) e il termine *genetos* (creato, fatto). Di fatto, come osserva il Grillmeier, la distinzione tecnica delle due parole nasce proprio con Nicea, poiché fino a quel momento, secondo l'uso del pensiero greco, tutti e due i termini si riferivano alla medesima realtà¹⁹. Circa questa idea di creazione del Figlio, il pensiero e il linguaggio di Ario avevano già subito un mutamento significativo nel momento in cui scriveva al vescovo Alessandro. Nella Lettera ad Eusebio di Nicomedia, infatti, la prima delle opere di Ario a noi pervenute, l'Alessandrino aveva scritto di essere perseguitato perché aveva detto che il Figlio «deriva dal nulla»²⁰. Certamente deve aver compreso la problematicità legata all'eccessiva radicalità di questa sua affermazione e perciò l'ha mitigata, dichiarando sì che il Figlio è creato, ma non più dal nulla come tutte le altre creature. Il Figlio, infatti, come dice Ario, è l'unico ad essere stato creato dalla volontà del Padre e prima di tutte le cose;

¹⁷ *Ibid.* Trad. it. in A. GRILLMEIER, *Il Cristo*, vol. II: *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, cur. M. Simonetti, Roma-Milano 2003⁵, 77-79.

¹⁸ Il versetto del Libro dei Proverbi che fu alla base di molte controversie è *Pr* 8,22, dove la Sapienza afferma: «Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, all'origine».

¹⁹ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, vol. I/1, 473.

²⁰ *Ar., ep. Eus.*

dunque, è sì «una creatura, ma non come le altre»; è un dio minore²¹, alla stregua – se vogliamo – del demiurgo platonico.

Tale generazione del Figlio, pur compiendosi «prima di tutte le cose», avviene però nel tempo, poiché il Figlio «non esisteva prima di essere stato generato». Si tratta di un momento cronologico precedente al tempo della creazione di tutti gli altri esseri, ma chiaramente distinto dall'eternità. Il Padre, infatti, è il «solo eterno», mentre il Figlio «non è eterno né coeterno né ingenerato insieme col Padre», ma è stato generato e creato «fuori dal tempo» e «prima di tutte le cose». Secondo la terminologia teologica della Teologia del Logos, la creazione del Figlio avviene *ante tempus*, il che non significa *ab aeterno*²².

Ancora, questa generazione ha la sua causa nella volontà del Padre e non avviene per natura. La differenza è notevole, poiché in tal modo il Figlio è totalmente altro rispetto alla divinità del Padre. Nella totale incapacità ontologica di cogliere l'unità di sostanza del Padre e del Figlio, Ario esclude ogni dualità, poiché la divinità, per lui, coincide con la monade, all'interno della quale non c'è posto né per il Figlio né per lo Spirito Santo, i quali non possono per lui essere collocati in altra posizione se non nella sfera creaturale.

Un altro brano della *Thalia* continua ad illustrare la cristologia di Ario:

Dio non è stato sempre Padre, ma ci fu un tempo in cui era solo e non era ancora Padre. Poi divenne Padre. Il Figlio non è esistito da sempre, poiché essendo state tutte le cose create dal nulla, anche il Figlio è dal nulla; e siccome tutte le cose create sono creature ed opere, anch'egli è creatura ed opera. E siccome tutte (le creature) prima non esistevano e poi sono venute all'esistenza, anche il Verbo di Dio ci fu un tempo in cui non esisteva e non esisteva prima di essere generato, ma ha avuto un inizio del suo essere esistente. Infatti, dice, Dio era solo e non c'era ancora né il Logos né la Sapienza. Poi, quando volle creare noi, fece un certo essere e lo chiamò Verbo, Sapienza e Figlio, per produrre noi tramite Lui²³.

Come già nella Lettera ad Eusebio di Nicomedia, anche in questo caso Ario tocca le punte più radicali della sua dottrina, definendo nuovamente il Figlio come “creato dal nulla”, alla stregua di tutte le altre creature. Solo per una ragione il Figlio viene a

²¹ La dottrina del *Logos* creato riferita ad Ario e agli ariani della prima generazione è confermata dalla Lettera di Alessandro di Alessandria ad Alessandro di Tessalonica. Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, vol. I/1, 484.

²² I tre momenti erano: *ab aeterno*, *ante tempus* e *in tempore*.

²³ Ar., *Thal.* Trad. it. in GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, vol. I/1, 474.

distinguersi da esse e gli viene riconosciuta una preminenza di onore, e cioè perché egli è il solo creato direttamente dal Padre con una generazione volontaria e libera, mentre tutte le altre creature sono create dal Figlio. Ario distingue così tra la sfera di Dio, quella del Figlio e quella degli esseri creati mediante il Figlio. Inoltre, l'Alessandrino viene a dichiarare il fine della creazione del Figlio, la quale avviene unicamente in vista della creazione dell'uomo. «Poi» – afferma – «quando volle creare noi, fece un certo essere e lo chiamò Verbo, Sapienza e Figlio, per produrre noi tramite Lui»²⁴. In altre parole, il Padre crea il Figlio affinché quest'ultimo possa creare tutte le altre creature: il Figlio viene così ad essere il mediatore creato dell'intera creazione.

Come già ricordato, Ario ha portato alle estreme conseguenze il subordinazionismo di matrice origeniana, giungendo a porre il Figlio al di fuori della sfera divina. Mentre per Origene, infatti, il *Logos* resta Figlio di Dio nell'essenza, sebbene subordinato al Padre, e resta nel seno del Padre, per Ario egli ha un'essenza diversa da quella del Padre, un'essenza creaturale, per la quale il Figlio è estraneo e dissimile dal Padre. Procedendo su questa linea, Ario giunge fino a negare la possibilità per il Figlio di conoscere il Padre a causa della differenza ontologica che intercorre tra i due. Così, ancora, scrive nella *Thalia*:

In quanto esiste, Dio è in sé stesso ineffabile per tutti. È ineffabile (anche) per il Figlio. Egli infatti (il Padre) è per sé stesso ciò che è, cioè (è) inesprimibile, così che il Figlio non comprende perfettamente nessuna delle cose dette né sa esprimerle adeguatamente. Poiché è impossibile per lui scrutare il Padre, il quale è in sé stesso²⁵.

Con queste parole Ario nega la stessa rivelazione evangelica, come ha evidenziato il vescovo Alessandro nella sua *Lettera*, dove dice: «Essi respingono anche le parole con le quali egli dice: “Come il Padre conosce me anche io conosco il Padre” (Gv 10,15)»²⁶, alle quali possiamo aggiungere: «Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio» (Mt 11,27). Per l'Alessandrino esiste un abisso ontologico invalicabile tra la creazione e il Dio trascendente, che neanche il Figlio – poiché creatura, sebbene la più eccellente – può superare. Per tale ragione, egli non può avere accesso alla vera e piena conoscenza del Padre, ma lo conosce solo secondo quanto gli è concesso dalla sua realtà creaturale.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Ar., *Thal.* Trad. it. in GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, vol. I/1, 471.

²⁶ Alex. Al., *ep. encycl.*

Un altro argomento imprescindibile per descrivere l'immagine di Cristo è il momento dell'incarnazione, che Ario chiaramente riconosce, così come si può verificare dalla professione di fede da lui inviata all'imperatore Costantino intorno all'anno 334, dopo, cioè, il concilio di Nicea²⁷. L'attenzione teologica viene a spostarsi dalla relazione tra il Padre e il Figlio alla relazione tra il *Logos* e la sua carne. Ario fa propria la cristologia *Logos-sarx*, già presente in area alessandrina, e condivide l'idea che nell'incarnazione il *Logos* ha unito a sé una carne priva di anima razionale²⁸, avendo lo stesso Logos svolto tale compito nell'incarnato. Questa è la testimonianza dello pseudo Atanasio:

Per Ario la carne (di Cristo) non è che un velo che nasconde la divinità; egli dice che il Logos era presente nella carne invece dell'uomo interiore che è in noi, cioè dell'anima, e osa attribuire alla divinità la possibilità di soffrire e l'ascesa agli inferi²⁹.

Il posto dell'anima, per Ario, è occupato dallo spirito superiore creato, il quale è la sede della libertà di scelta e il principio della decisione morale. In tal senso era possibile attribuire direttamente al *Logos* le passioni e la sofferenza, realtà che veniva oltremodo a favore della dottrina ariana, consentendo al suo fondatore di declassare ulteriormente l'*ousia* del *Logos* e di mostrare come in nessun modo poteva trattarsi di una natura divina, giacché men che meno la divinità avrebbe potuto essere soggetta alle passioni umane. Il sistema ariano permetteva così di aggirare il problema dell'assunzione della carne da parte della divinità, poiché il *Logos*, appunto, non è Dio come il Padre. Al tempo stesso, in virtù della posizione intermedia che egli occupa tra la sfera divina e quella creaturale, si poteva affermare una certa trascendenza di Cristo.

Come ha mostrato Ricken, tutti i predicati di Dio citati nella *Thalia* hanno un'estrazione platonica e, soprattutto, medioplatonica. Essi erano già presenti presso gli apologeti e la tradizione alessandrina, ma Ario ne ha portato ad esasperazione la teologia negativa³⁰. Per l'Alessandrino l'abisso verso il Dio trascendente è invalicabile e neanche il Figlio può averne accesso.

²⁷ Cfr. Ar., *ep. Const.* Per il testo italiano, cfr. GRILLMEIER, *Il Cristo*, vol. II, 116-119.

²⁸ Tale dottrina sarà successivamente sviluppata da Apollinare di Laodicea.

²⁹ Ath., *Apoll.* 2, 3.

³⁰ F. RICKEN, *L'homousios di Nicea come crisi del platonismo cristiano antico*, in *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, curr. H. Schlier – F. Mussner – F. Ricken – B. Welte, Paideia, Brescia 1986, 93. Per Ricken la comprensione dell'essere del platonismo medio fatta propria dalla teologia prenicena doveva necessariamente condurre alla crisi qualora il suo indirizzo cosmologico non fosse stato corretto dalle affermazioni soteriologiche della Scrittura, cosa, appunto, che in Ario non è avvenuta.

3. Diverse immagini di Cristo

Confrontandosi con il pensiero cristologico e trinitario di Ario, i Padri sinodali portarono con sé altre immagini di Cristo, sì che numerose dottrine e visioni teologiche si incontrarono e si scontrarono tra loro. In particolare, ricordiamo e veniamo a presentare le prospettive cristologiche di Alessandro di Alessandria ed Eusebio di Cesarea per il fronte alessandrino origeniano e quelle di Marcello di Ancira ed Eustazio di Antiochia per il fronte asiatico monarchiano.

Alessandro di Alessandria³¹, il vescovo di Ario, tanto nella *Lettera ad Alessandro di Bisanzio* quanto nella *Lettera enciclica a tutti i vescovi*, confuta in modo puntuale i principali punti della dottrina ariana, mostrando come essi siano in contraddizione con la Scrittura e la Tradizione. Il vescovo di Alessandria riconosce il Figlio come eterno con il Padre e Dio insieme con lui fin dall'eternità. Egli – afferma – è «immagine del Padre esatta e indistinguibile», «mancante solo del suo essere ingenerato»³². Di conseguenza, il Figlio ha nel Padre la sua *archè* ontologica, ma è senza principio cronologico.

Al Padre ingenerato va riservata una sua propria dignità, dicendo che nessuno è causa del suo essere; al Figlio però va assegnato l'onore corrispondente, attribuendogli una generazione senza principio presso il Padre³³.

Il concetto teologico di generazione viene inserito nella sua corretta cornice ermeneutica: il vescovo di Alessandria riconosce che il Figlio è totalmente estraneo al mondo della creazione e afferma la sua piena partecipazione alla medesima *ousia* divina del Padre. Cristo è il Dio *Logos*, vero Dio come il Padre, Figlio di Dio per natura e il solo che conosce il Padre.

Di chiara estrazione origeniana, Alessandro sostiene la distinta realtà ipostatica del Padre e del Figlio, facendo uso sia di *ousia* sia di *hypostasis* secondo il significato individualizzante diffuso ad Alessandria. Non mancano in lui alcuni aspetti propri del subordinazionismo, ma sono presenti in maniera molto attenuata, tanto da farne un origeniano moderato ben distante tanto da Ario quanto da Eusebio. Certamente, egli non era ancora in possesso della terminologia adatta per parlare di unità del Padre e del Figlio.

³¹ La dottrina del vescovo Alessandro è racchiusa nella sua *Lettera sinodale* e nella *Lettera ad Alessandro di Bisanzio*.

³² Alex. Al., *ep. Alex.*

³³ *Ibid.* Trad. it. in FERNÁNDEZ – CONTINI (curr.), *Le fonti antiche sul concilio di Nicea*, 135.

In una posizione intermedia tra Alessandro e Ario vi era Eusebio di Cesarea³⁴. Significativo notare come la maggior parte della sua teologia sulla generazione del Figlio sia contenuta nella *Demonstratio evangelica*, un'opera composta prima del 318 e dunque prima dell'inizio della controversia ariana. Questo dimostrerebbe come la teologia di Eusebio si sia sviluppata nelle file dell'origenismo in forma indipendente dalle asserzioni di Ario.

Eusebio fonda la sua teologia sul concetto di monarchia divina, per difendere il quale accentua in modo significativo il subordinazionismo trinitario, così da poter dimostrare che la dignità di Cristo Figlio di Dio, inferiore al Padre, non lede in alcun modo la monarchia divina. Per Eusebio, quindi, il Padre è il primo Dio, il solo e vero Dio poiché l'unico ingenerato; egli è monade, solo vero essere e perciò vero bene. Il Figlio, invece, è lo strumento vivente (*organon*) di cui il Padre si serve per operare nel mondo. Egli è generato dall'ingenerato e deriva dal Padre tutta la divinità. Eusebio condivide con Ario che il Figlio non poteva essere coeterno con il Padre ma era venuto all'esistenza dopo di lui. Così egli scrive: «Perché l'uno è ingenerato, egli invece è generato, quello è Padre, questo è Figlio, e chiunque deve ammettere che il Padre preesiste ed è sussistente prima del Figlio»³⁵.

Secondo Eusebio, il Figlio è stato generato *ante tempus* ma non *ab aeterno*, per cui è anteriore ad ogni opera creata ma posteriore al Padre, proprio come diceva anche Ario³⁶. Tuttavia, Eusebio non considera il Figlio come una creatura e, in particolare, confuta il concetto del primo arianesimo di creazione dal nulla. Leggiamo ancora nella *Demonstratio evangelica*: «Sostenere semplicemente che il Figlio è creato dal nulla, proprio come gli altri esseri che sono nati, non è senza pericolo. Infatti, la generazione del Figlio è una cosa e la creazione realizzata attraverso il Figlio un'altra»³⁷.

Al contrario della dottrina ariana, abbiamo in Eusebio la netta distinzione tra il concetto di generazione – la nascita del Figlio – e quello di creazione. La generazione reale del Figlio, infatti, non ha nulla a che vedere con la creazione dal nulla, per cui il Figlio non è creato come le altre creature ma è il solo generato dal Padre. Con Origene e Ario, si afferma la generazione libera e volontaria del Figlio, il quale non è un secondo principio, un secondo Dio accanto al Padre, ma tutto ciò che è o ha, lo deriva per partecipazione dal Padre, senza alcuna divisione dell'*ousia* divina. In tal senso, la

³⁴ M. Simonetti, che riconosce Eusebio molto più vicino ad Ario che ad Alessandro, afferma che questi «politicamente sostenne Ario ma dottrinalmente non volle adeguarsi mai completamente a lui»: ID., *Teologia alessandrina e teologia asiatica*, 380.

³⁵ Eus., d.e. 5, 1, 20.

³⁶ Ricordiamo che alla conclusione del concilio Eusebio sottoscriverà il Simbolo della fede.

³⁷ Eus., d.e. 5, 1, 15.

divinità del Figlio non è estranea a quella del Padre ed egli è Dio come il Padre, ma è un secondo Dio e un Dio minore. Il Figlio, ancora, è l'unica e perfetta immagine di Dio. Circa lo Spirito Santo, Eusebio afferma che egli è creato dal Padre per mezzo del Figlio e gli nega la qualifica divina, raggiungendo anche in questo caso conclusioni coincidenti con quelle di Ario.

Anche Eusebio, come già Ario ed Alessandro, considera il Padre e il Figlio come due ipostasi distinte tra loro; si registra in questo senso la compattezza del fronte alessandrino di matrice origeniana.

All'estremo opposto rispetto ad Ario, e ben distante anche da Alessandro ed Eusebio, si poneva Marcello di Ancira, l'esponente più radicale del monarchianismo. Egli concepisce Dio come monade indivisibile con accanto a sé il *Logos*. Quest'ultimo, però, non ha realtà ipostatica e non sussiste individualmente in forma distinta dal Padre, ma è *dynamis* divina, cioè potenza di Dio, che passa in atto per compiere la creazione del mondo, ma rimanendo sempre e solamente una facoltà di Dio. L'idea che il Logos esista per operare la creazione riporta ad Ario, sebbene le condizioni ontologiche siano radicalmente differenti. Non avendo né esistenza né sussistenza distinte da quella del Padre, è possibile riferire al Logos tutti gli attributi del Padre, senza i depotenziamenti voluti dagli ariani.

Secondo una rigida impostazione monarchiana, per Marcello la monade divina si dilata in diade con l'incarnazione del Figlio e successivamente in triade con l'emissione dello Spirito, per ritornare alla fine del mondo alla condizione iniziale, quando il Figlio e lo Spirito saranno riassorbiti nella realtà del Padre. È questo uno dei punti della sua dottrina che provocò maggiore scandalo tra i fedeli, e cioè l'affermazione che alla fine del mondo il regno del Figlio avrebbe avuto termine.

Prima che ci fosse il mondo il Logos era nel Padre. Ma quando Dio onnipotente stabilì di creare tutte le cose in cielo e sulla terra, la creazione del mondo aveva bisogno di un'attività creatrice. Perciò, non essendoci altri tranne che Dio, il Logos, essendo proceduto fuori, diventò creatore del mondo, egli che anche prima stando in Dio ne preparava la creazione³⁸.

Per Marcello si può parlare di Figlio di Dio solamente a partire dall'incarnazione, quando il *Logos* divino è diventato sussistente assumendo l'uomo Gesù; prima di quel momento, come abbiamo detto, il *Logos* era solo una *dynamis* del Padre e non aveva sussistenza personale. Dunque, non il *Logos* è il Figlio di Dio né immagine di Dio,

³⁸ Marcell., *fr.* 60. 103.

ma solamente l'uomo Cristo Gesù. Per il vescovo di Ancira, infatti, il concetto di generazione coincide con quello di incarnazione, intesa come l'assunzione della carne da parte del Logos. Per tale motivo, tutti gli appellativi scritturistici di Cristo possono essere riferiti solo all'uomo nato da Maria, che resta nettamente distinto dalla divinità.

Fedele all'impostazione ontologica di matrice asiatica e monarchiana, Marcello si pone in chiara opposizione con la dottrina alessandrina delle tre ipostasi e riconosce Dio come monade indivisibile per *hypostasis*, *prosopon* e *dynamis*. È vero che la monade si dilata con l'incarnazione e con l'effusione dello Spirito, ma soltanto in quanto *energheia*, poiché essa resta essenzialmente indivisa.

L'ultima immagine di Cristo che presentiamo è quella offerta da Eustazio di Antiochia, anche lui un monarchiano, ma meno radicale di Marcello. Eustazio definisce il Logos, oltre che Dio, Figlio generato dal Padre, Dio da Dio, Figlio per natura, che costituisce con il Padre una diade. Riconosce il principio della generazione divina e afferma che immagine di Dio non è l'uomo Cristo Gesù, come voleva Marcello, ma il Figlio di Dio.

Sul piano ontologico, riconosce l'unica divinità del Padre e del Figlio e la condivisione della stessa *ousia*, tanto da definire il Logos *sunousia* con Dio, cioè partecipe dell'unica *ousia*. Tuttavia, di tradizione asiatica e monarchiana, anch'egli rifiuta le tre ipostasi divine, ammettendone una sola. Cerca però, per quanto possibile, di riconoscere una certa individualità del Padre e del Figlio, che viene a descrivere attraverso la categoria di *prosopon*, termine già adottato da Ippolito. Afferma così l'esistenza di tre *prosopa* nell'unica divinità e distingue tra l'unica *ousia* divina e i tre *prosopa* di Padre, Figlio e Spirito Santo. Tuttavia, fa notare Simonetti, egli «considera il *prosopon* solo come un modo di atteggiarsi, di presentarsi della divinità»³⁹. In definitiva, la formula trinitaria di Eustazio può riassumersi in una *ousia*, una *hypostasis*, due *prosopa*.

Nella fase iniziale della crisi ariana, Eustazio fu l'unico a polemizzare contro lo schema *Logos-sarx* utilizzato da Ario e dagli altri alessandrini, in virtù di una concezione *Logos-anthropos* che evidenziava la completa umanità di Cristo e la presenza nel *Logos* incarnato di un'anima umana. Tuttavia, egli concepisce la natura umana del Verbo – completa di anima e corpo – come nettamente distinta dalla sua divinità, motivo per cui tutte le passioni e i limiti umani sono unicamente dell'uomo e non possono essere attribuiti al Verbo. In tale visione cristologica Eustazio fu fortemente influenzato dalla dottrina di Paolo di Samosata, sebbene non raggiunse mai la sua deriva adozionista.

³⁹ M. SIMONETTI, «Eustazio di Antiochia», in *NDPAC*, vol. I, Marietti, Bologna 2007, 1863.

4. Il Cristo di Nicea

Di fronte alla questione ariana e alle molteplici sfaccettature del pensiero cristologico di inizio quarto secolo, il concilio di Nicea si spese per coniugare l'unicità di Dio con la sua dimensione personale, affermando la divinità del Figlio e cercando di spiegare la sua relazione con il Padre⁴⁰. Purtroppo, la documentazione al riguardo risulta essere scarsa e per lo più posteriore al concilio. Non siamo in possesso degli atti dell'assise sinodale, se mai siano stati scritti, come chiosa la Prinzivalli⁴¹. La testimonianza più vicina è dunque la Lettera di Eusebio alla sua comunità, vergata solo pochi anni dopo; successivamente, bisogna aspettare il *De decretis Nicaenae synodi* di Atanasio, scritto più di venticinque anni dopo la conclusione del concilio.

Il nucleo della fede nicena è contenuto nel Simbolo della fede, che i Padri composero a partire da un antico simbolo battesimale, al quale aggiunsero le proposizioni chiarificatrici della dottrina ariana. Lo riportiamo di seguito:

Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato unigenito 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 sono state create tutte le cose in cielo e in terra. Egli per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito ed è risorto il terzo giorno, è risalito al cielo e verrà a giudicare i vivi e i morti. Crediamo nello Spirito santo⁴².

Il Simbolo professa Dio come il vero Padre, ingenerato e creatore di tutte le cose, e Cristo come il suo vero Figlio, Dio insieme al Padre, dichiarando quindi a chiare lettere la divinità del Figlio di Dio. Egli è «Dio da Dio» e «Dio vero da Dio vero», poiché una sola è la divinità, condivisa in modo ineffabile dal Padre dal Figlio e dallo Spirito Santo. Si tratta, quest'ultima, di un'affermazione che mai Ario avrebbe potuto accettare, poiché per lui «Dio vero» è solamente il Padre.

⁴⁰ Il concilio di Nicea venne anticipato dal sinodo di Antiochia del 324/325, nel quale venne promulgata una professione di fede che rispondeva alle principali tesi ariane. Si affermò la generazione del Figlio dal Padre e il suo essere interamente ad immagine di Lui; venne anche riconosciuta la sua nascita dalla Vergine. Per un'analisi teologica dell'*Epistula synodica* del 324/325, si veda C. DELL'OSSO, *From Nicenism to Neo-Nicenism: an Inevitable Evolution?*, in *Teologie și viață* 35 (2025) 84-88.

⁴¹ Cfr. E. PRINZIVALLI, *Quadro storico teologico generale di Nicea*, in *Studia Patavina* 71 (2024) 220.

⁴² C. Nic. (325), *Expositio fidei*. Trad. it. in GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, vol. II, 101.

Passando ad interrogarsi sulla relazione tra il Padre e il Figlio all'interno dell'unica divinità, Nicea conferma che il Padre è il solo ingenerato e il Figlio è «generato unigenito dal Padre». Era necessario, tuttavia, rendere ragione del valore e del significato della generazione divina, che in ambito alessandrino aveva sempre prodotto perplessità nel distinguere rettamente tra l'origine eterna del Figlio e la creazione di tutte le altre realtà extra divine. Viene così pensata una formula *ad hoc*, che i Padri rendono con le parole «generato non creato» (*gennethenta ou poiethenta*), con cui si indica l'assoluta singolarità dell'origine del Figlio dal Padre. Si stabilisce, parimenti, che “generare” non significa “creare”, cosicché, da questo momento in poi, non è più possibile tradurre *gennetos* con creato se applicato al Figlio.

Per spiegare il dato scritturistico, si dice anche che tale generazione del Figlio nel seno della Trinità avviene «dalla sostanza del Padre», per cui essa è ricondotta al livello della natura e non più della volontà, come sosteneva Ario. Nella sua generazione eterna, il Figlio procede dall'*ousia* del Padre e partecipa pienamente di essa, senza che questo provochi alcuna divisione dell'*ousia*. Il Padre, come afferma Studer, «non ha creato il Figlio per mezzo di un atto di volontà, ma gli ha comunicato in modo naturale tutta la sua divinità»⁴³.

I Padri sinodali giungono così ad introdurre la parola più significativa e famosa, il vero termine distintivo del simbolo di Nicea, nel quale si racchiude lo spessore dottrinale del simbolo stesso e si riassume per sempre il valore dell'intero concilio. Si tratta del termine *homoousios*, riferito in modo specifico al Figlio, il quale è riconosciuto essere *homoousios to Patri*, cioè della stessa sostanza del Padre. In tal senso si conferma la piena identità di natura tra il Padre e il Figlio, assicurando a quest'ultimo tutta la divinità del Padre.

Una delle principali accuse che venne rivolta all'*homoousios* fu quella di non essere presente nella Bibbia. Tuttavia, il Grillmeier viene a precisare che con tale termine i Padri non vollero ellenizzare la Rivelazione, bensì chiarire il senso stesso della Scrittura⁴⁴. Vollerò dire, infatti, che il Figlio non è semplicemente simile al Padre, ma è esattamente uguale a Lui, poiché condivide la sua stessa sostanza e tutta la sua sostanza. Tuttavia, i Padri conciliari non aggiunsero alcuna spiegazione sul modo in cui questo nuovo termine andava inteso, ma solo più tardi i teologi ne approfondirono e spiegaron il significato. Questo avvenne già all'indomani del Concilio con Eusebio di Cesarea – una testimonianza significativa poiché assai vicina nel tempo – e poi, in

⁴³ B. STUDER, *Una valutazione critica del neonicenismo*, in *Augustinianum* 38 (1998) 32.

⁴⁴ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, vol. I/1, 52.

modo più ampio ed importante, con Atanasio, il grande difensore dell'*homoousios* e della divinità del Cristo⁴⁵.

Il termine *homoousios*, quantunque Eusebio affermi che fu l'imperatore stesso a proporlo, certamente era presente nel panorama teologico che occupò la prima parte della crisi ariana e condusse al concilio di Nicea. Afferma Simonetti: «Già da tempo *homoousios* era diventato termine tecnico nelle discussioni e controversie trinitarie»⁴⁶. Esso è citato nella disputa dei due Dionigi, lì dove i fedeli di Alessandria avevano accusato il proprio vescovo di non riconoscere il Figlio *homoousios* con il Padre. Fu poi lo stesso Ario ad utilizzarlo, due volte nella Lettera ad Alessandro ed una volta nella *Thalia*, sempre per negare che il Figlio potesse essere considerato *homoousios* con il Padre. Probabilmente questo chiaro rifiuto del termine da parte dell'Alessandrino fu uno dei motivi che convinsero i Padri sinodali ad inserirlo nel Simbolo. Ad ogni modo, i testi «dimostrano con certezza che l'*homoousios* fu discusso nelle prime fasi della crisi ariana e, quindi, che questo vocabolo è entrato nella discussione molto prima dell'intervento di Costantino e di Ossio»⁴⁷.

In riferimento alla sua interpretazione, Eusebio, nella Lettera alla sua comunità, afferma che l'imperatore aveva chiarito che: «consustanziale al Padre» indica che il Figlio di Dio non ha alcuna somiglianza con gli esseri creati, e invece è simile in tutto al solo Padre che lo ha generato, e non deriva da altra *hypostasis* o *ousia* ma dal Padre⁴⁸.

Si esclude in modo netto l'appartenenza del Figlio al mondo della creazione e si dichiara che egli «non ha alcuna somiglianza con gli esseri creati, mentre è simile in tutto al solo Padre». La sua origine, infatti, è differente da quella di tutte le altre realtà non divine e il suo essere corrisponde all'unica e medesima *ousia* divina. Eusebio, tuttavia, introduce un parallelismo tra i termini *hypostasis* e *ousia*, riproponendo di fatto quanto contenuto nell'anatematismo niceno, che condannava tutti coloro che affermavano che il Figlio di Dio derivasse «da altra *hypostasis* o *ousia*». Si tratta del punto più controverso del concilio di Nicea e della storia della sua ermeneutica. La letteratura tradizionale, con particolare riferimento alla scuola italiana, ha spesso visto in tale affermazione il volto monarchiano del concilio, per cui *ousia* sarebbe stato interpretato

⁴⁵ Dopo il concilio ci fu una forte reazione antinicensa e l'*homoousios* rimase taciuto per trent'anni, finché non venne ripreso e difeso da Atanasio. Tuttavia, tralasciamo completamente di parlare di tutto ciò, poiché il piano redazionale del nostro contributo si conclude con la presentazione della fede conciliare.

⁴⁶ SIMONETTI, *Teologia alessandrina e teologia asiatica*, 386.

⁴⁷ FERNÁNDEZ, *Nicea, oriente contro occidente?*, 422. L'autore conclude escludendo che l'*homoousios* sia stato introdotto nella discussione dall'imperatore o che abbia origini occidentali.

⁴⁸ Eus., *ep. Caes.*

come sinonimo di *hypostasis*, ossia nel senso dell'*ousia* prima di Aristotele e non dell'*ousia* seconda⁴⁹. Si sarebbe trattato di un “accordo politico” per unificare il fronte origeniano con quello monarchiano e ottenere l’unanimità dei consensi, producendo di fatto una formula teologica che si può riassumere in *mia ousia – mia hypostasis*, di chiara impronta monarchiana⁵⁰. Tuttavia, diversi studiosi hanno messo in discussione tale interpretazione, ricordando come il termine *homoousios*⁵¹ venne utilizzato dai Padri sinodali con il solo e chiaro obiettivo di affermare la divinità del Figlio e definire la dimensione ontologica della sua generazione divina. Come ha fatto notare Ricken⁵², l'*homoousios* niceno va inteso unicamente all’interno del problema sollevato dall’arianesimo, che sulla scia del platonismo medio aveva portato ad assegnare il Figlio al creato. L’errore principale di Ario, infatti, non fu il politeismo, ma l’aver inserito il Figlio tra le realtà create: a lui, secondo l’Alessandrino, non competeva l’uguaglianza dell’essere con il Padre e l’appartenenza al suo stesso livello di essere, poiché il Figlio era un essere medio, che prima non esisteva e poi venne all’esistenza per volontà di Dio. Con l'*homoousios*, dunque, i Padri hanno voluto riconoscere e sancire che il Figlio si trova allo stesso livello trascendente dell’essere del Padre e non ad un livello inferiore. Se non si comprende questo, il rischio che si corre è quello di partire dalla filosofia aristotelica per spiegare Nicea, senza riuscire a penetrare il senso originale delle sue affermazioni. Proseguendo questa linea ermeneutica, dell’Osso, in un recente contributo⁵³, dopo aver illustrato la derivazione esegetica del termine ipostasi, ha di fatto ribaltato la tesi tradizionale, sostenendo come sarebbe stato il termine *hypostasis* ad essere utilizzato come sinonimo di *ousia* e non viceversa. Ha riportato in tal modo l’attenzione sulla volontà di definire la natura del Figlio di Dio e non di interrogarsi sulla distinzione ipostatica dell’unica divinità.

⁴⁹ Per Aristotele, l'*ousia* prima corrisponde alla sostanza individuale, cioè l’ipostasi, mentre l'*ousia* seconda alla sostanza comune.

⁵⁰ Si veda al riguardo SIMONETTI, *La crisi ariana*, 94-95.

⁵¹ Per una panoramica sulla varietà di opinioni che hanno riguardato il termine *homoousios* si veda: I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963 (Histoire des Conciles oecuméniques 1), 82-87; G.L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, SPCK, Londra 1952, 197-218; G.C. STEAD, *Divine substance*, Oxford University Press, Oxford 1977, 242-266; ID., *The significance of the ὁμοούσιος*, in SP 3 (1961) 397-412; ID., *Homoousios (ὁμοούσιος)*, in RAC 16 (1994) 364-433; A. TUILER, *Le sens du term ὁμοούσιος dans le vocabulaire théologique d’Arius et de l’Ecole d’Antioche*, in SP 3 (1961) 421-430; F. DINSEN, *Homoousios: die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, dissertazione dottorale, Kiel 1976; G. BARTOLOZZI, *L’ὁμοούσιος niceno: alcune considerazioni*, in *Augustinianum* 53 (2013) 375-392.

⁵² Cfr. RICKEN, *L’homoousios di Nicea*, 89-119: 109.

⁵³ Cfr. DELL’OSSO, *From Nicenism*, 92-93.

Il percorso che abbiamo seguito ha mostrato il cammino della Chiesa, la quale, seppur tra difficoltà, incomprensioni e fratture, procede sempre nella penetrazione del mistero divino e nell'approfondimento della rivelazione. Nicea ha segnato una tappa significativa nella scoperta del volto divino di Cristo e ha aperto l'intelligenza credente sul grande mistero della Trinità. Nel cogliere la divinità del Figlio e l'unità divina, i Padri hanno ugualmente intuito la realtà personale dell'unico Dio, permettendo il prosieguo del processo teologico e dell'intelligenza credente. In tal senso, la Chiesa ha continuato il suo cammino con la significativa riflessione dei Cappadoci, che l'ha condotta a penetrare ulteriormente il mistero di Dio e a riconoscere nell'unica *ousia* divina la realtà sussistente delle tre ipostasi: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

ABSTRACT

Il Concilio di Nicea (325), il primo ecumenico, segnò uno snodo di fondamentale importanza nel cammino della Chiesa e nel progresso dell'intelletto credente. L'articolo ne propone una rilettura storico-teologica, collocandolo nel più ampio contesto della crisi ariana del IV secolo. Si ricostruiscono le radici dell'arianesimo all'interno della tradizione alessandrina e origeniana e si analizza la cristologia di Ario e dei principali protagonisti dell'epoca. Emergono così le diverse "immagini di Cristo" che confluirono a Nicea, contribuendo alla visione di Dio che il Concilio ha trasmesso alla fede cristiana mediante il Simbolo della fede e l'affermazione dell'omoousios.

* * *

The Council of Nicaea (325), the first ecumenical council, marked a turning point of fundamental importance in the history of the Church and in the progress of Christian thought. This article offers a historical-theological reinterpretation of the council, placing it in the broader context of the Arian crisis of the fourth century. It reconstructs the roots of Arianism within the Alexandrian and Origenist traditions and analyzes the Christology of Arius and the main protagonists of the time. Thus, the different "images of Christ" that converged at Nicaea emerge, contributing to the vision of God that the Council transmitted to the Christian faith through the Symbol of Faith and the affirmation of homoousios.

KEYWORDS

Nicea / Homoousios / Arianesimo / Cristologia / Trinità

Nicaea / Homoousios / Arianism / Christology / Trinity