

NICEA, LA SUA RECEZIONE E LA BATTAGLIA ATTORNO AL DOGMA TRINITARIO

La fede cristiana confessava che il Dio rivelato era Padre, Figlio e Spirito Santo e tuttavia un solo Dio. Confessava, inoltre, che Cristo era il Figlio di Dio fatto uomo, nato nel tempo come uomo e tuttavia esistente da sempre presso il Padre. Questa fede rivelata dalla Scrittura, espressa soprattutto nella struttura trinitaria delle varie confessioni di fede battezzimali, doveva ora confrontarsi con la sfida derivante dai contatti con le diverse scuole del pensiero filosofico greco e quindi, in particolare, con queste domande: Dio, essendo l'Assoluto, non deve essere assolutamente Uno? Come può il Dio rivelato essere Padre, Figlio e Spirito Santo e al tempo stesso un Dio indivisibilmente uno? E come può, essendo l'Assoluto, unirsi nell'incarnazione alla realtà creata?

1. Il concilio di Nicea

1.1. *L'interpretazione ariana della mediazione di Cristo*

Già diversi anni prima del concilio di Nicea era scoppiato in Oriente un «potente incendio» (Eusebio) che aveva tenuto con il fiato sospeso i capi delle chiese e i teologi. Il fuoco era stato appiccato dal presbitero Ario, pastore di anime nel quartiere Baukalis della metropoli Alessandria. La questione centrale e il punto di partenza della sua teologia era la convinzione che l'unità di Dio dovesse essere presa assolutamente sul serio. Dio è l'assoluta unità, è uno. Al riguardo, non bisogna dimenticare che sul finire dell'antichità, anche indipendentemente dal cristianesimo, il monoteismo era un tema molto in voga nella cultura del tempo. La filosofia lo riteneva assolutamente plausibile. Ora per Ario, il Dio assolutamente uno, trascendente e dimorante in se stesso, non ammette né molteplicità al suo interno né relazione e unione con il mondo.

Perciò, se nel Dio rivelato vi è molteplicità e differenza, cioè distinzione di Padre e Figlio, questa non può trovarsi nell'Assoluto in sé, ma deve necessariamente appartenere alla realtà creata.

Partendo da questi presupposti, Ario comprende la posizione mediatrice di Cristo, o del Logos, come una mediazione nella creazione, secondo il modello concettuale del *demiurgo* (creatore del mondo) del platonismo medio. Esso afferma che Dio uno, assoluto e dimorante in se stesso, non può entrare direttamente in contatto con il mondo, ma lo può fare solo indirettamente attraverso una sorta di *anima del mondo* quale istanza intermedia. In modo analogo, Ario comprende la funzione del Logos. Il Logos è l'archetipo della creazione, la creatura perfetta, l'immagine del Dio invisibile, ma non appartiene direttamente a Dio stesso, poiché ciò contraddirebbe l'assoluta unità di Dio. Il Logos è soprattutto mediatore fra Dio e il mondo, al di là e al di sopra del mondo spazio-temporale, in questo senso creato «prima del tempo» (benché Ario usi anche formule del tipo: «C'era un tempo in cui egli non era»), ma non appartenente all'Assoluto stesso. Tutto è creato per mezzo di lui, ma anch'egli è creato; proviene cioè da una libera, non necessaria decisione della *volontà* del Padre, non dalla sua essenza necessaria. È «manifestazione di Dio», «Parola di Dio»; è soprattutto la «prima delle creature» (Ario ama citare Pr 8,22: «Dio mi ha creato come primizia della sua attività»). Del resto, Ario cerca di attenersi sempre alle parole della Scrittura e al linguaggio tradizionale della chiesa su Gesù quale «Figlio di Dio» e «Dio». Conserva i termini tradizionali, ma cerca di re-interpretarli. Li comprende in senso analogico, traslato. Cristo può essere detto «Dio», poiché è Dio per «partecipazione», poiché è la «Parola di Dio»; egli è «in certo qual modo» Dio, ma non è Dio nel senso pieno, originario del termine. Per Ario «vero Dio» è solo il Padre.

Così Ario non riconosce pienamente – benché questo aspetto sia passato allora pressoché inosservato – neppure l'umanità di Gesù. Infatti, il Logos, che per Ario non è Dio al di là del mondo, ma è intimamente legato ad esso in quanto «anima del mondo» ed è mediatore della creazione, si unisce, a suo avviso, a un corpo per formare un uomo (il Logos «diventa carne», non diventa uomo), prende quindi il posto dell'anima umana di Gesù. Cristo non è Dio e uomo, ma una realtà intermedia.

Per comprendere la risonanza che ebbero allora queste tesi bisogna ricordare che Ario continuava e radicalizzava il «subordinazionismo», che era nel III secolo la concezione di gran lunga predominante, specialmente in Oriente, e considerava la divinità del Figlio, in base alle affermazioni della Scrittura in materia, «subordinata» a quella del Padre. Così, il suo sistema non si presentava come una « novità », bensì come un approfondimento della teologia tradizionale. Al contrario, un'identifica-

zione assolutamente indifferenziata del «Figlio» con «Dio» sembrava spingere nel fossato opposto del «modalismo» trinitario, secondo il quale Padre, Figlio e Spirito Santo sono solo i diversi «modi» in cui ci appare il Dio assolutamente uno. Questo sarebbe stato, ancora per decenni dopo Nicea, il problema irrisolto degli anti-ariani e dei difensori della fede nicensa.

1.2. *La controversia fino a Nicea*

Ario era indubbiamente un personaggio affascinante. Brillante, colto e simpatico, sapeva attirare e legare le persone al proprio carro. Ad Alessandria le sue tesi furono accolte con entusiasmo da una notevole parte del clero e dei laici, mentre suscitarono in altri avversione e vibrate proteste. A partire dal 318, la controversia si fece più aspra. Inizialmente, Alessandro, vescovo di Alessandria, lasciò che le due fazioni discutessero fra loro, ma poi si convinse che la dottrina di Ario era una pericolosa eresia e, dato che Ario non era disposto a ritrattarla, lo scomunicò insieme a tutti i suoi seguaci.

Ma Ario aveva un notevole seguito anche al di fuori di Alessandria. Suoi potenziali sostenitori erano i «lucianisti», i condiscipoli del suo maestro Luciano di Antiochia, che formavano un gruppo estremamente compatto e un drappello di congiurati. Uno dei loro adepti era il vescovo Eusebio di Nicomedia e fu proprio a lui che Ario si rivolse, ottenendone l'appoggio. Alessandro reagì convocando un concilio egiziano di cento vescovi, che condannò Ario e votò il testo di una lettera circolare da spedire a tutti i vescovi della terra. Eusebio rispose con la convocazione di un concilio in Bitinia, che prese Ario sotto la sua protezione. Allora, con una lettera circolare, Alessandro mobilitò l'intero Oriente (Grecia, Siria, Asia minore), ricevendo lettere di consenso da circa duecento vescovi.

Costantino, diventato nel 324 signore anche dell'Oriente, si vide costretto a intervenire. La sua prima reazione, espressa nella famosa lettera ai due contendenti, Alessandro e Ario,¹ tradisce una concezione della fede che è perfettamente in linea con l'antica religiosità e dovrebbe apparire molto plausibile e ragionevole anche a diversi avversari «moderni» di un cristianesimo «dogmatico». Costantino ritiene che si tratti di una «faccenda veramente poco importante... assolutamente immeritabile di discussioni così aspre»; non si tratta, infatti, di «prescrizioni importanti della legge divina». È un cavillo, una questione teorica, senza

¹ EUSEBIO, *Vita Constantini*, II, 64-72.

importanza per la vita pratica e del resto incomprensibile per il popolo. Si coinvolge il popolo in discussioni che in realtà non è in grado di comprendere. Quindi entrambi (Ario e Alessandro) devono chiedersi reciprocamente scusa e ristabilire la comunione. Costantino considera la controversia alla stregua delle controversie delle scuole filosofiche. Egli vede il centro della religione nel rito e nell'*ethos*, non nel dogma; l'esegesi e l'interpretazione sono successive e di secondaria importanza. Per Costantino è inconcepibile che tutti gli abitanti o tutti i cristiani dell'Impero romano, che abbraccia il mondo intero, possano accordarsi sul contenuto delle loro concezioni religiose. L'ideale della sua politica religiosa sono una concezione monoteistica e una fede nella provvidenza abbastanza ampie ed elastiche da assicurare un comune fondamento religioso a tutto l'Impero romano, lasciando aperta la porta a interpretazioni di ogni sorta.²

Non sappiamo come e perché Costantino abbia cambiato idea. È possibile che sia stato il suo consigliere teologico, il vescovo *Osio di Cordova*, il maggiore teologo occidentale del tempo, a mostrargli la portata teologica della questione. O forse si rese conto solo al concilio che era assolutamente indispensabile chiarire la questione.

1.3. Il concilio di Nicea e il suo simbolo

Allora per la prima volta Costantino convocò un concilio generale di tutti i vescovi a Nicea, situata a circa 80 km a oriente di Costantinopoli, sul lato asiatico. Il concilio iniziò il 20 maggio 325; la sua durata (uno o anche due mesi) non è certa. La tradizione posteriore l'ha indicato come il concilio dei «318 padri». In realtà, il numero dei partecipanti oltrepassò di poco le duecento unità. I padri che vi presero parte provenivano quasi esclusivamente dall'Oriente; l'Occidente era rappresentato solo da Osio di Cordova, da due presbiteri rappresentanti del vescovo di Roma, dal vescovo Ceciliano di Cartagine e da altri tre vescovi di secondaria importanza.³

Un tale concilio generale era un'assoluta novità e non poteva rifarsi a nessun precedente riguardo alla struttura, alle procedure e alla concezione della propria autorità. Come intese Costantino questo concilio? Come lo intesero i vescovi? Tutto induce a pensare che Costantino lo abbia concepito come un *consilium* imperiale, cioè un consiglio di esperti convocato dall'imperatore. In un tale consiglio di esperti chi decide, alla fine, è ovviamente l'imperatore. Ciò è suggerito, fra l'altro, anche dalla

² H.A. DRAKE, «Constantine and consensus», in *Church History* 64(1995), 1-15.

³ Cf. Tavola a p. 27.

scelta del luogo. Fino ad allora i concili erano stati celebrati nelle grandi città o in luoghi significativi dal punto di vista ecclesiastico: Efeso, Antiochia, Alessandria, Cartagine, Roma, Arles. Nicea non era un luogo ecclesiastico importante e non era neppure una grande città. Era solo il luogo dove si trovava la residenza estiva dell'imperatore. È probabile che anche il concilio abbia tenuto le proprie sedute nell'*aula* di quella residenza estiva. Per i vescovi si trattava ovviamente di un concilio di vescovi. Questa doppia struttura contiene il germe dei futuri conflitti.⁴

Chi assunse la presidenza del concilio? Non lo sappiamo con certezza, poiché, diversamente dai concili di Efeso e Calcedonia, i cui atti sono giunti fino a noi, non possediamo i verbali e gli atti di questo primo concilio ecumenico. Di Nicea possediamo solo i documenti finali, cioè i canoni e la professione di fede, ma non le discussioni. Sullo svolgimento dei lavori abbiamo solo alcune informazioni frammentarie di partecipanti al concilio, come Atanasio, e di storici della chiesa, che vanno prese comunque con le molle; è il caso delle informazioni provenienti dalla *Vita Constantini* di Eusebio e da Socrate, uno storico della chiesa che scrive a un secolo di distanza. Non possediamo gli atti del concilio. Del resto, ci si può chiedere se siano mai esistiti. È possibile che gli antichi concili abbiano ripreso, al riguardo, la prassi comunemente seguita nelle riunioni civili, quella cioè di verbalizzare le sedute degli organi giudiziari, ma non le deliberazioni degli altri organi consultivi. Si può quindi pensare che siano esistiti dei verbali relativamente alla parte in cui il concilio svolse le funzioni di tribunale, condannando formalmente gli eretici, ma non riguardo alle altre deliberazioni, per quanto importanti e rilevanti per la fede.⁵ Quanto alla presidenza del concilio, è molto probabile che essa sia stata assunta dallo stesso Costantino, se veramente intese il concilio come un suo *consilium*. Ma certi indizi inducono a pensare che possa essere stata assunta da Osio di Cordova; in tutti gli elenchi egli compare sempre al primo posto, seguito dai due rappresentanti del vescovo di Roma. È comunque certo che egli giocò un ruolo dominante al concilio. Probabilmente diresse il concilio come rappresentante dell'imperatore; ma, trattandosi di un vescovo, c'è anche chi ha voluto vedere in lui il rappresentante più autorevole del vescovo di Roma.

Il concilio prese una serie di decisioni. Pose definitivamente fine alla controversia sulla data della Pasqua, fissandone la celebrazione nella domenica successiva alla pasqua ebraica. Il documento del concilio più

⁴ K.M. GIRARDET, *Kaisergericht und Bischofsgericht*, Bonn 1975; W. GESSEL, «Nizäa 325: Die Doppelstruktur eines Reichskonzils», in *Synodale Strukturen der Kirche*, Donauwörth 1977, 61-77.

⁵ Così E. CHRYSOS, «Konzilsakten und Konzilsprotokolle vom 4. bis 7. Jahrhundert», in *AHC* 15(1983), 30-40.

importante e ricco di conseguenze fu senza dubbio il suo *simbolo*, chiaramente diretto contro la dottrina ariana. Anche l'approvazione di questo testo non fu del tutto indolore. Contro il simbolo insorsero diciassette vescovi, che cedettero solo quando Costantino li minacciò con l'esilio. Solo così si spiega la vittoria dell'imperatore al concilio e la relativa mancanza di libertà dell'unanimità che vi si raggiunse. Alla fine, tutti i vescovi diedero il loro assenso, tranne due (Secondo di Tolemaide e Teona di Marmarica), che vennero poi deposti ed esiliati da Costantino.

Contrariamente a quanto si era ritenuto in passato, recentemente si è messo in dubbio il fatto che il concilio si sia ispirato per il suo simbolo al modello del simbolo (battesimal) della chiesa di Cesarea (Palestina). Sono espressamente dirette contro Ario, nel paragrafo relativo alla confessione del Figlio, le seguenti aggiunte: «cioè dalla sostanza del Padre»; «Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa sostanza (*omousios*) del Padre». Le affermazioni tradizionali su Gesù (Figlio di Dio, nato prima di tutti i secoli, Dio da Dio), che Ario di per sé accettava, interpretandole ovviamente alla sua maniera, furono preciseate in modo da rigettare chiaramente l'interpretazione ariana. Mediante le espressioni «dalla sostanza del Padre» e «generato non creato», il «Figlio di Dio» veniva caratterizzato in modo che non era più possibile intendere la derivazione del Figlio dal Padre come un libero atto di volontà e come una «creazione dal nulla», ma solo come qualcosa che è in Dio stesso da tutta l'eternità. L'espressione «Dio da Dio» (che Ario avrebbe ancora accettato) veniva caratterizzata, mediante l'aggiunta «Dio vero da Dio vero» (che Ario rifiutava), in modo tale da intendere veramente «Dio nel senso vero e proprio del termine». Soprattutto l'*omousios* (della stessa sostanza) del Padre, che sarebbe diventato poi la parola chiave nella lotta contro gli ariani, costituisce un chiaro rifiuto della dottrina ariana. Nell'aggiunta di questo termine, un ruolo decisivo ebbe, secondo la testimonianza di Atanasio, Osio di Cordova. Anche se la cosa non è pacifica, si ha motivo di ritenere che il termine *omousios* sia venuto dall'Occidente (Roma) e sia stato adottato già prima di Nicea dalle altre due chiese principali (Alessandria e Antiochia).⁶

1.4. I canoni di Nicea

Oltre al simbolo e alla fissazione della data della Pasqua, il concilio emanò venti canoni su questioni riguardanti l'ordinamento della

⁶ Così W.A. BIENERT, «Das vornicänische homoousios als Ausdruck der Rechtgläubigkeit», in *ZKG* 90(1979), 5-29; contrario J. ULRICH, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*, Berlin-New York 1994.

chiesa. Come era consuetudine, questi canoni non intendevano introdurre delle innovazioni, ma prescrivere la disciplina che era in vigore almeno in certe parti della chiesa. I canoni riguardavano questi settori:

– *Strutture ecclesiastiche*. Una norma vincola strettamente i vescovi, i presbiteri e i diaconi alla loro chiesa, vietando il passaggio dei chierici in altre chiese e il trasferimento dei vescovi. Un'altra norma (can. 4) riguarda l'insediamento del vescovo: un vescovo non deve essere mai consacrato da un solo vescovo, ma possibilmente da tutti i vescovi della stessa provincia, e comunque, quando concrete difficoltà non lo consentano, almeno da tre vescovi, con il consenso degli altri vescovi e la conferma della scelta da parte del metropolita. Questa norma, applicata in seguito alla sola consacrazione sacramentale e in vigore sotto questa forma fino ai nostri giorni, riguardava allora tutto l'*iter* della scelta del vescovo, nel quale insediamento giuridico e sacramento formavano ancora un tutt'uno. Essa mirava a contrastare la tendenza di certi metropoliti di occupare direttamente le sedi vescovili con i loro favoriti: la designazione di un vescovo deve essere un atto collegiale anche sul piano della conferma gerarchica. I concili provinciali devono tenersi due volte all'anno; essi possono assolvere da scomuniche ingiuste imposte dal vescovo. Di fondamentale importanza per la progressiva formazione dei «patriarcati», e quindi anche per l'ulteriore evoluzione della storia dei concili, sarebbe stato, infine, il can. 6. Esso stabilisce che anche al vescovo di Alessandria spetta, su Egitto, Libia e Pentapoli, quella giurisdizione ecclesiastica (*exousia*) che i vescovi di Roma e Antiochia hanno sui loro rispettivi territori (non ulteriormente specificati dal punto di vista geografico). Per tutti e tre i territori il canone si richiama a un'«antica consuetudine» che va preservata. Qui affiora un processo che era evidentemente già in atto: la graduale trasformazione delle tre «chiese principali» (Roma, Alessandria e Antiochia) da quei «luoghi centrali» della *communio* che erano diventate già nel III secolo in titolari di particolari potestà giurisdizionali nella propria regione. Naturalmente, non si dice quali siano esattamente queste potestà. Riguardo ai territori, si deve pensare per Antiochia alla regione della Siria o alla diocesi imperiale dell'Oriente (Siria e Palestina), per Roma non a tutto l'Occidente, ma con ogni probabilità solo all'«Italia suburbicaria» (Italia centrale e meridionale). In seguito, soprattutto da parte di Roma, ci si appella a questo canone per motivare l'incontestabile successione delle tre chiese principali (Roma, Alessandria, Antiochia).

– *Dignità del clero*. Altri canoni cercano di difendere la dignità del clero. Si vietano le ordinazioni dei neo-battezzati e degli eunuchi, il *syneisaktion* (la convivenza dei chierici con giovani donne – ancora nulla a che vedere con il celibato!), l'usura. Si prescrive un accurato esame prima

dell'ordinazione; non si devono ordinare i *lapsi*, coloro che hanno ceduto durante la persecuzione. Le «diaconesse» vengono declassate; si sottolinea che esse non ricevono alcuna imposizione delle mani e che devono essere annoverate fra i laici.

– *Disciplina penitenziale*. Il concilio dispone che non si debba rifiutare l'assoluzione ai moribondi. Stabilisce la penitenza ecclesiastica per coloro che hanno ceduto durante la persecuzione. Decide anche in merito alla questione della validità del battesimo degli eretici, una questione che 70 anni prima aveva visto su posizioni contrapposte la chiesa di Roma e la chiesa africana guidata da Cipriano. In genere, nel caso degli eretici non va ripetuto il battesimo, ma solo l'imposizione delle mani. I seguaci di Paolo di Samosata devono essere invece ribattezzati e (se idonei al sacerdozio) ordinati. Affonda qui le sue radici la successiva distinzione fra le eresie trinitarie e le altre eresie e la convinzione che le prime, a differenza delle seconde, rendono invalido il battesimo.

Lo storico della chiesa Eusebio di Cesarea ci descrive il banchetto offerto ai vescovi dall'imperatore al termine del concilio. I vescovi, alcuni dei quali recavano ancora sul corpo le ferite delle torture subite durante la persecuzione, sfilarono senza alcun timore fra due ali di soldati con la spada sguainata. Durante il banchetto erano adagiati in parte sullo stesso tappeto imbottito sui cui era adagiato l'imperatore. «... la si sarebbe potuta ritenere un'immagine del regno di Cristo».⁷

Che l'autorità dello stato, che aveva sempre perseguitato la chiesa, ora rendesse possibile la celebrazione di un concilio, al quale i vescovi si erano recati con la posta imperiale, sembrò una cosa così nuova e inaudita che si può ben comprendere come più di uno si sia lasciato abbagliare da tanto splendore e non abbia neppure lontanamente immaginato l'enorme pericolo che poteva rappresentare per la chiesa l'autorità di uno stato cristiano. Ma era un'illusione non solo pensare che l'impero romano, che si andava convertendo al cristianesimo, avesse a che vedere con il regno di Cristo, ma anche pensare, cosa molto frequente in occasione di concili, che fosse finalmente ristabilita la pace; in realtà i problemi cominciavano proprio allora. Ci sarebbero voluti ancora più di cinquant'anni per riuscire a fare accettare Nicea almeno in seno alla chiesa imperiale. E tuttavia solo attraverso quella battaglia Nicea divenne ciò che è.

⁷ EUSEBIO, *Vita Constantini*, 3, 14.

2. La battaglia attorno a Nicea

All'inizio, Nicea non aveva fatto nulla di diverso dai precedenti concili. Aveva condannato un'eresia e le aveva contrapposto un simbolo. Ma, rispetto ai precedenti concili regionali, questo concilio si poneva, anche se unicamente sul piano quantitativo e non ancora qualitativo ed essenziale, a un livello superiore. All'inizio, nessuno pensava che il suo simbolo sarebbe andato al di là della circostanza e situazione concreta che lo aveva provocato, che sarebbe stato recepito da tutta la chiesa e che sarebbe diventato il banco di prova dell'ortodossia. Lo dimostra, ad esempio, il fatto che Ilario di Poitiers, il grande campione della lotta contro l'arianesimo nelle Gallie, conosce il simbolo niceno solo trent'anni dopo il concilio e che ancora verso il 360 esso è praticamente sconosciuto alla maggior parte dei vescovi delle Gallie. I concili erano considerati anzitutto eventi legati a date e situazioni concrete.⁸ Il fatto che concili successivi a Nicea non tengano conto delle formulazioni del simbolo niceno e sviluppino «nuove» formule per illustrare la relazione che intercorre fra il Figlio e il Padre non va quindi considerato, da una prospettiva posteriore, un'offesa contro un «dogma» della chiesa universale. Bisogna piuttosto affermare che sono stati proprio i fallimenti di queste «nuove» formule a far prendere coscienza del valore del simbolo niceno quale norma di fede vincolante a livello della chiesa universale. All'inizio, in presenza di nuove situazioni, si era portati a cercare sempre nuove formulazioni della fede tramandata.

2.1. *La prima fase (328-350): lotte fra le diverse correnti*

Nel 328, Costantino cambia atteggiamento. Fino ad allora si era preoccupato di far accettare le decisioni di Nicea. Quando, dopo il concilio, altri due vescovi (Eusebio di Nicomedia e Teonide di Nicea) si erano rifiutati di accettare quelle decisioni, l'imperatore li aveva esiliati. Ma nel 328 essi vennero richiamati, senza che per questo dovessero riconoscere e accettare Nicea. A partire da quel momento fu Eusebio di Nicomedia, e non più Osio di Cordova, ad esercitare l'influenza decisiva sull'imperatore.

All'inizio, non vi era alcuna lotta contro il simbolo di Nicea. Si trattava piuttosto di un miscuglio di simpatie personali e correnti di natura partitica-teologica. Il simbolo niceno, soprattutto l'*omousios*, era infatti il risultato della vittoria di una corrente, che aveva i suoi avversari soprattutto in Oriente, dove la corrente subordinazionistica era molto

⁸ Lo testimonia in particolare H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidée der Alten Kirche*, Paderborn 1979, 202-204.

forte, e che, di fronte all'ulteriore elaborazione della terminologia trinitaria, non riusciva a spiegare importanti aspetti, in particolare quello della distinzione fra le persone della Trinità. In Oriente, la battaglia cominciò con un attacco concentrico di natura personale-politica contro i vescovi che sostenevano con maggior decisione la fede nicena: soprattutto Eustazio di Antiochia e Atanasio di Alessandria. In un primo momento, nel 335, il concilio di Tiro li depose e Atanasio dovette recarsi anche in esilio a Treviri. Successivamente, nel 340, un concilio di Roma, composto da vescovi occidentali, annullò le decisioni del concilio di Tiro e riabilitò i vescovi deposti. Un altro concilio di vescovi, convocato nel 341 ad Antiochia, confermò le decisioni del concilio di Tiro. Esso affermò, inoltre, che ogni concilio è autonomo e che nessun concilio successivo ha il diritto di annullare le sue decisioni. Contro questa posizione il concilio romano del 341 e il vescovo di Roma, Giulio, sostennero il principio secondo cui concili più importanti e frequentati da un maggior numero di vescovi potevano annullare le decisioni di concili minori e affermarono, in particolare, che le faccende delle tre «chiese principali» (in questo caso, Antiochia e Alessandria) dovevano essere regolate non autonomamente, ma di comune accordo. Nel frattempo – evento molto importante per comprendere la situazione generale – Costantino era morto (337) e l'impero era stato diviso: Costanzo, che sosteneva la corrente anti-nicena, era diventato imperatore d'Oriente e Costante d'Occidente. Sullo sfondo della divisione politica, la regionalizzazione del conflitto, che era stata favorita dal concilio antiocheno, minacciava di provocare l'isolamento fra Oriente e Occidente.

L'unica via di uscita era un concilio generale di Oriente e Occidente. Su proposta del vescovo di Roma, Giulio, esso fu effettivamente convocato dai due imperatori a *Sardica* (Sofia), al confine fra i due imperi (342 o 343). Vi intervennero circa novanta vescovi dall'Occidente, capeggiati dal vescovo Osio di Cordova, e circa ottanta vescovi dall'Oriente. Se questo concilio fosse riuscito sarebbe stato l'unico concilio della storia con un numero equivalente di vescovi provenienti dall'Oriente e dall'Occidente. Ma esso si divise fin dall'inizio, poiché gli orientali pretesero che non vi partecipassero Atanasio e gli altri vescovi deposti. Inoltre, i vescovi dell'Oriente dissero che avevano saputo di una vittoria del loro imperatore sui persiani e che dovevano rientrare in sede per festeggiare l'avvenimento con le loro comunità. Il concilio, formato ormai di soli vescovi provenienti dall'Occidente, prese ancora una serie di decisioni, votando, fra l'altro, una norma – che avrebbe poi avuto in Occidente una storia ricca di conseguenze e assai complicata – che faceva della sede romana l'organo deputato alla revisione delle deposizioni dei vescovi da parte dei concili.

2.2. La seconda fase (350-360): la divisione dogmatica

La fase che inizia nel 350 è caratterizzata dal ristabilimento dell'unità dell'impero sotto Costanzo. La pressione esercitata sui niceni si estende ora anche all'Occidente. Inoltre, le contrapposizioni dogmatiche si approfondiscono. Ci si rende chiaramente conto che non esiste alcun consenso generale sul simbolo di Nicea.

La responsabilità di questa situazione non è imputabile alla sola pressione esercitata dall'autorità politica, bensì anche a una questione teologica rimasta irrisolta. Infatti, l'*omousios* sembrava pendere verso il «modalismo» (o «sabellianesimo») trinitario, il quale insegnava che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono solo diversi «modi» in cui Dio appare a noi e non vere diversità in Dio stesso. Prima di un ulteriore chiarimento della terminologia trinitaria, che distingueva in Dio «sostanza» (*ousia*) e «persone» (*hypostaseis*), il termine non era al riparo da una simile interpretazione: se il Padre e il Figlio erano «della stessa sostanza», sembravano essere anche «identici» e questo tanto più che i niceni in senso stretto, come Osio di Cordova, parlavano anche di una *hypostasis* di Padre e Figlio. Così già il concilio antiocheno del 341 aveva promulgato un testo, che da un lato rigettava l'arianesimo radicale, ma dall'altro prescriveva dalla formula nicena e parlava in senso anti-modalistico delle tre *hypostaseis* della Trinità. Questa questione era sentita soprattutto in Oriente. Così in Oriente gli «*omoiousiani*» costituirono un nuovo partito e furono per un certo periodo di tempo il gruppo predominante. La loro formula venne elaborata, nel 358, da Basilio di Ancira e sottoposta a diversi vescovi; fu approvata da un concilio di Sirmio e accettata anche da Liberio, vescovo di Roma. Essa affermava che il Figlio è «simile nella sostanza» (*omoousios*) al Padre. Diversamente dagli arianini, gli «*omoiousiani*» riconoscevano pienamente la divinità del Figlio, ma con la formula «di sostanza simile», invece della formula «di sostanza identica», volevano indicare che il Padre e il Figlio non sono identici.

In fondo, gli «*omoiousiani*» erano molto vicini agli «*omousiani*» (o niceni), come sapevano bene anche Atanasio e Ilario di Poitiers, i maggiori rappresentanti di questi ultimi. Ma quest'ulteriore questione non fece che aggravare la confusione che già regnava al riguardo in seno alla chiesa. Basilio di Cesarea la paragona a quanto avviene in una battaglia navale notturna: regna ovunque un grande trambusto; non si riesce più a distinguere fra amico e nemico; ciascuno mena colpi su ogni altro; la chiesa è diventata un'indescrivibile confusione.⁹

⁹ BASILIO DI CESAREA, *Sullo Spirito Santo* 30, 76: PG 32, 209s; FC 12, 312-314.

L'imperatore Costanzo cercò allora di ristabilire l'unità mediante un concilio ecumenico. Fu il duplice concilio di *Seleucia e Rimini* (359): i vescovi orientali (circa 150) si riunirono a Seleucia, i vescovi della parte occidentale dell'impero (oltre 400) a Rimini. In termini di cifre si trattava del maggior concilio che fosse mai stato celebrato nell'antichità. All'inizio, Basilio di Ancira, che per un certo tempo aveva potuto influenzare l'imperatore e convincerlo della giustezza della sua formula, aveva nutrito grandi speranze di riuscire a far trionfare al concilio, con l'aiuto dell'imperatore, l'omoiousianesimo. Ma poi su Costanzo avevano prevalso le influenze ariane. Basilio restò profondamente deluso al vedere che ora Costanzo sottoponeva ai vescovi, come base di un consenso ecclesiale, la formula secondo cui il Figlio è *omoios to patri kata ten graphen* (simile al Padre secondo la Scrittura). All'apparenza si trattava di una geniale formula di consenso in grado di riconciliare tutte le correnti. Eludeva il problema della sostanza ontologica, si limitava a una formulazione più indistinta e si richiamava semplicemente alla sacra Scrittura. Ma proprio perché in definitiva eludeva il problema teologico, essa non fu in grado di soddisfare né i niceni né gli omoiousiani. E, in realtà, solo una forte pressione imperiale riuscì a far accettare questa formula ai vescovi.

Ad avere la peggio in questi due concili furono ancora una volta gli ariani. In Occidente, la maggioranza era costituita da niceni, in Oriente, da omoiousiani. Alla fine, gli ariani furono scomunicati (Rimini) o abbandonarono il concilio (Seleucia). Ma essi si rivolsero all'imperatore quale loro unica difesa e l'imperatore li ricevette e li ascoltò, mentre alle delegazioni della maggioranza dei vescovi fu impedito di avvicinarlo. Alla fine, tutti i vescovi furono costretti a sottoscrivere, in quanto si negò loro il ritorno alle loro sedi finché non lo avessero fatto. A Rimini, all'ultimo gruppetto di vescovi si disse che potevano aggiungere alla firma qualche annotazione personale. Naturalmente, queste annotazioni servivano solo a tranquillizzare la loro coscienza; per l'imperatore esse non avevano la benché minima importanza; egli era felice di aver ottenuto 550 firme di vescovi provenienti da ogni parte dell'impero. Il 1º gennaio 360, poté finalmente comunicare con un proclama il ristabilimento della pace religiosa. Ma niceni e omoiousiani furono cacciati dalle loro sedi episcopali ed esiliati.

In realtà, ora esistevano quattro gruppi: i niceni, gli omoiousiani, gli omoisti (i sostenitori della formula di compromesso di Seleucia-Rimini) e gli anomoisti, cioè gli ariani in senso stretto, che non trovavano soddisfacente la formula di Seleucia-Rimini.

2.3. Consolidamento e soluzione (360-382)

Nonostante le apparenze espresse dalle parole alate di Girolamo: «Sospirò il mondo intero e si stupì di essere diventato ariano»,¹⁰ l'arianesimo vero e proprio non riuscì mai ad aggregare la maggioranza dei vescovi. In fondo, esso cominciò a disgregarsi a partire dal momento in cui perse l'appoggio imperiale. Ciò avvenne paradossalmente sotto l'imperatore Giuliano (361-363), un cristiano che era ritornato al paganesimo e aveva tentato la restaurazione pagana. Egli permise il ritorno dei vescovi niceni che erano stati esiliati, dal momento che non era interessato, a differenza dei suoi predecessori, all'unità dei cristiani e sperava che in tal modo essi si sarebbero dilaniati a vicenda. Naturalmente, con questo suo gesto l'imperatore avviò la restaurazione nicena.

Dopo di lui, la politica religiosa imperiale tornò a percorrere strade diverse in Oriente e in Occidente. In Occidente, l'imperatore Valentianino I (364-375) appoggiò la corrente nicena, mentre in Oriente Valente (364-378) ritornò a perseguire la strada omoista di Seleucia-Rimini, alternando fasi di persecuzioni ed esili degli anti-ariani con fasi di maggiore tolleranza.

In quegli anni si assistette a un progressivo accordo e avvicinamento fra niceni («omousiani») e omoiousiani. Il consolidamento fu dovuto soprattutto alla crescente intesa di questi due gruppi. Ci si rese sempre più conto che l'unione e il ristabilimento della comunione ecclesiale potevano essere raggiunti solo con un ritorno alla formula di Nicea. La continua elaborazione di nuove formule di fede aveva prodotto nella chiesa una crisi sempre maggiore. Solo il protrarsi della crisi post-conciliare permise a Nicea di raggiungere quella posizione eminente che certamente non aveva in un primo momento. Solo ora Nicea, e in particolare l'*omousios*, diventava *la norma dell'ortodossia e la pietra angolare della vera fede*. Lo si vede chiaramente in Atanasio di Alessandria († 373). Per lui, la formula nicena è, secondo Is 40,8, «la parola di Dio che rimane in eterno». Essa incarna la *paradosis*, la stabilità della tradizione della chiesa; incarna il contenuto rivelato della fede; si distingue perciò dall'instabilità delle altre correnti, caratterizzate dalla continua ricerca (quasi che la fede dovesse essere scoperta ora per la prima volta) e quindi da una produzione a getto continuo di formule di fede:

«Che cosa ha fatto sì che il mondo intero fosse messo in agitazione e che ai nostri giorni i cosiddetti chierici corrano qua e là alla ricerca del modo in cui poter im-

¹⁰ GIROLAMO, *Dialogus adversus Luciferianos* 19 (PL 23, 172 C).

parare a credere nel nostro signore Gesù Cristo? Infatti, se avessero la fede, non la cercherebbero come persone che non l'hanno. Un tale comportamento non incoraggia affatto i cattolici e offre ai pagani l'occasione non di un normale sorriso, ma di una fragorosa risata, al vedere che ora i cristiani si destano improvvisamente come dal sonno e cercano che cosa si debba credere riguardo a Cristo».¹¹

Atanasio non vede quindi neppure la necessità di un nuovo concilio: la verità si trova già in Nicea e non si deve continuare a ricercarla.

È stata quest'esperienza a portare alla dottrina dell'«infallibilità» dei concili. Ma è stata comunque solo un primo passo. Qui non si tratta ancora dell'autorità *dei* concili (contro un'idea del genere vi era già l'esperienza di Seleucia-Rimini e di molti altri concili minori), ma solo di Nicea. Nicea viene considerato il grande, irripetibile, prodigo. All'inizio, sembrava escluso che altri concili potessero pretendere di essere posti sullo stesso piano di Nicea.

Ciò pose anche un'ipoteca che solo il concilio di Calcedonia sarebbe riuscito a togliere: tutti i concili vengono posti sotto il segno di Nicea, sotto la sua ombra onnivolante. Non vengono posti sullo stesso piano di Nicea, ma sono, in ultima analisi, un'«attualizzazione di Nicea», anche se non necessariamente nel senso stretto, schiavistico del termine. Essi devono anzitutto verificare se certe affermazioni corrispondono al simbolo niceno o lo contraddicono. Devono approvare le affermazioni che sono coerenti con il simbolo di Nicea e condannare quelle che sono contrarie ad esso. Il simbolo niceno diventa il metro con cui misurare ogni cosa. Qui Nicea non è il primo concilio di una serie, ma diventa un «super-concilio», la *norma normans* di tutti i successivi concili. Questa concezione del concilio domina Efeso I (431) e viene ancor più radicalizzata in Efeso II (il «latrocinio», 449). Ma, strettamente legata a questa prima ipoteca, vi è anche un'altra ipoteca, che avrebbe avuto conseguenze ancor maggiori. Dal momento che si misura tutto su Nicea, a partire da Efeso I quel riferimento diretto alla sacra Scrittura di cui si erano nutriti i primi concili passa in secondo piano, lasciando il primo posto agli argomenti della tradizione.¹²

Ma era necessario fare anche un passo teologico oltre Nicea, procedere cioè a un'elaborazione delle questioni teologiche che avevano impedito fino ad allora un'incondizionata recezione della formula di Nicea in Oriente. Questo passo teologico, che lungi dall'essere apprezzato fu al-

¹¹ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Sui sinodi di Rimini e Seleucia*, 3: PG 26, 684s.

¹² H.J. SIEBEN, *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidie*, Paderborn 1996, 43-62.

lora piuttosto mal visto e mal interpretato in Occidente e anche a Roma, è strettamente legato ai «giovani niceni» o «padri cappadoci»: Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo. Ora si elabora quella terminologia che è rimasta poi basilare per la presentazione del dogma trinitario e si elimina il problema che non aveva permesso agli omoioi-siani di accettare la formula di Nicea: la distinzione di *ousia* (sostanza) e *hypostasis* (ipostasi o persona) in Dio; cioè l'unica «sostanza» divina (la divinità) esiste in triplice «personalità», in modo tale che le «persone» in Dio non sono costituite da ciò che esse sono «in sé» (che è l'identica divinità), ma dalla loro reciproca relazione.

In tal modo, si pose congiuntamente la questione della divinità e quella della personalità dello *Spirito Santo*. Lo Spirito Santo è solo una «forza» o un «dono» dato all'uomo (cioè una creatura) o una realtà di Dio stesso? Allora i cosiddetti «pneumatomachi» (avversari dello Spirito Santo), detti erroneamente anche «macedoniani» (dal vescovo Macedonia di Costantinopoli, che non ha comunque nulla a che vedere con loro), contestavano la divinità dello Spirito Santo. Essi compaiono attorno al 360 e vengono condannati la prima volta al concilio di Alessandria del 362; i loro principali rappresentanti sono Eustazio di Sebaste, fondatore del monachesimo in Asia minore, Eleusio di Cizico e Maratonio di Nicomedia; i loro principali avversari sono Basilio di Cesarea e Epifanio di Salamina.

Sul piano della politica ecclesiastica questi sviluppi furono suggeriti dopo la morte dell'imperatore Valente nella battaglia di Adrianopoli (378) contro i goti occidentali. Ora l'autorità imperiale difendeva il simbolo di Nicea nell'una e nell'altra parte dell'impero. Nel 380, l'imperatore Teodosio proclamò che in tutto l'impero si doveva osservare la fede annunciata dall'apostolo Pietro ai romani e insegnata allora dai vescovi Damaso di Roma e Pietro di Alessandria. Negli anni dal 379 al 382 si celebrarono diversi concili, soprattutto a Antiochia, Costantinopoli, Aquileia e Roma, che riconobbero chiaramente la fede di Nicea e rigettarono gli ariani, i modalisti trinitari, i pneumatomachi e le altre eresie. Questi concili ristabilirono la comunione e suggellarono la recezione di Nicea in seno alla chiesa imperiale (infatti, presso i goti, e poi anche presso altre tribù germaniche del tempo delle invasioni barbariche, l'arianesimo o la professione di fede omoista continuarono fino al VI-VII secolo). Ma uno di questi concili che hanno chiuso la recezione nicena ha successivamente raggiunto valore ecumenico.

3. Costantinopoli I (381)

Nel «primo concilio di Costantinopoli» si rispecchiano gli ultimi problemi della crisi trinitaria e della recezione nicena. Questi problemi si mescolano in parte con una contrapposizione che ora esplode e investe profondamente questo concilio. Si tratta della contrapposizione fra lo schieramento alessandrino-romano, da un lato, e lo schieramento costantinopolitano-orientale (teologicamente più forte, «giovani niceni»), dall'altro; l'oggetto specifico del contenzioso era quello scisma antiocheno che si protraeva ormai dal 361. A partire da tali premesse si può facilmente comprendere il motivo per cui l'ecumenicità di questo concilio è stata riconosciuta solo in un secondo tempo, quando si spezzò l'asse comune Roma-Alessandria, cioè a Calcedonia (451).

3.1. *Svolgimento del concilio*

Il concilio che si celebrava a Costantinopoli nel 381 era un concilio imperiale dell'Oriente, convocato dall'imperatore Teodosio. L'imperatore intendeva mettere la parola fine alle controversie e suggellare l'unità della fede, ma voleva farlo – come era già avvenuto nel caso di Seleucia e Rimini – parallelamente in Oriente e in Occidente. Mancava comunque, perlomeno nella prima fase, non solo l'Occidente, ma anche l'Egitto; i 150 padri provenivano essenzialmente dal territorio antiocheno (della diocesi statale dell'Oriente) e dall'Asia minore. Il concilio durò due mesi (dal maggio al luglio del 381); le riunioni non si tennero nella residenza imperiale, bensì in diverse basiliche. L'imperatore partecipò solo alla solenne apertura e non esercitò sui lavori quella massiccia influenza che aveva esercitato Costantino a Nicea.

Fin dall'inizio, il concilio fu sotto il segno del risentimento contro il predominio romano-alessandrino. Sullo sfondo vi era soprattutto lo «scisma antiocheno». Ad Antiochia si fronteggiavano ormai da vent'anni due vescovi niceni e le loro rispettive comunità: Paolino, riconosciuto dall'Occidente e da Alessandria, e Melezio, riconosciuto dal resto dell'Oriente niceno. Il fatto che fossero entrambi niceni non impedì che nello scisma giocasse un ruolo il sospetto dogmatico. Agli occhi di Roma, Melezio non riuscì a liberarsi dal sospetto di arianesimo, mentre Paolino era sospettato di «sabellianesimo». La durezza e l'intransigenza con cui Damaso, vescovo di Roma, affrontò le difficili questioni teologiche dell'Oriente, soprattutto nei confronti dei giovani niceni, nonché la questione dello scisma antiocheno, avevano chiuso molte porte e accresciuto il risentimento contro Roma. Ora questo risentimento investiva in pieno il concilio del 381. All'inizio, la presidenza fu assunta da Melezio. Dopo la

sua morte, avvenuta durante il concilio, essa passò a *Gregorio di Nazianzo*, il nuovo vescovo di Costantinopoli, che era appena riuscito a imporsi nella capitale dell'impero, fino ad allora ariana, e che era stato confermato vescovo di quella sede dal concilio. Gregorio assunse una linea più conciliante rispetto alla tendenza antiromana-antialessandrina della maggioranza, ma non riuscì a prevalere né su questo punto né su altri punti essenziali. Ora si poneva il problema del successore di Melezio. Gregorio intendeva rinviare la nuova elezione dopo la morte di Paolino, che si annunciava ormai imminente, in modo da porre fine allo scisma, ma non riuscì a prevalere contro la maggioranza, la quale pensava (secondo Gregorio) che «nella chiesa si dovesse regolare tutto secondo il sole, cioè che la direzione spettasse alla parte del mondo in cui Dio si è mostrato a noi in forma umana».¹³ D'altra parte, il concilio non fece alcuna scelta definitiva. Lo scisma antiocheno sarebbe durato ancora fino al 415.

Queste tendenze della maggioranza trovarono comunque espressione nei *canoni* 2 e 3. Il can. 2 stabiliva che i vescovi non dovevano immischiarci in faccende al di fuori della loro «diocesi». Analogamente alle diocesi imperiali, si stabilirono, al di sopra del livello delle province ecclesiastiche, cinque «diocesi»: Egitto, Oriente (Siria-Palestina), Ponto (Anatolia settentrionale e orientale), Asia (Anatolia occidentale), Tracia (più o meno l'attuale Bulgaria orientale). Questa decisione era motivata dallo sconvolgimento prodotto nell'ordinamento normale dalle controversie ariane, che avevano dato luogo a continue incursioni in territori non propri, ma soprattutto dalle tendenze interventiste sia di Roma che di Alessandria, alle quali si doveva mettere un freno. Comunque non si assegnò a queste «diocesi» ecclesiastiche alcuna precisa competenza e, a parte Alessandria e Antiochia, neppure una sede centrale. La loro costituzione segna comunque il passaggio alla generale ripartizione in patriarchati. Al concilio di Calcedonia, il Ponto, l'Asia e la Tracia sarebbero state annesse al territorio posto sotto la giurisdizione del patriarcato di Costantinopoli.¹⁴ Il can. 3 stabiliva che al patriarca di Costantinopoli spettava il secondo posto (di «onore») dopo Roma, poiché Costantinopoli era la nuova Roma. Questo mostra chiaramente come la capitale dell'impero premesse per ottenere una posizione più elevata in seno alla chiesa, infrangendo così l'antico ordinamento delle tre «chiese principali». In tal modo, si ponevano le basi di quel conflitto con Alessandria, ma anche con Roma, che al concilio di Calcedonia sarebbe entrato nella sua fase calda.

¹³ GREGORIO DI NAZIANZO, *carm. hist.* XI, 1691-93: PG 37, 1147.

¹⁴ Cf. Tavola a p. 61.

Il concilio discusse anche con una delegazione di 36 «pneumatomachi». Pur essendo fallite, queste trattative ebbero delle conseguenze, come avremo ancora occasione di vedere.

Alla fine, giunsero al concilio anche alcuni vescovi egiziani. Comprensibilmente indignati e irritati per il fatto che si erano prese delle decisioni in loro assenza, essi soffiarono in faccia alla maggioranza dei padri conciliari, come osserva soddisfatto Gregorio, «un pungente vento occidentale»¹⁵ e pretesero, ovviamente invano, che si ridiscutessero le decisioni prese.

Un'altra drammatica svolta fu determinata dalle dimissioni di Gregorio di Nazianzo, dovute probabilmente al fatto di non riuscire a superare i conflitti in atto al concilio. Forse l'offerta delle sue dimissioni era solo un bluff e un mezzo di pressione; tanto maggiore fu quindi la sua delusione al vederle prontamente accettate da parte dei padri conciliari e al dover constatare che anche l'imperatore non aveva mosso un dito per cercare di dissuaderlo. Il suo discorso di addio, composto secondo le migliori regole della retorica, pieno di stoccate a destra e a manca,¹⁶ dimostra – sempre supposto che sia stato pronunciato in quel modo – che egli sapeva farsi valere. Come suo successore fu eletto Nettario, laico e probabilmente ancora catecumeno, che tenne anche la presidenza del concilio per il resto delle sue sedute.

3.2. Simbolo e recezione

Il concilio è conosciuto, è entrato nella storia ed è stato accolto nella chiesa grazie al suo simbolo, che, con il nome di credo «niceno-costantinopolitano», è patrimonio comune di tutte le grandi confessioni di fede cristiane e che si distingue dal simbolo niceno sostanzialmente per il fatto di contenere una più ampia confessione dello Spirito Santo e della sua azione salvifica. Ma questo simbolo, ricevuto a Calcedonia come opera del concilio del 381, non viene ricordato in nessuna fonte del tempo che contenga un qualche riferimento al concilio Costantinopolitano I. A partire da Harnack si è quindi ripetutamente dubitato della sua provenienza da questo concilio. Oggi, comunque, si concorda in genere sulla sua autenticità.¹⁷ Naturalmente, il concilio non ha inventato di sana

¹⁵ GREGORIO DI NAZIANZO, *carm. hist.* XI, 1802: PG 37, 1155.

¹⁶ GREGORIO DI NAZIANZO, *or.* 42: PG 36, 457-492.

¹⁷ Al proposito RITTER, 182-191. Per una discussione più recente, cf. R. STAATS, «Die römische Tradition im Symbol von 381 (C) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien (379)», in *VigChr* 44(1990), 209-221; L. ABRAMOWSKI, «Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?», in *ThPh* 67(1992), 481-513; A.M. RITTER, «Noch einmal: «Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?»», in *ThPh* 68(1993), 1-20.

pianta la formula relativa allo Spirito Santo, che appare già alla fine dello scritto *Ancoratus* (374) di Epifanio. Alcune altre varianti inducono a ritenere che le affermazioni relative allo Spirito Santo non siano state aggiunte direttamente al simbolo niceno, bensì probabilmente a un altro simbolo, che fu accordato con quello di Nicea nelle affermazioni relative alla relazione fra il Padre e il Figlio.

Ciò che caratterizza il simbolo è il fatto di evitare il termine *omousios* per lo Spirito Santo, sottolineando indirettamente la sua divinità mediante il ricorso al linguaggio della preghiera e presentandolo come colui che è «Signore e dà la vita», «procede dal Padre» e «insieme al Padre e al Figlio deve essere adorato e glorificato»; poi si passa a parlare delle sue operazioni (profeti, chiesa, perdono dei peccati, risurrezione della carne, vita eterna). Perché si è scelta una formula del genere? Vi sono alcuni elementi che inducono a ritenere che il simbolo sia servito come documento di dialogo e testo base nelle trattative (poi fallite) con gli pneumatomachi. La rinuncia al termine *omousios* e la sua sostituzione con il linguaggio della preghiera aveva forse la funzione di non chiudere fin dall'inizio la porta al dialogo. Ciò spiegherebbe anche il motivo per cui, fallito il suo scopo, il simbolo non abbia avuto inizialmente alcuna diffusione.

Naturalmente, il simbolo non è l'unico documento dottrinale del concilio. Nel suo primo canone – con riferimento a Nicea quale norma incontestabile – si condannano diverse eresie. Inoltre, il concilio approvò una definizione dottrinale («*tomus*») che come tale non è stata conservata. Ma dalla testimonianza del concilio Costantinopolitano del 382 risulta che essa conteneva una confessione della *omousia* dello Spirito e dell'«unica divinità, potenza e sostanza» in tre ipostasi. In essa si condannava anche l'«apollinarismo», cioè la dottrina di Apollinare di Laodicea, secondo la quale Cristo non avrebbe avuto un'anima umana e il Logos avrebbe assunto solo un corpo senz'anima. Qui affiora già la problematica specificamente cristologica che darà del filo da torcere nel secolo seguente.

Il simbolo costantinopolitano non «dormì» certamente negli archivi, ma in epoca pre-calcedonese era poco conosciuto e usato anche in Oriente; il suo riconoscimento era ostacolato soprattutto dall'esclusivo monopolio del concilio di Nicea. A Calcedonia, il simbolo fu formalmente imposto ai padri conciliari dai funzionari imperiali.¹⁸ Così a Calcedonia il concilio del 381 raggiunse tardivamente l'ecumenicità. Ciò fu do-

tun?»», in *ThPh* 68(1993), 553-560; diversamente V. DRECOLL, «Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum?», in *ZKG* 107(1996), 1-18.

¹⁸ *ACO* II, 1, 1, 195ss; 1, 2, 79s e 93s.

vuto certamente a un duplice motivo: anzitutto il fatto che la posizione di Costantinopoli risultava valorizzata già dalla semplice associazione del nome della città imperiale con la celebrazione di un concilio ecumenico e poi, in particolare, dal can. 3; in secondo luogo, l'uso di questo dato quale importante precedente per relativizzare la specificità e la posizione monopolistica del concilio di Nicea. Così, in Oriente, sulla scia del riconoscimento del simbolo, il riconoscimento formale di Costantinopoli I come concilio ecumenico avvenne abbastanza in fretta. Inizialmente, nella lettura pubblica dei canoni fu indicato come «secondo concilio».¹⁹ A Roma, forse soprattutto a causa del can. 3, il suo riconoscimento fu molto più lento; lì ancora verso il 500 si riconoscevano solo tre concili ecumenici: Nicea, Efeso e Calcedonia. Il concilio del 381 vi fu recepito solo in seguito alla pace fra la chiesa di Roma e Costantinopoli (519), senza dubbio quale concessione e gesto di benevolenza nei riguardi di quella chiesa.²⁰

¹⁹ *ACO* II, 1, 3, 96.²⁰ *PL* 59, 170.

«SOLO NICEA»? DA EFESO A CALCEDONIA

L'altra questione lasciata aperta da Nicea era la seguente: come può il Logos, che è al di sopra del mondo, unirsi a un uomo e rimanere al tempo stesso Dio? Infatti, se questo Logos non è «anima del mondo», come sostiene Ario, non è cioè in se stesso in stretta relazione con il mondo, il problema si aggrava. Oppure, come può il Verbo di Dio essere uomo e tuttavia il suo essere Dio essere diverso dal suo essere uomo? In altri termini, che cosa significa che Dio si fa uomo? Su questo punto si formarono due correnti di pensiero corrispondenti ai due grandi patriarcati dell'Oriente:

1. La corrente alessandrina è caratterizzata dalla sua forte accentuazione dell'unità di Cristo. Questa corrente sostiene in maniera particolare l'unione del Verbo di Dio con la carne di Gesù – e ciò che ne consegue –, considerando così la seconda persona della divinità come un soggetto che agisce e appare nella carne. Il concetto fondamentale è il seguente: quest'uomo Gesù è Dio; colui che appare nella carne di Gesù è Dio o il Logos divino. Successivamente, dopo Calcedonia si usano formule del tipo: «Dio, o uno della santa Trinità, ha sofferto per noi». Questa teologia è detta anche «*cristologia Logos-sarx*» (schema: Verbo-carne). La sua formulazione estrema, per esempio in Apollinario di Laodicea (IV secolo) si è potuta spingere fino ad affermare che il Logos costituiva con la carne un'unità corpo-anima naturale. Così Cristo non ha più un'anima umana, il Logos prende il posto dell'anima (si ha quindi, in definitiva, un Dio con un corpo umano). I rappresentanti ortodossi di questa corrente, Atanasio di Alessandria (IV secolo) e soprattutto Cirillo di Alessandria (V secolo), riconoscono l'esistenza in Cristo di una piena natura umana, con corpo e anima. Ma pongono l'accento sull'indivisibile unità: divinità e umanità non sono giustapposte, ma formano un'unica realtà, così come il fuoco compenetra il ferro rovente. Cirillo afferma: «Il

Verbo è diventato uomo e non è entrato in un uomo o non ha assunto un uomo». Il testo che serve da guida è qui Gv 1,14. A partire da esso Cirillo parla di «una sola natura (*mia physis*) del Verbo incarnato». Qui il termine natura (*physis*) non ha ancora il significato tecnico posteriore di «divinità» o «umanità», ma significa semplicemente: *una* realtà; non viene «assunto» semplicemente un uomo, non si tratta di una semplice unione morale, ma quest'uomo Gesù è Dio!

2. La corrente antiochena è caratterizzata da una forte accentuazione della diversità esistente fra Dio e uomo. Essa sostiene in particolare la piena e autonoma umanità di Gesù – e ciò che ne consegue. È detta perciò *cristologia Logos-anthropos* (schema: Verbo-uomo). Ama parlare soprattutto di Cristo come del «secondo Adamo», affermare che in Cristo Dio *assume* un uomo completo, che il Logos abita nell'uomo Gesù come in un tempio o che lo usa come suo «strumento». Nella corrente antiochena si corre facilmente il rischio di intendere l'unione di Gesù con Dio solo in senso morale (Dio accetta l'uomo Gesù), mentre nella corrente alessandrina si corre il rischio di non far risaltare la piena umanità di Gesù. La corrente alessandrina è una «teologia su sfondo dorato», nella quale il mondo perde la propria autonomia, mentre la corrente antiochena è una teologia che considera a fondo la natura propria del mondo e pensa a partire dall'uomo. In fondo, si tratta di due tipi di teologia che sotto diverse forme si incontrano continuamente e non solo in cristologia.

Come spesso avviene nelle controversie teologiche, l'osservazione a distanza permette di riconoscere nei due schieramenti in lotta due correnti di pensiero che sono giustificate e possono completarsi a vicenda. In seguito, il concilio di Calcedonia elaborerà effettivamente una sintesi in cui si riconoscerà la giustificazione delle due posizioni. Il fatto che, ciononostante, si sia scatenata un'aspra battaglia fra i due schieramenti è dipeso, oltre che da motivi personali, soprattutto dal trasferimento sul terreno teologico della lotta per il potere in corso fra i due patriarcati di Alessandria e Costantinopoli. Le battaglie cristologiche del V secolo sono – certamente non solo, ma anche – lotte di potere fra Alessandria, che difendeva il suo primato in Oriente e il suo secondo posto nella chiesa universale ed era inizialmente alleata di Roma, e Costantinopoli, che cercava di emergere. La posizione di potere che Alessandria aveva alla corte imperiale si basava essenzialmente sul fatto che l'Egitto era il granaio della capitale dell'impero, ma in Egitto il vescovo di Alessandria diventava una figura sempre più dominante e il vero portavoce dell'intero paese.

1. Nestorio, Cirillo e il concilio di Efeso (431)

2.1. Uno «scandalo ecumenico»

Nel primo atto del dramma gli antagonisti sono *Nestorio*, patriarca di Costantinopoli, quale rappresentante della corrente antiochena, e *Cirillo*, patriarca di Alessandria, quale rappresentante della corrente alessandrina. A parte le suddette rivalità fra Alessandria e Costantinopoli, qui assume rilevante importanza per entrambe le parti anche la componente umana. Cirillo era un esperto nel campo dei sotterfugi politici e degli strumenti della lotta per il potere e aveva certamente poca comprensione e indulgenza per altri approcci teologici; Nestorio reagiva alle critiche con ironia, sufficienza e un'ostentata superiorità; tatto pastorale e capacità di comprensione non erano certamente il suo forte.

Lo «*skandalon oikumenicon*», che divise anzitutto i fedeli di Costantinopoli in due schieramenti fieramente avversi, si incentrò sul titolo «madre di Dio» (*theotokos*). Questo titolo era rifiutato da un gruppo, il quale affermava che Maria aveva generato soltanto un uomo in cui abitava comunque la divinità. La controversia su questo titolo toccava un nervo molto sensibile della devozione, soprattutto dei monaci, fra i quali l'invocazione «*theotokos*» era diffusa già da molto tempo.

Quando nel 428 Nestorio divenne patriarca di Costantinopoli la controversia era già in atto. Non era stato lui ad attizzarla, anzi aveva cercato di svolgere il ruolo di mediatore, proponendo al posto delle espressioni «madre di Dio» (*theotokos*) o «madre dell'uomo (Gesù)» (*anthropotokos*) l'espressione «madre di Cristo» (*Christotokos*). Egli era preoccupato che non si mescolassero divinità e umanità. Proprio per questo rifiutava espressioni quali «Dio è nato da una donna», «Dio ha sofferto», contrapponendo ad esse la formula «Maria ha generato un uomo, uno strumento della divinità».

Oggi gli storici dei dogmi cattolici concordano sull'ortodossia di Nestorio in materia. Nestorio non era eretico e non ha negato, in particolare, l'inseparabile unità di divinità e umanità in Cristo. Nella sostanza, egli l'ha considerata un'unità personale. Il fatto che non abbia visto quest'unità personale presente nel Logos stesso, ma nel comune *prosopon* Cristo, per così dire come qualcosa di *tertium*, va addebitato tutt'al più a una terminologia ancora imperfetta (vista a partire da Calcedonia), cosa che si perdonava anche a Cirillo. Naturalmente, a differenza di Cirillo, Ne-

storio non riuscì a rendere abbastanza plausibile la sua preoccupazione soteriologica (che certamente aveva).¹

Anzitutto, Cirillo si scandalizzò del linguaggio di Nestorio. Fra i due ci fu uno scambio di lettere, nel quale in definitiva essi non si capivano l'un l'altro. Ma Cirillo riusciva a chiarire meglio di Nestorio il significato della sua posizione in ordine alla salvezza. Egli argomentava in questo modo: se la carne di Gesù non è la carne di Dio, allora egli non può darci la vita; se la sua morte in croce non è la morte di Dio, allora egli non può salvarci dalla morte.

Così si coinvolsero nella controversia anche gli altri patriarchati, anzitutto Roma. Nestorio fu il primo ad informarne Celestino, vescovo di Roma. Ma commise un grave errore. Non si rese conto che a Roma la conoscenza del greco non era più tale da consentire di potersi muovere a proprio agio nella difficile terminologia tecnica della teologia. Il dossier fu quindi inviato a Marsiglia, all'abate Cassiano di S. Vittore, che era un buon conoscitore dell'Oriente e della lingua greca. Fu così che Cirillo, il quale aveva inviato a Roma il suo dossier corredata di una traduzione in latino, riuscì a battere Nestorio sul tempo. Nel 430, un concilio romano – fraintendendo il suo pensiero e riproducendo le sue tesi solo a spizzichi e in modo distorto – condannò Nestorio, ingiungendogli di ritrattare nel giro di dieci giorni dal ricevimento della comunicazione e di considerarsi escluso, in caso contrario, dalla comunione della chiesa. Per eseguire la sentenza fu scelto nientemeno che lo stesso Cirillo. Una presa di posizione così unilaterale e sfacciata a favore di Cirillo da parte di Roma fu certamente fatale e anche teologicamente ingiusta. Quanto a Cirillo, egli sintetizzò la fede nell'incarnazione in dodici anatemi e pretese da Nestorio che li accettasse.

2.2. *Due concili in una città*

La prima spinta alla celebrazione di un concilio ecumenico venne da Nestorio. L'imperatore Teodosio II prese la palla al balzo e convocò un concilio a Efeso. Al concilio non furono invitati tutti i vescovi, ma solo i metropoliti dell'Oriente, ai quali venne data facoltà di farsi accompagnare dall'uno o dall'altro vescovo suffraganeo della loro rispettiva provincia, e dall'Occidente solo le sedi di Roma e Cartagine. Celestino, vescovo di Roma, assillato dal problema del pelagianesimo e dal timore che i pelagiani potessero tornare a perorare la loro causa in concilio,² istruì i

¹ H.J. VOGT, «Papst Cölestin und Nestorius», in *Konzil und Papst, FS Tüchle*, Paderborn 1975, 85-101, qui 97s.

² J. SPEIGL, «Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus», in *AHC* 1(1969), 1-14.

suoi legati di sostenere Cirillo e, inoltre, di non partecipare alle discussioni alla pari, ma di riservarsi il ruolo di giudici.³

Il concilio iniziò il 22 giugno con 150-160 vescovi, soprattutto egiziani, asiatici e palestinesi; personaggi di spicco erano, oltre a Cirillo, i metropoliti Mennone di Efeso e Giovenale di Gerusalemme. Giunsero anche molti monaci egiziani, che percorrevano le strade della città al grido di «*theotokos*» e aizzavano il sentimento popolare, mentre a Nestorio, pure presente a Efeso anche se ovviamente non al concilio, veniva assegnata dall'imperatore una scorta armata incaricata di vegliare sulla sua incolumità. Proprio all'inizio, si dovette registrare un conflitto fra l'imperatore, o il suo rappresentante, e Cirillo, circa la visione del concilio. Mentre l'imperatore voleva l'accordo fra le due correnti e pretendeva quindi che a presiedere il concilio fosse il suo rappresentante, il *comes* Candidiano, Cirillo, con il pieno appoggio di Roma, si riteneva il vero padrone di quell'assise conciliare. Poiché i vescovi antiocheni, guidati da Giovanni di Antiochia, tardavano ad arrivare, Cirillo non attese oltre e diede l'avvio ai lavori con i presenti; del resto, non attese neppure che giungessero i legati romani, che comunque avevano ricevuto l'ordine di sostenere Cirillo. Candidiano chiese che si aspettasse l'arrivo degli antiocheni, ma non venne ascoltato. Cirillo bocciò semplicemente la presidenza di Candidiano, facendo collocare al suo posto il libro dei Vangeli. Da parte sua, Nestorio si rifiutava di entrare in concilio finché non fossero giunti tutti i vescovi. Allora alcuni vescovi si recarono alla sua residenza, ma la polizia ne impedì l'accesso.

Il concilio, diretto da Cirillo, trovò che la seconda lettera di Cirillo a Nestorio era in perfetta sintonia con la fede di Nicea, mentre la risposta di Nestorio contraddiceva la fede nicena.⁴ Al fine di rendersi conto della coscienza che il concilio aveva di se stesso, è interessante notare come la vera autorità sia sempre il concilio di Nicea. Il concilio di Efeso non pretende di porsi allo stesso livello di Nicea. Non emana quindi alcuna nuova «definizione»; si limita a verificare se certe affermazioni concordano o contrastano con Nicea. E qui il punto decisivo nel simbolo niceno è la sua confessione dell'«uno e medesimo», che è Figlio di Dio, è disceso dal cielo, ha patito, ecc. Poi il concilio depose Nestorio; con una lettera indirizzata al «nuovo Giuda» gli si comunicava che, a causa delle sue «empie affermazioni dottrinali», veniva spogliato di ogni dignità ecclesiastica.

³ ACO I, II, 25.

⁴ ACO I, 3; 61-65.

Cirillo aveva aperto il concilio da appena quattro giorni quando, il 26 giugno, giunsero gli antiocheni. Sotto la direzione di Giovanni di Antiochia, essi tennero a Efeso un contro-concilio (circa 50 vescovi contro i 150 dell'altro concilio), il quale depose Cirillo. Così, con grande disappunto dell'imperatore che voleva l'accordo, ci si trovava davanti alla tragedia di due concili, che erano celebrati nella stessa città, che per di più si scomunicavano a vicenda. Allora l'imperatore dichiarò nullo il concilio, vietò ai vescovi di lasciare Efeso e annunciò un'indagine da parte di un alto funzionario. All'inizio di luglio giunsero anche i legati romani. Il concilio fu ripreso e venne comunicata la decisione del concilio romano; da parte loro, i legati accettarono la deposizione di Nestorio, esprimendo così l'adesione dell'Occidente alla condanna di Nestorio. Poi venne scomunicato anche Giovanni di Antiochia, insieme con trenta vescovi. Finalmente, giunse un funzionario imperiale, il quale depose sia Nestorio che Cirillo, li pose agli arresti domiciliari e sciolse il concilio. Ma Cirillo riuscì a fuggire ad Alessandria, dove fu accolto trionfalmente dall'intera città. Nestorio invece dovette ritirarsi in un convento ad Antiochia. In seguito, egli poté salutare con gioia la lettera di Leone Magno a Flaviano (449) e vedere riconosciuta in quel documento la sua posizione.

Efeso è l'esempio classico di un concilio che produce divisione. Fu la vittoria unilaterale di una corrente teologica su un'altra. La sua conseguenza immediata fu la rottura della comunione fra i due grandi patriarcati di Alessandria e Antiochia.

2.3. *Una fragile pace*

Ma questo sbattere di porte fu seguito, a distanza di due anni, da una riconciliazione. Essa fu opera soprattutto dell'imperatore. All'inizio, Cirillo, nonostante la sua deposizione, riuscì con ingenti donazioni alla corte di Costantinopoli – donazioni che ridussero la chiesa di Alessandria sull'orlo della bancarotta – a fare pendere ancora una volta l'ago della bilancia dalla sua parte. Non poté comunque evitare di fare delle concessioni. L'imperatore Teodosio II voleva infatti l'accordo fra i patriarchati in lotta. E dopo due tentativi andati a vuoto, nel 433 raggiunse finalmente il suo obiettivo.

La pace fu sancita grazie a una formula di unione redatta dagli antiocheni e riconosciuta ortodossa da Cirillo.⁵ La formula parla di Cristo come «perfetto Dio» e «perfetto uomo», della stessa sostanza del Padre e

⁵ ACO I, 1, 4; 8, 27-9,8; 17,9-20.

anche nostra. Essa parla dell'«unione delle due nature» e dell'«unione inconfusa» e confessa Maria come «madre di Dio». Così Cirillo rinunciò tacitamente ai suoi anatemi e alla sua formula controversa dell'«unica natura del Verbo fatto carne». Quest'unione, che ha preparato sostanzialmente il concilio di Calcedonia e la cui formula è stata recepita nella prima parte della definizione di quel concilio, è più importante dal punto di vista della storia del dogma dello stesso concilio di Efeso e merita di essere qualificata «ecumenica» molto più di quel concilio.

La pace così conclusa era comunque precaria e fragile. Solo con grande difficoltà la formula di unione riuscì a tenere calmi i sostenitori dei due protagonisti. Entrambe le correnti teologiche cercarono di andare oltre; soprattutto la corrente cirillico-alessandrina continuò a interpretare la formula nel senso degli anatemi di Cirillo e a intendere l'«unione delle due nature» nel senso che esse ora non formavano più due nature, ma «una sola natura» (realtà), cioè quella del «Verbo incarnato». A ciò si aggiunse il notevole avanzamento di questa corrente soprattutto in Siria, che era stata fino ad allora il centro della corrente antiochena. Ma finché vissero i suoi due protagonisti, Cirillo e Giovanni, la pace tenne. La situazione tornò ad inasprirsi solo dopo la loro morte (rispettivamente nel 442 e nel 444).

2. Efeso II, il «latrocinio» (449)

Del successivo «scandalo ecumenico» si incaricò *Eutiche*, abate di un monastero di 300 monaci di Costantinopoli. Egli radicalizzò la formula di Cirillo dell'«unica natura del Verbo incarnato». Secondo lui, Cristo è sì «da due nature» (*ek duon physeon*), ma non *in* due nature; il Logos ha assunto una natura umana, ma le due nature non conservano la loro integrità, bensì l'umanità viene risucchiata dalla divinità, come una goccia d'acqua dal mare. In Gesù, Dio «ingoia» in certo qual modo l'uomo.

Eutiche trovò appoggio nel successore di Cirillo, il patriarca *Dioscoro* di Alessandria, mentre il suo avversario più importante fu il patriarca *Flaviano* di Costantinopoli. Nel 448, quest'ultimo fece condannare Eutiche da un concilio riunito a Costantinopoli. Flaviano pretese da Eutiche la confessione dell'unico Cristo *in* due nature (permanenti), ma Eutiche si rifiutò e anzi si appellò contro Costantinopoli alle altre sedi episcopali importanti.

La situazione era quindi analoga a quella di vent'anni prima: Alessandria contro Costantinopoli come rappresentanti di teologie rivali. Ma, diversamente da allora, in questo caso Roma assunse una posizione dog-

matica autonoma e non si lasciò rimorchiare da Alessandria. Il papa Leone Magno (440-461) scrisse una lettera dottrinale a Flaviano (il famoso *Tomus Leonis*), nella quale sottolineava la piena, permanente integrità delle due nature in Cristo. La lettera presenta un forte accento soteriologico e spiega che la nostra salvezza dipende dal fatto che Cristo appartiene interamente a noi e al tempo stesso interamente a Dio («*totus in suis, totus in nostris*»): solo così può assumere pienamente la nostra finitezza e la nostra mortalità e donarci al tempo stesso in questa carne la liberazione nell'eterna vita di Dio.

Su questo punto l'imperatore Teodosio II, che allora voleva una mediazione, appoggiò Alessandria. La cosa si spiega con il fatto che a regnare e a fare la politica era, in realtà, un ministro dell'imperatore, l'eunuco Crisafio, che era anche un figlioccio di Eutiche. L'imperatore convocò per il 449 un nuovo concilio a Efeso, affidandone la presidenza a Dioscoro.

Il concilio ebbe inizio l'8 agosto, con circa 150 vescovi, provenienti fondamentalmente dalle tre regioni «cirilliche» di Egitto, Palestina e Asia; ma vi erano anche rappresentanti di Roma. Già le circostanze erano estremamente sfavorevoli alla controparte. Il clima di intimidazione, che aveva dominato già al precedente concilio diciotto anni addietro, era ancora più pesante. Erano convogliati su Efeso interi contingenti di monaci egiziani e siriani, i quali, come già allora, aizzavano gli animi, e anche un nutrito gruppo di infermieri (*parabolani*), robusti giovanotti che erano chiaramente in grado non solo di curare le ferite, ma anche di provocarle. Per volontà di Dioscoro e dell'imperatore le principali forze della controparte erano state escluse a priori; si era deciso fin dal principio che Flaviano di Costantinopoli sarebbe intervenuto al concilio solo come imputato, senza la possibilità di parteciparvi e di prendervi la parola. Al maggior leader spirituale della controparte, il vescovo Teodoreto di Ciro, che aveva scritto contro Eutiche, venne impedito di recarsi al concilio.

Come se tutto questo non bastasse, proprio all'inizio del concilio Dioscoro commise un errore che Cirillo non avrebbe certamente mai commesso. Cirillo sapeva che Alessandria era forte solo finché restava unita a Roma. Sul piano dogmatico l'asse Roma-Alessandria aveva ottenuto fino ad allora vittorie decisive. Ma Dioscoro si permise di sfidare apertamente Roma. Quando, nella seduta di apertura dell'8 agosto, i legati romani chiesero di leggere pubblicamente la lettera di Leone, Dioscoro si oppose. Questa era ovviamente una grave offesa arrecata alla «prima sede».

Dioscoro si impose al concilio non solo con la violenza e il terrore, ma anche con l'inganno. Riuscì a convincere molti vescovi che stava ap-

plicando un principio riconosciuto e molto apprezzato, soprattutto ad Efeso (431), mentre in realtà lo esagerava gravemente. Si trattava del principio dell'esclusività di Nicea e del suo simbolo. Dioscoro si richiamava, in particolare, al fatto che già il can. 7 di Efeso (431) aveva espresamente vietato di togliere o aggiungere alcunché al simbolo di Nicea.⁶ Ora tutto questo veniva radicalizzato e trasformato nel principio: «Nessun nuovo dogma al di fuori di Nicea!».⁷ E Dioscoro sosteneva che Flaviano, con la sua formula di fede «in due nature», di cui chiedeva la sottoscrizione ad Eutiche, aveva aggiunto alla fede di Nicea qualcosa che non vi si trovava. In nome dell'esclusività nicena Flaviano fu quindi condannato e deposto.

Così Dioscoro riuscì ad assicurarsi la maggioranza. Ma la minoranza resisteva, così come Ilario, diacono romano e futuro papa, che, non conoscendo bene il greco, lanciava nell'assemblea il suo famoso «*kontradikitor*»⁸ (*contradicitur*, «noi protestiamo»), conservato in lettere greche negli atti del concilio e costituente, del resto, un'importante testimonianza anche dal punto di vista della storia della lingua. A questo punto Dioscoro fece aprire le porte della chiesa: soldati, *parabolani*, monaci vocanti e una folla schiamazzante irruppero nell'assemblea e costrinsero gli oppositori alla resa. Questo accadeva il 22 agosto.

Il concilio ricevette il nome che lo avrebbe immortalato da papa Leone, quando questi ne venne informato dal suo diacono Ilario; disse che si era trattato non di un *iudicium*, ma di un *latrocinium*. Il 29 settembre, solamente a poco più di un mese di distanza dal turbolento episodio di Efeso, un concilio romano condannò severamente le sue decisioni. Già a partire dalla fine del IV secolo, Roma aveva preteso che, indipendentemente dal numero dei vescovi partecipanti, i concili non avessero alcuna autorità se mancava l'accordo del vescovo di Roma. Ora questa pretesa era avvalorata da un esempio. Per la prima volta nella storia si poneva in modo chiaro e ineludibile la questione della relazione fra il vescovo di Roma e un concilio che intendesse essere ecumenico. Ovviamente, avendo l'appoggio dell'imperatore, Dioscoro riuscì in un primo tempo a imporsi nell'impero d'Oriente. A Leone, che protestava contro il concilio, l'imperatore rispose che il vescovo di Roma non doveva immischiarci nelle faccende dell'Oriente. Ma a distanza di meno di un anno si ebbe una svolta.

⁶ ACO I, 3; 133,11-16.

⁷ ACO II, 3, 1; 235-238.

⁸ ACO II, 1, 1; 191,30s.

3. Il concilio di Calcedonia (451)

3.1. Convocazione e svolgimento

L'ulteriore evoluzione della storia dei dogmi venne decisa da una caduta da cavallo con conseguenze letali per l'imperatore Teodosio II (450). Le redini del comando passarono alla sorella Pulcheria, che aveva sempre disapprovato la politica di Crisafio. Ella sposò Marciano, ufficiale illirico, che divenne imperatore. Crisafio, figlioccio e sostenitore di Eutiche, venne esautorato e giustiziato, mentre Eutiche fu imprigionato.

L'imperatore Marciano voleva un nuovo concilio che annullasse Efeso II, ma papa Leone era scettico. Egli desiderava che l'eventuale concilio si tenesse non in Oriente, bensì in Italia o che avesse perlomeno un maggior numero di vescovi provenienti dall'Occidente. Leone intendeva mettere sul piatto della bilancia l'Occidente, che era immune da tendenze monofisite. Egli temeva, e non a torto, che un concilio unilateralemente orientale avrebbe assunto una posizione unilateralemente alessandrino-cirillica. Ma, data la situazione politica – dominazione dei vandali in Nord Africa e incursioni degli unni nelle Gallie –, la celebrazione di un concilio in Occidente o con la partecipazione dell'Occidente era impossibile. Leone voleva quindi attendere che la situazione politica consentisse la celebrazione di un tale concilio.

L'imperatore Marciano aveva invece già convocato il concilio a Calcedonia (di fronte a Costantinopoli, sull'altra sponda del Bosforo). Non potendo più impedirlo, Leone cercò di fissargli almeno un chiaro ordine del giorno. Efeso II gli aveva mostrato di che cosa fossero capaci i concili. Pretese che i suoi legati avessero la presidenza e diede loro la sua lettera dottrinale per Flaviano, aspettandosi che il concilio l'avesse tenuta presente come direttiva e cornice dei propri lavori.

Il concilio iniziò l'8 ottobre e durò, nonostante diversi momenti drammatici, poco più di tre settimane (fino all'1 novembre). Con i suoi circa 350 partecipanti, fra tutti i concili ecumenici riconosciuti dalla chiesa antica fu quello con il maggior numero di padri. Il fronte alessandrino, al quale appartenevano anche Giovenale di Gerusalemme e i vescovi illirici e palestinesi, era ancora molto forte. Proprio all'inizio del concilio, i legati romani pretesero, in nome di Leone, che Dioscoro non partecipasse al concilio e non vi prendesse la parola, ma sedesse sul banco degli imputati, minacciando in caso contrario di andarsene. Riuscirono a far accettare la loro richiesta.

Dioscoro fu condannato e deposto, come anche Eutiche, mentre Flaviano venne, sia pure in ritardo, riabilitato. Poi si ordinò di leggere pubblicamente la lettera di Cirillo a Nestorio, che era stata accolta già a

Efeso I: fu riconosciuta quale espressione della vera fede di Nicea. In seguito, si lesse pubblicamente la lettera di Leone a Flaviano e i padri esclarmono: «Pietro ha parlato per bocca di Leone» – «Questa è la nostra fede» – «Cirillo e Leone insegnano la stessa cosa».⁹

Allora i commissari imperiali richiesero insistentemente che si redigesse una nuova formula di fede in grado di togliere ogni incertezza. Ma la maggior parte dei vescovi rimasero fermi nelle loro posizioni: Nicea basta per sempre; non occorre alcuna nuova definizione. Era la concezione tradizionale del concilio, quella che era prevalsa fino ad allora: unico dogma è quello di Nicea; tutto si misura su di esso; il concilio constata semplicemente se certe interpretazioni della fede concordano con la *fides Nicaena* e condanna ciò che la contraddice, ma non definisce nulla di nuovo. La conseguenza di questo principio era comunque chiaramente apparsa già due anni prima, in occasione del latrocinio di Efeso: già la struttura verbale della *fides Nicaena* mostrava una necessaria inclinazione verso un'unilaterale cristologia dell'unione, dal momento che afferma riguardo allo stesso soggetto che è Figlio di Dio, è disceso dal cielo, ha sofferto, ecc., mentre non esprime in modo ugualmente esplicito a livello terminologico la distinzione di divinità e umanità. Ciò comportava perlomeno una sorta di paralisi della chiesa quando si trattava di giudicare concezioni estreme che andavano in questa direzione. I commissari imperiali continuavano a insistere: se voi condannate Dioscoro e Eutiche e riconoscete la posizione di Leone, ditelo chiaramente in una formula di fede che affermi qualcosa di nuovo rispetto a Nicea. Ma i padri conciliari si rifiutavano. Solo un drammatico conflitto li persuase che era impossibile saltarne fuori con il principio del «solo Nicea».

I legati romani insistevano perché la lettera di Leone fosse ufficialmente riconosciuta dal concilio quale valida espressione della fede di Nicea. La maggioranza sembrava disposta a farlo, ma la minoranza «cirillica», proveniente dalla Palestina e dall'Iliria, tergiversava. Il concilio stabilì allora un comitato che elaborò una propria bozza. Ma la bozza conteneva l'insidiosa formula «*da* due nature», che anche Eutiche avrebbe accettato. Ciò provocò l'ultimatum dei legati romani, i quali minacciarono di partire immediatamente, di far saltare il concilio e di farlo continuare in Italia, se i padri conciliari non si fossero posti chiaramente e inequivocabilmente nell'ottica della lettera di Leone.

Questa situazione di stallo offrì una nuova opportunità all'imperatore. Era infatti ormai evidente l'impossibilità di saltarne fuori continuando a richiamarsi al principio del solo Nicea. Se la formula «*da* due

⁹ ACO II, 1; II, 81.

nature» era giusta, allora Dioscoro ed Eutiche erano stati condannati in giustamente e Flaviano e Leone con la loro formula «in due nature» avevano torto. Si continuava sì a richiamarsi a Nicea, ma quando lo si faceva non ci si trovava d'accordo su quale fosse la giusta interpretazione della *fides Nicaena*.

L'imperatore Marciano ordinò quindi la creazione di un comitato di 23 membri provenienti da tutte le parti dell'impero d'Oriente, tranne l'Egitto (Oriente, Asia, Ponto, Tracia, Illyricum), ma con l'aggiunta dei legati romani. Il comitato doveva redigere una nuova formula di fede. Se il concilio non l'avesse accettata, sarebbe stato trasferito in Occidente. Ai vescovi contrari i commissari replicavano:

«Chi volette seguire, Dioscoro o Leone? ... Se volette seguire Leone, accettate ciò che Leone ha insegnato e aggiungete alla formula di fede (di Nicea) che in Cristo vi sono due nature, unite in modo indiviso e senza confusione!».¹⁰

Finalmente, il concilio acconsentì e costituì il comitato dei 23 membri secondo il desiderio dell'imperatore. In soli tre giorni, esso redasse quella formula cristologica che il concilio poi votò all'unanimità il 25 ottobre, 17 giorni dopo l'apertura del concilio.

La formula di Calcedonia fu il risultato della collaborazione complessa, spesso molto tesa e giunta più volte sull'orlo della frattura, di tre realtà: l'imperatore, il papa e la maggioranza dei vescovi (piuttosto tradizionalistico-nicena). Ma la pressione esercitata da diverse parti ha consentito la creazione di una definizione dogmatica, in cui hanno potuto riconoscersi sia la corrente alessandrino-cirillica sia la corrente antiochenha e alla quale ha portato per la prima volta un contributo autonomo (attraverso il *Tomus Leonis*) anche la teologia latina.

3.2. *Formula di fede e canoni*

Già nella sua forma e struttura espressiva la formula cristologica di Calcedonia si presenta come una costruzione di raro equilibrio, ben redatta in ogni sua parte e assolutamente armonica. Nella prima parte, che parla della piena divinità e umanità di Cristo, essa riprende essenzialmente le formulazioni dell'unione del 433, specificando ulteriormente il «consostanziale a noi» con un «simile in tutto a noi, fuorché nel peccato». Segue poi nella parte centrale la confessione dell'«unico e medesimo Cristo... in due nature». Se nella prima parte dominano i due poli «Dio-

¹⁰ ACO II, 1; II, 125.

uomo», in cui intervengono accanto alle affermazioni sulla divinità pari affermazioni sull'umanità, nella seconda parte i due poli sono «senza confusione-indivise». Al riguardo, le formulazioni relative al «senza confusione» derivano per lo più dalla lettera di Leone a Flaviano, mentre quelle relative all'«indivise» da Cirillo. Nell'insieme, rispetto alla lettera di Leone, la formula accentua maggiormente la posizione della cristologia cirillica, ma presenta tutto sommato un'equilibrata mediazione fra le due correnti.

Circa la complessa questione dell'«ellenizzazione» della fede cristiana in questa formula e in genere nelle formule trinitarie e cristologiche degli antichi concili – questione che in un compendio storico di questa natura non può essere affrontata con la dovuta profondità – qui si dovrebbe semplicemente notare che il cammino storico che conduce a Calcedonia evidenzia due cose: 1) I termini, soprattutto quelli di «natura» e «persona», non si trovavano già bell'e pronti nella filosofia, ma dovettero essere sottoposti a un accurato e laborioso processo di «rifinitura». Inizialmente essi si dimostrarono inadatti ed esposti a svariati fraintendimenti, come appare immediatamente da termini quali *omousios*, *hypostasis* e *physis*; 2) proprio quelle concezioni che sembravano più plausibili alla riflessione filosofica, come ad esempio l'arianesimo, il modalismo trinitario o, in cristologia, l'apollinarismo (un Dio in «figura umana», senza psiche umana), vennero rifiutate come chiaramente eretiche. Soprattutto la formula di Calcedonia è, nella sua forma dialettica, una rinuncia all'interpretazione filosoficamente plausibile. Essa preserva il paradosso e l'incomprensibilità del mistero di Cristo: l'unico e medesimo Cristo è interamente e senza limitazione Dio e al tempo stesso interamente e senza limitazione uomo, non l'una e l'altra cosa a metà, ma l'una e l'altra cosa interamente!

Oltre alla definizione cristologica, il concilio emanò anche 28 canoni di natura giuridica. La maggior parte dei canoni riguarda la subordinazione al vescovo dei chierici e anche – cosa del tutto nuova – dei monaci. Infatti, chierici e monaci indisciplinati, vaganti, sempre pronti a intromettersi nella politica ecclesiastica e ad ordire intrighi erano diventati un vero problema nelle controversie cristologiche e nelle controversie in genere. Il concilio emanò quindi delle norme contro i chierici vaganti, sottomettendoli al vescovo e vietando ogni ordinazione che non prevedesse un vincolo con una determinata chiesa. In questo contesto, rappresentò una vera novità il conferimento di uno *status* istituzionale nella chiesa al monachesimo, che era stato fino ad allora un movimento «carmesistico» senza *status* canonico. Esso venne sottoposto, da un lato, ai vescovi e dall'altro, allo *status* ecclesiastico, prevedendo la scomunica per chi lo abbandonava di propria iniziativa. Queste norme non ebbero co-

munque grandi effetti, soprattutto in Occidente, il quale, sotto la direzione dei papi, riprese dall'Oriente, a partire da Calcedonia, quasi sempre le definizioni di fede, ma quasi mai le norme giuridiche. Comunque il can. 28 diede luogo a un vero e proprio conflitto.

3.3. Concilio e papa - il can. 28

Analogamente a quanto avverrà in seguito a Costantinopoli III (680-681), il concilio di Calcedonia rappresenta un punto di arrivo sulla strada del riconoscimento dell'autorità magisteriale di Roma da parte dei concili dell'antichità. Al riguardo, non bisogna strapazzare oltre misura acclamazioni come «Pietro ha parlato per bocca di Leone». Circa la questione sempre molto discussa se l'alto riconoscimento tributato dal concilio alla lettera dottrinale di Leone riguardi la sua autorità magisteriale «formale» o (solo) la sua concordanza «materiale» (contenutistica) con la fede degli apostoli, va detto che un'alternativa così netta è certamente inadeguata. La lettera di Leone non venne accolta senza alcuna discussione del suo contenuto, cosa che Leone non aveva del resto mai preteso. Ma, come risulta anche dall'allocuzione del concilio all'imperatore Mariano, si vede sempre in Leone colui che siede sulla *cathedra Petri* e la sua lettera dottrinale come il *kerygma* della *cathedra Petri*.¹¹ Roma è considerata la chiesa in cui permane il carisma dell'apostolo Pietro e che ha esemplarmente svolto, ancora una volta, il proprio ruolo mediante la lettera di Leone. È una sorta di carisma legato a una sede, ma che deve ovviamente dimostrarsi tale di volta in volta.¹² E il punto di vista dei legati romani, secondo cui l'illegittimità del comportamento di Dioscoro consentiva, fra l'altro, nell'aver tenuto un concilio contro Roma, era accettato anche dai padri conciliari.¹³

D'altra parte, il concilio emanò il famoso can. 28, che provocò un conflitto con Roma. Dal momento che Calcedonia significò, dal punto di vista della politica ecclesiastica, la vittoria di Costantinopoli su Alessandria, si può facilmente comprendere come abbia concesso al vescovo di Costantinopoli, ricollegandosi al can. 3 del concilio di Costantinopoli, il secondo posto d'onore nella chiesa e gli abbia riconosciuto anche un preciso territorio giurisdizionale, cioè le tre «eparchie» di Ponto, Asia e Tracia. Agli occhi di Roma, il pericolo era rappresentato non da questo dato

¹¹ ACO II, 2; III (20) 113, 31-38.

¹² Cf. a questo proposito: St.O. HORN, *Petrou Cathedra. Der Bischof von Rom und die Syoden von Ephesus (449) und Chalcedon*, Paderborn 1982; K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, 62s.

¹³ ACO II, 3, I, 40; II, 3, II (98) 83s.

in sé, bensì dal principio di natura politica e ecclesiastico-imperiale con cui si giustificava una tale decisione: se l'antica Roma, come prima città dell'impero, aveva il primo posto d'onore nella chiesa, Costantinopoli, come nuova Roma e seconda città dell'impero, doveva prendere il secondo posto.

Qui non si intacca il primato di Roma in sé, cioè la sua posizione di «prima sede». Costantinopoli non prende il posto di Roma. Né ciò consegue immediatamente e direttamente da questo principio. I padri conciliari continuano a considerare Roma la capitale ideale dell'impero, che resta pur sempre un «impero romano». Ma l'affermazione di questo principio avrebbe messo in pericolo a lungo andare il primato di Roma. Se il primato di Roma si fondava non più su Pietro (e Paolo), ma solo sulla preminenza politica della città, allora dal punto di vista romano il primato non era inteso correttamente; inoltre, si poteva facilmente prevedere che Costantinopoli, quale prima città di fatto dell'impero, in un tempo più o meno lungo sarebbe subentrata anche dal punto di vista ecclesiastico al posto di Roma.

La votazione di questo canone si scontrò già al concilio con le vivaci proteste dei legati romani. Anche papa Leone protestò contro questo canone e oppose al principio di natura politica ed ecclesiastico-imperiale il principio apostolico-petrino. Decisivo per il rango ecclesiastico di una città non doveva essere il suo rango politico, bensì la sua fondazione apostolica. Ne conseguiva, secondo Leone, non solo il primo posto di Roma, ma anche l'incontestabilità del posto di Alessandria e Antiochia quali seconda e terza sede. Al riguardo, Leone si richiamava ancora una volta all'incontestabile validità del can. 6 di Nicea e poi anche a una singolare teoria, che compare per la prima volta a un concilio romano del 382, forse già in risposta al can. 3 del concilio di Costantinopoli dell'anno precedente. Si tratta della teoria delle «tre sedi petrine». Dopo Roma, Alessandria e Antiochia avrebbero un posto speciale nella chiesa in quanto collegate in modo particolare con Pietro. Infatti, Pietro ha operato (secondo Gal 2,11) ad Antiochia, e Alessandria viene ricollegata alla tradizione di Pietro attraverso Marco, considerato discepolo di Pietro, il quale, in base a una tradizione che può essere fatta risalire all'inizio del IV secolo, avrebbe operato in quella città.

Naturalmente, la resistenza di Roma contro il can. 28 era destinata al fallimento, soprattutto perché dietro Costantinopoli vi era la potenza imperiale, ma anche perché in seguito Alessandria e la stessa Antiochia, indebolite dai monofisiti, non poterono costituire più alcun vero contrappeso a Costantinopoli. In periodi di tensione, Roma continuò certamente a ripetere la sua protesta contro la posizione ecclesiastica di Costantinopoli e a ricordare la successione, incontestabile e ritenuta eternamente

valida, di Roma, Alessandria e Antiochia, facendolo ancora sotto Niccolò I (858-867) e, da ultimo, sotto Leone IX (1049-1054), ma, in realtà, tutto questo non mutò lo stato delle cose. D'altra parte, quando le relazioni fra Roma e Costantinopoli volsero al bello, Roma rinunciò anche alla sua protesta e accettò perlomeno tacitamente il rango preteso da Costantinopoli.

Così il concilio di Calcedonia fondò la *pentarchia* dei cinque patriarcati: Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme.¹⁴

A Calcedonia anche Gerusalemme fu elevata al rango di patriarcato, anche se di fatto non giocò mai un ruolo autonomo sul piano della politica ecclesiastica. Fu questa pentarchia ad assicurare, a partire dal VI secolo, i concili ecumenici. In epoche successive essa sarebbe stata ideo-logizzata e poi anche – correggendo la motivazione del can. 28 – fondata apostolicamente.

3.4. Dopo Calcedonia: contestazione e recezione

È particolarmente doloroso il dover constatare che proprio il concilio di Calcedonia, che aveva fornito più di tutti gli altri concili antichi una risposta equilibrata e soddisfacente per le diverse correnti, sia stato all'origine della prima grande divisione confessionale della cristianità. Ciò non dipese tanto da un errore del concilio, quanto piuttosto dagli antagonismi e dalle contrapposizioni che si erano da tempo instaurati e che era ormai impossibile sanare con una formula teologica seppur ponderata. Quello di Calcedonia venne accusato come concilio «nestoriano», e in quanto tale, fu rigettato soprattutto in Egitto, dove la deposizione di Dioscuro aveva profondamente ferito la coscienza di quella chiesa; venne anche rifiutato in diverse parti della Siria e della Palestina. I cosiddetti «monofisiti» costituirono inizialmente un movimento di resistenza contro Calcedonia e poi, a partire dalla metà del VI secolo, anche una «confessione» ben definita contro la chiesa imperiale, con una propria gerarchia concorrenziale nelle stesse città. Il termine «monofisiti» (coloro che confessano una sola natura in Cristo) è piuttosto problematico. Infatti, quanti insegnavano, nel senso di Eutiche, un assorbimento della natura umana di Gesù nella divinità costituivano una minoranza che andava sempre più assottigliandosi. La maggior parte ammetteva la piena umanità di Gesù, ma preferiva la formula di Cirillo dell'«unica natura (*mia physis*) del Logos incarnato». Sarebbe forse più esatto chiamarli «miasi-

¹⁴ Cf. Tavola a p. 61.

siti» o «tradizionalisti niceni»; infatti, dal punto di vista ideologico, la forza propulsiva decisiva era proprio quel tradizionalismo che restava abbucato a Nicea quale unica formula di fede. A partire dal VI secolo, essi espressero anche la reazione nazionale degli orientali contro l'ellenismo e l'impero greco. Da allora costituirono una continua minaccia per l'unità dell'impero.

Più complessa fu invece la trasformazione in confessione del «nestorianesimo». Alcuni antiocheni, specialmente nella regione di Edessa, non avevano mai accettato l'unione del 433. Partendo da quella regione, il nestorianesimo si diffuse al di fuori dei confini dell'impero, cioè fra i cristiani «siro-orientali» che vivevano nell'impero persiano e soprattutto in Mesopotamia. Nel 486, a un concilio di Seleucia, essi trasformarono ufficialmente il nestorianesimo in una confessione religiosa. Conquistarono alla loro fede anche i «cristiani di S. Tommaso» dell'India meridionale e, a partire dal VII secolo, svolsero attività missionaria fino in Cina.

Comunque la recezione del concilio di Calcedonia permise di raggiungere un nuovo stadio nello sviluppo dell'idea conciliare:

– A Calcedonia si fece il secondo passo decisivo dopo Nicea. Infatti, nel corso della recezione del concilio di Calcedonia si spezzò progressivamente la posizione monopolistica di Nicea e ci si rese conto che l'autorità di Nicea non era unica, ma ripetibile, poiché contro nuove eresie e in nuove situazioni storiche si richiedevano formule di fede sempre nuove e ogni vero concilio aveva al riguardo la stessa autorità. Ciò avvenne anzitutto nel *Codex Encyclius* del 458, nelle risposte dei vescovi a un'inchiesta imperiale sulla validità di Calcedonia. Tutti i vescovi consultati sottolineavano fondamentalmente la continuità e la concordanza di Calcedonia con Nicea e con tutti i concili celebrati fino ad allora. Ma per gli uni solo Nicea continuava ad essere la misura e il punto di riferimento di questa concordanza: essi affermavano che il concilio di Calcedonia era valido e ortodosso perché concordava con quello di Nicea. Altri invece affermavano l'identico rango dei concili, come faceva con particolare evidenza una lettera dei vescovi cretesi, che poneva assolutamente sullo stesso piano, in quanto fra loro concordi, i quattro concili ecumenici fino ad allora normativi.¹⁵

– In questo contesto, per la prima volta si fissano i concili ecumenici finora celebrati, distinguendoli chiaramente dai concili di rango inferiore. I «quattro concili» diventano ora un *topos* stabile; in essi si considerano definiti i fondamenti della vera fede. Uno stadio importante di questa recezione è costituito da una decisione di papa Ormisda dopo la pace

¹⁵ ACO II, 5; 97, 6-13.

ecclesiale del 519 con Costantinopoli. Subito dopo il 500, si era tentata nella chiesa romana una definizione formale della tradizione scritta vincolante: sia dei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, sia dei concili ecumenici e dei padri riconosciuti. Tutto ciò fu raccolto in una lista. Fu in quell'occasione che Ormisda inserì fra Nicea e Efeso il concilio fino ad allora non riconosciuto di Costantinopoli, disponendo al tempo stesso che la lista dei concili ecumenici (fino ad allora celebrati) fosse da considerare ormai chiusa; gli altri concili avvenuti fino ad allora potevano pretendere solo un'autorità subordinata. «Ma se vi sono concili che sono stati finora accolti dai santi padri, noi decretiamo che essi sono da conservare e ricevere secondo l'autorità di questi quattro».¹⁶ In tal modo, si assicura definitivamente anche la delimitazione dei concili particolari, che non possono pretendere lo stesso rango dei concili ecumenici e non possono neppure successivamente essere elevati al rango di concili ecumenici.

– A partire dal VI secolo si trova, inoltre, la comparazione fra i «quattro santi concili» e i quattro Vangeli, con i quali anch'essi devono essere ricevuti e venerati. Ciò avviene per la prima volta nel 516 a Gerusalemme ad opera dell'abate Teodoro, superiore dei monaci fedeli a Calcedonia.¹⁷ In Oriente, questa comparazione si diffonde grazie l'uso che ne fece nel 545 l'imperatore Giustiniano nella novella 132. In Occidente, colui che maggiormente contribuì alla sua diffusione fu papa Gregorio Magno, che la usò per la prima volta nel 591, nella sua lettera conciliare ai patriarchi orientali.¹⁸

Anche questa comparazione con i quattro Vangeli assolveva una funzione che presenta vari aspetti:

– Da un lato, essa indicava che i concili futuri non potevano ovviamente pretendere lo stesso rango dei «primi quattro». Esiste una «gerarchia dei concili». E i primi quattro rivestono un'importanza centrale già a partire dal loro oggetto; essi costituiscono la norma vincolante sulla quale si devono misurare e in base alla quale si devono interpretare anche i futuri concili. Proprio sullo sfondo del «quinto concilio» del 553, successivamente discusso, soprattutto in Occidente si pone un accento del tutto particolare sul fatto che i concili successivi sono legittimi e vincolanti se e nella misura in cui non contraddicono i primi quattro o concordano con essi.

¹⁶ *PL* 59, 170.

¹⁷ S.E. SCHWARTZ, *Kyrrilos von Scythopolis*, Leipzig 1939, 152.

¹⁸ *Ep. I* 24 (*PL* 77, 478 A/B), poi in *Ep. III* 10 (*ibidem*, 613 B).

– Dall’altro, il numero quattro, ormai fissato, costituiva anche il fondamento di una serie che poteva ricollegarsi ad esso. Obbligava infatti ad attribuire in seguito ad ogni successivo concilio ecumenico un preciso numero ordinale: «quinto», «sesto», «settimo»... concilio generale. Questa serie era in linea di principio indefinita, aperta a sempre nuove aggiunte, ma non ammetteva più «slittamenti al suo interno». Ora questa designazione non fu una semplice questione di enumerazione esteriore, ma riguardò essenzialmente il modo in cui ogni concilio considerava se stesso, il suo collegamento con i concili precedenti e il suo inserimento nella linea di continuità con essi.¹⁹ Nella misura in cui un concilio generale attribuiva a se stesso un determinato numero, proclamava la sua autorità e si poneva al tempo stesso in una serie e in continuità con gli altri. Una cosa del genere non era mai avvenuta fino al concilio di Calcedonia compreso. L’enumerazione – quale elemento costitutivo della propria pretesa – non era abituale. E tuttavia solo così era stato possibile inserire «nella» serie un concilio come quello di Costantinopoli I (381).

In tal modo, si era preso coscienza del fatto che i concili ecumenici, cioè più esattamente i quattro concili fino ad allora riconosciuti, rappresentavano l’ultima infallibile autorità della vera fede. Ma alla concezione dell’«infallibilità dei concili» mancava ancora un elemento essenziale. Non esisteva ancora una chiara coscienza di ciò che permetteva di definire «ecumenico» un concilio o di ciò che distingueva i concili «veri» dai concili «falsi» (come, ad esempio, Seleucia/Rimini, 359-360 ed Efeso II, 449). Diversi autori, soprattutto in Occidente, sviluppano dei criteri in questa direzione. Fra di essi vi è, in particolare, il criterio della recezione da parte della chiesa universale. Così, nel 546, Ferrando di Cartagine scrive che i concili sono definitivamente vincolanti e riconosciuti «quando, portati alla conoscenza di tutta la chiesa, non provocano nei fratelli (vescovi) repulsione o scandalo, ma si confermano sempre più come corrispondenti alla fede apostolica».²⁰ A questa recezione appartiene essenzialmente – naturalmente non solo – l’accoglienza da parte della chiesa romana. In seguito (nel VII-IX secolo), in Oriente si sottolinea, in particolare, quale criterio decisivo dell’ecumenicità di un concilio la sua recezione da parte della «pentarchia», cioè dei cinque patriarchi.

Sarebbe certamente errato interpretare questo concetto della recezione della chiesa antica in base alle categorie moderne, sia la categoria della «sottomissione obbediente» al magistero, sia la categoria della valutazione e discussione critica delle sue decisioni. Secondo la chiesa antica,

¹⁹ V. PERI, «C’è un concilio ecumenico ottavo?», in *AHC* 8(1976), 53-79, qui 56-61.

²⁰ *PL* 69, 927 C/D.

la recezione è anzitutto e soprattutto un fatto di *paradosis*, di «trasmis-sione» e «ricezione», nel senso di 1Cor 11,23 e 15,3. Recepire un concilio significa entrare nel processo della trasmissione della fede, processo che costituisce di per sé l'essenza del concilio.²¹ Naturalmente, questo pro-cesso di recezione può anche fallire. D'altra parte, le decisioni dei «veri» concili non sono mai condizionate dalla futura recezione. Esse preten-dono sempre perlomeno un'autorità *ex sese*. Ma che la loro pretesa fosse giusta lo dimostra ovviamente ancora una volta la recezione.

Così venne assicurata nella coscienza dell'Oriente e dell'Occi-dente l'autorità dei quattro concili celebrati fino ad allora. Ma per il fu-turo non esisteva ancora alcun sicuro criterio in grado di stabilire inequi-vocabilmente se un concilio fosse realmente un «vero» concilio.

²¹ Al riguardo, cf. ora, in particolare, H.J. SIEBEN, *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatika-num. Studien zur Geschichte der Konzilsidiee*, Paderborn 1996, 93.