



ARTICOLI PRINCIPALI

Rivelazione e ontologia: che cosa ha da dirci oggi l'*homooúsios* di Nicea?

Revelation and Ontology: What does the homooúsios of Nicaea Tell us Today?

Piero Coda *

SOMMARIO: Il Simbolo di Nicea è qualificato dall'inserimento di un termine di significato filosofico: οὐσία (*ousía*). Esso viene utilizzato per specificare che Gesù di Nazareth, il Cristo, è ontologicamente il Figlio di Dio fatto uomo. Da qui la domanda: quale significato ha avuto l'ὁμοούσιος (*homooúsios*) nella storia dell'interpretazione della verità della fede e, allo stesso tempo, del significato dell'essere? E tale significato ha ancora qualcosa da dirci oggi? Per formulare una risposta, ci rivolgiamo a due lettere che ne illustrano il significato fondamentale e la portata teorica: la lettera nota come *De decretis Nicaenae Synodi* di Atanasio di Alessandria e la terza lettera, intitolata *La Trinità*, delle dodici che compongono *La colonna e il fondamento della Verità* di Pavel Florenskij. Il risultato è che l'ὁμοούσιος può costituire una risorsa preziosa anche per il pensiero odierno: aprendo la strada a una risemantizzazione dell'ontologia in un esodo riconfigurante e trasfigurante all'interno del "luogo" propiziato dall'evento cristologico.

PAROLE CHIAVE: Simbolo di fede niceno. ὁμοούσιος (*homooúsios*). Atanasio di Alessandria. Pavel Florenskij. Nuova ontologia.

ABSTRACT: The Nicene Symbol of Faith is qualified by the insertion of a term of philosophical significance: οὐσία (*ousía*). It is used to specify that Jesus of Nazareth, the Christ, is ontologically *the Son of God made man*. Hence the question: what significance has the ὁμοούσιος (*homooúsios*) had in the history of the interpretation of the truth of faith and, at the same time, of the meaning of being? And does such significance still have something to tell us today? To set up an answer, we turn to two letters that illustrate its fundamental meaning and theoretical scope: the letter known as *De decretis Nicaenae Synodi* by Athanasius of Alexandria and the third letter, entitled *The Trinity*, of the twelve of which Pavel Florenskij's *The*

* Pontificia Università Lateranense di Roma, Roma, Italia.

Pillar and Foundation of Truth is composed. The result is that the ὁμοούσιος can constitute a valuable resource even for today's thinking: paving the way for a resemantization of ontology in a reconfiguring and transfiguring exodus within the "place" propitiated by the Christological event.

KEYWORDS: Nicene Symbol of Faith. ὁμοούσιος (*homooúsios*). Athanasius of Alexandria. Pavel Florenskij. New Ontology.

Introduzione: un "caso serio" nella storia del pensiero

Nell'anno 325, a Nicea, antica città della Bitinia in Asia Minore, a sud-est di Costantinopoli la Nuova Roma – il cui atto ufficiale di fondazione risale però solo a cinque anni dopo, nel 330 –, convocato dall'imperatore Costantino si celebrò il primo Concilio riconosciuto come "ecumenico" perché vi furono invitati i vescovi di tutta l'*oikouménē*, la porzione della terra abitata allora conosciuta. Un evento che – ben al di là della consapevolezza e dell'intenzione dei protagonisti – si rivelerà, col passare del tempo, di enorme portata. E non solo sotto il profilo della trasmissione e dell'intelligenza della fede cristiana, ma anche sotto quello culturale e politico. Vi fu promulgato – per essere poi faticosamente recepito nei travagliati decenni che seguirono – il Simbolo di fede conosciuto come quello dei "150 Padri" che, integrato dal Concilio di Costantinopoli del 381, è diventato la carta d'identità condivisa di tutti i cristiani.

Un fatto tra le molte altre cose assai rilevante, anche se in modi confliggenti e persino opposti interpretato, sul quale intendo in questa sede concentrarmi, è che questa professione di fede si qualifica, rispetto alle precedenti, per l'inserzione nel cuore del suo dettato di un termine pregnante, eminente senz'altro ma controverso, di origine e significato filosofico, anzi più precisamente "metafisico": quello di οὐσία in greco, *substantia* o *essentia*, a seconda dei casi, in latino. Vi si fa ricorso per precisare – nell'intenzione senza possibilità d'equivoco, ma così non fu, tutt'altro – il dato che risulta senz'altro decisivo nell'istituzione e nell'esercizio di quella che, da allora in poi, è stata considerata e proposta come la "*ortodoxía*", la "retta fede" in senso cristiano: Gesù di Nazaret, il Cristo, è ontologicamente, e cioè nella sua vera realtà, *il Figlio di Dio fatto uomo*. Egli – recita il Simbolo – poiché è "generato e non creato" (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, *gennethénta ou poie-thénta*), è "dalla sostanza (ἐκ τῆς οὐσίας, *ek tês ousías*) del Padre", essendo "Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero", e perciò va riconosciuto "eguale nella sostanza" (ὁμοούσιος, *homooúsios*) con Dio che è Padre¹.

¹ Circa il testo in oggetto – anche in relazione a un'esauriente e criticamente affidabile contestualizzazione storica e documentale –, conferire il recente, prezioso volume *Le fonti antiche del Concilio di Nicea* (Fernández; Contini, 2025), edizione italiana di *Fontes Nicaenae Synodi* (Fernández, 2024).

Di qui una domanda, certo non piccola e di non irrilevante significato anche per l'oggi della fede cristiana e per la sua portata nella storia dell'umanità: introdotti come ormai siamo nel terzo millennio dalla venuta di Gesù di Nazaret, l'ὁμοούσιος (*homooúsios*) di Nicea quale rilievo ha di fatto rivestito nella storia dell'interpretazione della verità e del senso dell'essere? se si guarda, in particolare, a quell'incontro/confronto/scontro, di portata epocale, tra la filosofia di matrice greca e la rivelazione biblica e cristiana, e alla sua turbolenta *Wirkungsgeschichte*, che ha radicalmente segnato il prendere forma della cultura in cui la fede in Gesù Cristo ha preso carne in modo prevalente, sin quasi ad essere sinora esclusivo, nei primi due millenni dell'era cristiana? E tale significato ha ancor oggi qualcosa d'importante, e persino forse d'essenziale, da dirci: in un contesto, come il nostro, segnato dal riconoscimento del valore delle molte e diverse culture con cui la fede è chiamata a dialogare?² e perché? e come? tale significato si può riconoscere e può esprimere la sua forza generativa tenendo conto di tutti i positivi apporti di esperienza e di pensiero dalle diverse culture veicolati e promossi?

L'ὁμοούσιος (*homooúsios*) di Nicea costituisce in effetti, per più di un aspetto, un singolare "caso serio" o, se vogliamo, una inaggirabile "pietra d'inciampo" (un vero e proprio σκάνδαλον [*scándalon*], in linguaggio biblico) sulla via del pensare così come s'è configurato e sviluppato nella terra d'Occidente, con ripercussioni di respiro universale e di sempre nuova attualità.

Per illustrare un punto di vista in merito che possa costituire una plausibile occasione di discussione e approfondimento, mi rifaccio a due lettere – assai distanti nel tempo: tanto da coprire quasi per intero l'arco dei 1700 anni che corre dal Concilio di Nicea ad oggi –, che prendono entrambe ad oggetto l'ὁμοούσιος (*homooúsios*) nel suo significato fondamentale e nella sua portata teoretica. La prima è di Atanasio di Alessandria d'Egitto, che partecipò al Concilio ancor giovane, come diacono, insieme con il Vescovo Alessandro di Alessandria cui poi succederà sulla cattedra episcopale, e che a ragione è passato alla storia come il campione dell'ortodossia niceana; la seconda, è un-a sezione chiave di quella straordinaria opera che è *La colonna e il fondamento della Verità* di Pavel Florenskij, il rappresentante senz'altro più geniale dell'"età d'argento" del pensiero russo di matrice

² Conferire il recente documento della CTI, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore* (2024), che nel cap. 3, *Nicea come evento teologico e come evento ecclesiale*, titola una sezione *La Rivelazione feconda e allarga il pensiero umano* (nn. 80-83) e un'altra dedica a Nicea come *Un evento culturale e interculturale* (nn. 84-89). Mi permetto rinviare all'intervento che ho svolto in proposito alla Giornata di studio per la presentazione di questo documento (19.05.2025): *Entrare nella conoscenza di Cristo: il "kairós" di Nicea ieri e oggi*, in corso di pubblicazione negli Atti della Giornata; conferire anche, in sintonia con quanto esporrò, la prospettiva di fondo e gli apporti offerti nei contributi raccolti nel volume *Ripartire da Nicea* (Coda; Fenaroli, 2025).

ortodossa a cavallo tra '800 e '900: una raccolta di 12 lettere, pubblicata a Mosca nel 1914, che dopo un periodo di forzato oblio è tornata come merita alla ribalta negli ultimi decenni.

La lettera di Atanasio dà conto dal vivo, e con estremo vigore, del significato dell'ὁμοούσιος (*homooúsios*) di Nicea in rapporto, da un lato, all'attestazione biblica e, dall'altro, all'interpretazione che aveva dato dell'evento di Gesù Cristo il presbitero Ario di Alessandria col rischio oggettivo di interpretarlo, in definitiva, sulla misura prevista nel quadro di pensiero offerto dalla religiosità e dalla *koiné* filosofica allora prevalente: con ciò di fatto inibendone e persino vanificandone la dirompente novità. La lettera di Florenskij ripropone con intensi e ispirati accenti la permanente, cruciale anzi – a parere del suo autore –, attualità di Nicea nel nostro tempo: in una fase incerta, indecisa, per molti versi tragica (e oggi ancor più di un secolo fa), di attraversamento spirituale e culturale verso una prospettiva d'interpretazione della realtà “altra” da quella messa in campo dalla possente – ma oggi radicalmente in crisi, nella sua ambivalente fondazione e nella sua pesante eredità – avventura della modernità.

1 Atanasio: “negando il Logos di Dio sono privi di ogni logos”

La lettera conosciuta sotto il titolo *De decretis Nicaenae Synodi* Atanasio fu scritta da Atanasio 25/30 anni dopo il Concilio, al termine (ancora provvisorio per il vero) di un periodo assai tormentato, sia per lui sia per tutta la Chiesa, in cui venne in piena luce (Atanasio lo sperimentò sulla sua pelle, subendo a più riprese la dura sorte dell'esilio) tutta la posta in gioco nella professione di fede nicena. In questa lettera, Atanasio non fa che rispondere a un'unica domanda, che formula in questi termini: “Perché i [Vescovi] riuniti a Nicea hanno usato le espressioni “dalla sostanza” (ἐκ τῆς οὐσίας, *ek tês ousías*) e “consostanziale” (ὁμοούσιος, *homooúsios*), non contenute nella Scrittura”? (Atanasio, I, 1, 2001, p. 54). Fu per confessare senza possibile equivoco la verità dell'evento di Gesù Cristo smascherando ogni ambiguità d'interpretazione – egli risponde – che essi

furono costretti a sintetizzare il pensiero delle Scritture (τὴν ἐκ τῶν γραφῶν διάνοιαν, *tên ek tôn graphôn diánoian*) e [...] a esprimerlo più chiaramente e a scrivere che il Figlio è “eguale nella sostanza (ὁμοούσιος [*homooúsios*]) al Padre”. In questo modo affermavano che il Figlio non è solo “simile” (ὅμοιος, *hómoios*), ma identico (ταὐτὸν, *tautòn*) al Padre (Atanasio, IV, 2001, p. 99).

Atanasio è puntuale nel precisare il tenore di questa risoluta presa di posizione. Intanto, ricorre come un *leit-motiv* nel suo scritto il richiamo al ruolo irrinunciabile dell'intelligenza e del linguaggio per una corretta e

integrale assunzione di ciò che il Nuovo Testamento attesta e trasmette su e di Gesù. Parla così di *διάνοια ὀρθῆς, φρόνησις, φρόνημα, εὐσεβῶς φρονεῖν* (*diánoia orthés, phrónesis, phrónema, eusebôs phroneîn*)... La posta in gioco, in effetti, è per lui *pensare* e *dire* l'evento di Gesù, il Logos di Dio fatto carne – per quanto lo consentono la nostra intelligenza e la nostra parola – nella sua qualità di avvento singolare e dirompente della verità di Dio nel tempo, “una volta per sempre” (Eb 9,12), *propter nos homines et propter nostram salutem* – come recita il Simbolo nella sua versione latina. Tanto che, con lapidario giudizio, egli giunge ad affermare che Ario e gli ariani “τοῦ Θεοῦ Λόγον ἀρνούμνοι, εἰκότως καὶ λόγον παντός εἰσιν ἔρημοι (*toû Theoû Lógon arnoumnoi, eikótos kaì lógon pantós eîsin héremoi*): negando il Logos di Dio, giustamente sono privi di ogni logos” (Atanasio, I, 2,1, 2001, p. 57)³.

Il fatto è che la Scrittura – e in sintesi il Vangelo di Giovanni⁴ – attesta che Gesù è il *Lógos* che “σὰρξ ἐγένετο (*sàrx egéneto*)” (Gv 1,14: un potente ossimoro!), Lui che era “ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν (*en archê pròs tòn Theón*)” (Gv 1,2), essendo Θεός al pari del Padre (Gv 1,1): così che, se è vero che “Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε (*Theòn oudeis eóraken pópote*)”, è altrettanto vero, in virtù dell’incarnazione, che “μονογενὴς Θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (*monogenès Theòs ho òn eis tòn kólpon toû Patròs ekeînos exegésato*)” (Gv 1,18). Ora, tali affermazioni – si chiede Atanasio – hanno davvero un significato nell’intelligenza della realtà alla luce della fede? E, se sì, quale?

Si tratta di esprimere – ripeto: per ciò che ci è consentito – non solo il contenuto genuino dell’attestazione biblica, ma di affermarne la portata onto-logica: e ciò in dialogo con la forma del pensare – di valore intenzionalmente universale – propiziata dalla filosofia greca. Ma ciò senza restare imprigionati nei suoi limiti, bensì trasgredendoli in obbedienza al *novum* esibito dalla Rivelazione. Il risultato che così s’intende guadagnare è innanzi tutto quello di mostrare la fallacia e la fatale distorsione della verità proposta dall’attestazione neotestamentaria nell’interpretazione che ne è

³ Nella prima delle *Orationes contra arianos*, Atanasio sviluppa questo pensiero: “Come potrebbe avere opinioni vere circa il Padre colui che nega il Figlio, che è proprio colui che rivela il Padre? E come potrebbe avere rette opinioni circa lo Spirito Santo colui che bestemmia contro il Logos, che è colui che concede lo Spirito Santo” (8,1; l’originale greco è più preciso e forte, usando nel primo caso il verbo ἀληθεύω [*aletheúo*], pensare la verità, e nel secondo parlando di ὀρθὰ φρονεῖν [*orthà phroneîn*], pensare le cose giuste); Atanasio ulteriormente precisa: “Il concetto e la comprensione del Figlio è conoscenza del Padre, poiché il Figlio è proprio del Padre e generato della sua sostanza” (16,1; nell’originale greco: Ἡ γὰρ τοῦ Υἱοῦ ἐννοία καὶ κατάληψις γνῶσις ἐστὶ περὶ τοῦ Πατρὸς [*He gàr toû Hioû énnoia kaì katálepsis gnôsis esti perì toû Patròs*]) (Atanasio, col. 45 A, 2003, p. 48 e 62).

⁴ Il documento della CTI su Nicea sottolinea che il prologo del vangelo di Giovanni è “espressione della più alta contemplazione del mistero di Dio che ci è stato manifestato in Gesù perché noi entrassimo, nella grazia dello Spirito Santo effuso ‘senza misura’ (Gv 3,34), nella vita stessa del Dio trinitario rivelato dal Logos” (CTI, 2024, n. 74).

data da Ario: in quanto essa, in ultima istanza, finisce col misconoscere la singolarità dell'evento di Gesù Cristo. Ne interpreta infatti l'identità ontologica come quella di una creatura, sia pure la prima e più alta nella gerarchia degli esseri: ma in ogni caso rigorosamente e insuperabilmente posta al di sotto dell'inaccessibilità assoluta del Primo Principio, l'ἀρχή (*arché*), l'Uno, l'έν (*én*). Come sarebbe "possibile" – questo il pacifico assunto, condiviso nella *koiné* filosofico-religiosa al tempo dominante e indiscussa, di cui Ario si fa brillante e persuasivo portavoce – che fosse diversamente? Ma al tempo stesso, in positivo, la verità che a Nicea si discerne, alla luce della fede, che occorre salvaguardare ed esprimere, di contro all'interpretazione di Ario, è quella derivante dal fatto che mediante Gesù si è realmente redenti dal peccato e introdotti – per grazia – nella vita stessa di Dio. Non afferma Gesù, nel vangelo di Giovanni, "come il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso anche al Figlio di avere la vita in se stesso" (5,26), per cui "come il Padre resuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a chi egli vuole" (5,21)?

È in questa cornice che occorre valutare la decisione travagliata, assunta dai Padri del Concilio con *parresía*, e cioè con libertà e chiarezza – come sottolinea Atanasio –, nel fare ricorso al linguaggio dell'οὐσία (*ousía*) (Atanasio, 9,1, 2003, p. 49)⁵. Ha scritto in proposito Friedo Ricken, noto storico della filosofia antica:

I Padri di Nicea nell'ὁμοούσιος (*homooúsios*) non volevano sovrapporre al concetto di Dio della rivelazione un concetto-οὐσία (*ousía*) filosofico-tecnico. A loro premeva una chiarificazione delle affermazioni sul Figlio proprie della Scrittura. [...] Ὁμοούσιος vuol dire (semplicemente – si fa per dire!) che il Figlio si trova al livello di essere del Dio trascendente. Ciò che noi affermiamo del Dio trascendente, dobbiamo affermarlo anche del Figlio (Ricken, 1986, p. 93):

e, aggiungerei, in prima istanza, viceversa: ciò che diciamo del Figlio lo possiamo/dobbiamo dire del Padre. Non ha affermato Gesù: "chi vede me vede il Padre" (Gv 12,45)?⁶

⁵ Così Atanasio rile a nella prima delle *Orationes contra arianos*, di contro al comportamento ambiguo e sfuggente dei seguaci di Ario.

⁶ Perché è solo a partire da quanto ci è manifestato nell'economia della salvezza che possiamo risalire alla conoscenza della verità di Dio Trinità, grazie a quel movimento costitutivo dell'intelligenza della fede cristiana a cui K. Rahner ci ha richiamati formulando il *Grundaxiom*, che nel documento della CTI su *Teologia – Cristologia – Antropologia* (1982) viene riconosciuto come "l'assioma fondamentale della teologia" e che "s'esprime molto correttamente nella formulazione seguente: la Trinità che si manifesta nell'economia della salvezza è la Trinità immanente; è la Trinità immanente che si comunica liberamente e a titolo gratuito nell'economia della salvezza" (CTI, 1982, C. 2). Nel documento della CTI su Nicea si precisa che il Simbolo di fede che vi viene professato, "che parte dalla questione cristologica e pneumatologica per esporre il Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, riflette bene il modo in cui la fenomenalità cristologica motiva l'*inventio* della dottrina trinitaria, con la dinamica inscritta tra l'ordine della scoperta, cristologica e pneumatologica, posta nel suo cuore, e l'ordine della realtà trinitaria che la struttura" (CTI, 2024, n. 81).

Nicea inaugura così una formidabile “via nuova e vivente” per il pensare (Eb 10,20). Da un lato, segna un passo decisivo – imprevedibile (anzi per sé impossibile al pensare filosofico) – nell’operazione già per il vero da tempo in atto (ad esempio nei libri sapienziali dell’Antico Testamento)⁷ che consiste nell’assumere consapevolmente, nell’espressione della fede biblica, il guadagno propiziato dalla filosofia greca: l’impegno a dischiudere nell’intelligenza la verità dell’essere ma in modo conforme alla *logica dell’alleanza e della promessa*, e cioè a partire dal suo darsi *da Dio* stesso; dall’altro lato, illumina e indirizza radicalmente quest’impegno in virtù di una luce, inedita e inaudita, che viene – direbbe J.-L. Marion – “*d’ailleurs*”, da quell’ “altrove” appunto che è Dio. Una luce che al tempo stesso – è necessario precisarlo – viene ora, soprattutto ora e in forma decisiva e definitiva, in Cristo Gesù, *da dentro e da sotto*: grazie all’evento del venire nella carne e dall’abitare in mezzo a noi del Logos/Figlio unigenito di Dio (Gv 1,14): fino all’abisso della croce, dell’abbandono e della discesa agli inferi come “pasqua” alla sua risurrezione e ascensione al seno del Padre.

Il gesto istitutivo d’un tale “pensare” sta nel proporre, a partire dal re-ferto fenomenologico offerto dall’evento di Gesù e attestato dalle Scritture, un’ermeneutica non solo inedita ma dirompente, addirittura anzi capovolgente⁸, del mistero di Dio e, nella sua luce, del creato. Una vera e propria

⁷ Il documento della CTI su Nicea fa notare che, in verità, già alcuni passi del Nuovo Testamento “portano tracce di un vocabolario greco” e che “è quindi in modo naturale che il cristianesimo nascente continua questa sintesi del pensiero semitico e greco, in dialogo con autori giudaico-ellenistici e greco-romani, per interpretare le Scritture e sviluppare il pensiero cristiano”, tanto che “la ricchezza dell’espressione greca del Giudaismo e del Cristianesimo può far pensare che vi sia una dimensione fondatrice in questo innesto della cultura greca sulla cultura ebraica, che permetterà di esplicitare in greco l’unicità e l’universalità della salvezza in Gesù Cristo di fronte alla ragione filosofica” (n. 86). Da ricordare quanto scrive in merito Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio*: “quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture [] non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall’inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia. Questo criterio, del resto, vale per la Chiesa di ogni epoca, anche per quella di domani, che si sentirà arricchita dalle acquisizioni realizzate nell’odierno approccio con le culture orientali e troverà in questa eredità nuove indicazioni per entrare fruttuosamente in dialogo con quelle culture che l’umanità saprà far fiorire nel suo cammino incontro al futuro” (CTI, 2024, n. 72).

⁸ La verità dell’essere creaturale che noi siamo per dono – spiega la CTI nel suo documento sul Concilio di Nicea –, alla luce dell’evento di Gesù Cristo e della Rivelazione in lui dell’essere trascendente ed eterno del Dio che era, che è e che viene (cfr. Es 3,14; Gv 8, 24.28.58; 13, 19, e anche 4,26; 6,20.35; 18, 5.8; Ap 1,8), il Dio *Agápe* (cfr. 1Gv 4, 8.16), Padre, Figlio e Spirito Santo, invita a tener insieme “l’analogia della creazione”, in virtù della quale si può percepire la presenza divina nella pace dell’ordine cosmico, e ciò che potremmo chiamare “l’analogia della carità” [...] che riconosce la presenza del Dio d’amore al cuore della vulnerabilità e sofferenza” (n. 77). E ciò precisamente alla luce dell’incarnazione e della Pasqua di morte/risurrezione di Cristo, il Logos del Padre fatto carne, che ci mostra che “Dio è veramente tale quando la sua onnipotenza d’amore non impone niente, ma piuttosto, dona al suo partner dell’alleanza, l’uomo, la capacità di legarsi a Lui in modo libero e gratuito. Dio corrisponde al suo proprio essere quando non converte con la forza l’umanità pervertita dal peccato, ma la riconcilia con sé attraverso gli avvenimenti di Betlemme e del Golgota” (CTI, 2024, n. 83).

μετάνοια (*metánoia*) nel senso etimologico del termine. Si tratta, in ultima istanza, dell'affermazione della co-originarietà ontologica in Dio di una reale unità/identità e di un'altrettanto reale distinzione/alterità: Padre, Figlio, Spirito Santo. Non è un caso che proprio a partire dal secolo quarto, in eco fedele e ardita della professione nicena, vedano la luce, nel mondo latino e nel mondo greco, quelle straordinarie imprese d'intelligenza della fede destinate a illustrare la verità e il significato onto-logico del volto trinitario di Dio che dobbiamo a Ilario di Poitiers, Agostino d'Ippona, Basilio Magno, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo... i quali fanno certo tesoro del precedente apporto guadagnato da Tertulliano, Ireneo di Lione, Origene, ma ormai alla luce del segnavia discriminante posto in essere a Nicea.

Spiega Atanasio (IV,19,2, 2001, p. 96):

I Padri, vedendo la malizia di quelli [gli ariani] e il modo teologicamente scorretto di argomentare, furono costretti a dire più chiaramente che cosa significasse [che il Figlio proveniva] "da Dio", e scrissero che il Figlio proveniva "dalla sostanza" (ἐκ τῆς οὐσίας [*ek tês ousías*]) di Dio, affinché non si pensasse che l'espressione "da Dio" fosse comune e identica per il Figlio e per le cose create, ma si esprimesse la fede che *solo* il Logos è "dal Padre", mentre tutte le altre cose sono create⁹.

Il Figlio/Logos – confessa in una parola Nicea – è sullo stesso livello d'essere di Dio Padre: l'ontologia del divino implica – in modo misterioso, eppure apprezzabile dalla ragione, nel rispetto e anzi nell'adorazione del *semper maior* di Dio – la reale alterità nella perfetta identità, così com'essa è manifestata nel rapporto vissuto da Gesù col Padre¹⁰. E ciò – è necessario richiamarlo con forza, a motivo dell'interpretazione impropria che, nei secoli successivi, talvolta verrà data della confessione nicena – senza voler o poter ingabbiare in una concettualità "afferrante"¹¹ l'essere sempre

⁹ Precisa il documento della CTI sul Concilio di Nicea: "L'intenzione dei Padri del Concilio non era quella di introdurre una novità nella fede apostolica, ma di proteggerla esplicitando ciò che realmente è la generazione in Dio. È per questo che nel Simbolo del 325, *homooúsios* viene introdotto con l'espressione "cioè": la terminologia greca ontologica è al servizio delle espressioni tradizionali della Scrittura []. Viene così riconosciuto il suo ruolo di esplicitazione e protezione della fede, come pure la capacità creativa della ragione umana, della filosofia e della cultura, nell'accogliere la Rivelazione. Come già accade con le Sacre Scritture, ciò sottolinea che la Rivelazione implica un dialogo tra Dio e l'uomo, un dialogo che si fa da entrambe le parti attraverso parole umane, situate, limitate, e dunque sempre da interpretare" (CTI, 2024, n. 16). Circa l'uso e il significato del concetto di *homooúsia* nel pensiero coevo si veda il documentato e puntuale saggio di V. Limone, *I filosofi e l'homooúsios, prima e dopo Nicea* (Albano; Limone, 2024, p. 361-372).

¹⁰ È significativa in merito la puntualizzazione di F. Ricken (1986, p. 93): "Nei testi di Ario conservatici non si trova alcun concetto di una conoscenza di Dio per grazia. L'abisso verso il Dio trascendente è invalicabile, poiché anche il Figlio non conosce Dio come è in se stesso, ma soltanto come la sua forza conoscitiva finita può raggiungerlo".

¹¹ Questa qualifica del pensare è proposta da K. Hemmerle in *Das Heilige und das Denken – für eine philosophischen Phänomenologie des Heiligen* (1966); orig. tedesco e trad. it., *Il Sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del Sacro* (Hemmerle, 2018, p. 62-185); in questo saggio, il noto filosofo e teologo – e proprio riferendosi all'esercizio dell'atto del pensare che

più grande, sempre al-di-là di Dio¹²: ma semplicemente, in obbedienza alla Rivelazione, per “semantizzarlo” – questo il lemma che usa Atanasio –, per esprimerne cioè, in qualche modo, la verità in fedeltà all’attestazione biblica.

Sebbene non sia possibile comprendere ciò che la sostanza (οὐσία) di Dio è – precisa Atanasio –, ma solo *pensare che Dio è*, tuttavia sia la Scrittura sia noi stessi, quando diciamo “Dio”, “Padre”, “Signore”, non vogliamo indicare nessun altro che Lui. Quando dunque egli dice: *Io sono Colui che è* (Es 3,14), oppure: *Io sono il Signore Dio* (Es 20,2), e dovunque la Scrittura nomina “Dio”, noi leggendo comprendiamo che è indicato nient’altro che la stessa sua incomprendibile (ἀκατάληπτον [akatalepton])) οὐσία (ousía) e che egli è colui che [quelle parole] dicono”, così che “Dio non indica altro che la οὐσία (ousía) di Colui che è (Atanasio, IV,22,1, 2001, p. 102-103).

Per Atanasio si tratta di aprire il pensiero all’intelligenza e il linguaggio all’espressione dello squadernarsi inaudito per grazia – e sempre custodito nella sua inesauribile ed eccedente trascendenza – del Mistero di Dio attestato, nel contesto promettente dell’alleanza, dal Nome rivelato a Mosè sul Sinai (“*Io Sono Colui che Sono*”, e cioè “*Colui che è, che era e che viene*” per voi, come parafrasa il libro dell’*Apocalisse* (1,4). Il che precisamente accade nel farsi carne del Figlio/Lógos nella “pienezza del tempo” (Gal 4,4). Così che Gesù può affermare di sé: “Quando avrete innalzato il Figlio dell’uomo, allora saprete che *Io Sono*” (Gv 8,28). Si squarcia in quell’ “ora” il velo del Tempio (Mt 27,51): ma è il *Mistero* inesauribile dell’Amore di Dio quello che così si offre alla contemplazione e si comunica, invitando a prendervi dimora (Gv 14,23)¹³.

Si tratta di tenere insieme, con stupore e gratitudine, la duplice formidabile antinomia che con ciò viene attestata: quella che contempla in uno, senza eliderle, il manifestarsi della trascendenza assoluta di Dio (la sua Santità, in linguaggio biblico) nel farsi stesso della sua vertiginosa prossimità al creato (*intimior intimo meo, superior summo meo*, dirà Agostino); e, prima, come sua originaria cornice e fonte, l’essere *l’uno altro dall’altro*

si realizza con pertinenza in relazione al darsi gratuito ed eccedente della Rivelazione – introduce la distinzione tra *fassendes* e *lassendes und verdankendens Denken*, che poi articolerà nelle successive Hemmerle, K. *Thesen zu eisner trinitarischen Ontologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976; tr. it. a cura di Curi, M.B.; Prenga, E. (2021, p. 48-143).

¹² Si tratta – precisa il documento della CTI – di entrare, per grazia, nella “logica di una vita divina che è *agápe* e che eccede sempre ciò che lo spirito umano può concepire” (CTI, 2024, n. 15), affermazione che rinvia a Ef 3,17-19: “Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nell’*agápe*, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l’ampiezza, la lunghezza, l’altezza e la profondità, e conoscere l’*agápe* che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio”.

¹³ Riprendendo al n. 73 un’affermazione di J. Ratzinger, il documento della CTI sul Concilio di Nicea ribadisce che la Croce di Gesù “è l’altezza dell’amore “fino alla fine” (Gv 13,1); sulla croce Gesù è all’“altezza” di Dio, che è Amore. Lì si può “conoscerlo”, si può riconoscere l’“Io Sono”. Il rosetto ardente è la Croce. La suprema pretesa di rivelazione, l’“Io Sono” e la Croce di Gesù sono inseparabili” (Ratzinger, 2013, p. 438).

del Padre e del Figlio, nell'essere perfettamente *l'uno nell'altro* (Gv 10,30; 14,11), essendo essi la stessa e identica οὐσία. Tenendo conto del fatto che la vertiginosa – eppure come nessun'altra accessibile: perché è la dinamica che innerva la nostra esperienza di vita, in quanto creature foggiate “a immagine e somiglianza» di Dio (Gen 1,26-27) – chiave d'interpretazione di ciò è la *relazione di reciprocità agapica*¹⁴ che gli appellativi di Padre e Figlio e il linguaggio biblico della “generazione” lasciano intendere. È la reciprocità che Gesù manifesta – sottolinea Atanasio – affermando, nella preghiera che rivolge al Padre, il *télos* della sua missione come la gratuita partecipazione alle creature del suo singolare rapporto di figliolanza:

Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così hai deciso nella tua benevolenza. Tutto è stato dato a me dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo. Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi, e io vi darò ristoro (Mt 11,25-28) (Atanasio, II, 12,3, 2001, p. 80).

Dunque, la preghiera di Gesù – il suo rapporto vissuto con Dio – è il luogo di rivelazione e di verifica dell'ὁμοούσιος (*homooúsios*). Questa abissale prospettiva di reciprocità agapica – e cioè libera e gratuita – è lo sfondo ontologico (non ancora formalmente esplicitato) dell'intelligenza dell'ὁμοούσιος (*homooúsios*) offerta da Atanasio. Anche se la distinzione, che ben presto verrà introdotta – al fine di penetrare ed esprimere il mistero dell'essere trinitario del Dio rivelato da Gesù –, tra οὐσία (*ousía*) e ὑπόστασις (*hypóstasis*), ancora non entra esplicitamente nell'orizzonte del suo pensiero.

L'affermazione dell'ὁμοούσιος (*homooúsios*) del Figlio rispetto al Padre, per Atanasio, è essenziale per cogliere e accogliere il significato della salvezza (e cioè dell'avvento della nostra liberazione e della nostra destinazione) che gratuitamente si realizza con l'incarnazione del Figlio di Dio *propter nos homines*. Perché, se egli non fosse Dio con e come il Padre, essendo distinto da Lui, non potrebbe comunicare alle creature quello Spirito Santo (che è anch'egli Dio, secondo l'attestazione delle Scritture e l'esperienza della fede) in grazia del quale esse – per dirlo con la seconda lettera di Pietro – sono fatte “κοινωνοὶ Θείας φύσεως (*koinonoi Theías phýseos*)”, partecipi della natura divina (2Pt 1,4). “Se anche noi – scrive Atanasio – siamo chiamati “figli di Dio”, cioè di Colui del quale anch'egli (il *Lógos* fatto carne) è Figlio, allora è chiaro che anche noi partecipiamo (μετέχομεν

¹⁴ Sintomaticamente il riferimento alla “reciprocità”, secondo la traduzione in italiano (in greco: συστοιχία καὶ ἐνότης [*systoichía kai henóte*], ordine armonico e unità, con riferimento alla visione platonica e pitagorica del *kósmos* (κόσμος), è presente esplicitamente nell'illustrazione del Mistero trinitario offerto da Atanasio nelle *Lettere a Serapione*, che per tanti versi sono considerate il suo capolavoro (Atanasio, I, 20,1, 1986, p. 76, e, più avanti, la pregnante sintesi presente in I, 28, 1-3, p. 94-95). Sull'importanza centrale di questo approccio, che risulta decisivo nei Padri della Chiesa (Coda, 2023, p. 373-391).

[*metéchomen*]) del Padre” (Atanasio, II, 10,1 2001, p. 75-76)¹⁵. È proprio questo che attesta il prologo di Giovanni: “A quanti l’hanno accolto, ha dato l’ἐξουσία (*exousía*), il potere, di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati” (Gv 1,12-13). La ὁμοουσία (*homooúsia*) del Figlio fatto uomo con Dio Padre, in definitiva, è la “via nuova e vivente” che permette d’essere fatti – scrive Paolo – “conformi all’immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli: συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (*symmórfhous tês eikónos tou̐ hyioû autoû, eis tò ênain autòn protótokon en polloîs adelphoîs*)” (Rom 8,29).

2 Florenskij: “un principio nuovo per l’attività della ragione”

Veniamo alla seconda lettera, scritta quasi 1.600 anni dopo. È la lettera terza, dal titolo *La Trinità*, delle dodici di cui si compone *La colonna e il fondamento della Verità* di Pavel Florenskij. In essa si argomenta a tutto campo, e con una documentazione vasta e dettagliata, la rilevanza determinante dell’ὁμοούσιος (*homooúsios*) niceno non solo in conformità all’intelligenza della fede cristiana, ma in relazione all’esercizio del pensare *tout court*: una tesi che costituisce in definitiva il filo d’oro di tutt’intera l’opera. Florenskij non ha remore nel dichiararlo *expressis verbis*: “il presente libro [...] proviene dalle idee di sant’Atanasio” (Florenskij, 2010, p. 363)¹⁶.

Il fatto è che occorre oggi s-catenare, e cioè liberare in tutta la sua virtualità propulsiva, la “forza del misterioso dogma, pronunciato dal Concilio

¹⁵ E tutto ciò – Atanasio (VI, 31, 4, 2001, p. 122) lo illustra ampiamente – in ragione dell’incarnazione: “Poiché il Logos ha portato il nostro corpo ed è venuto in noi, di conseguenza Dio è detto anche Padre nostro, a motivo del Logos in noi”. Il documento della CTI sul Concilio di Nicea precisa al n. 22: “Le due dimensioni che fanno di lui [il Cristo] l’unico mediatore tra Dio e gli uomini sono evidenziate mediante la menzione dei due attori dell’Incarnazione: “Egli si è incarnato per opera dello Spirito Santo da Maria Vergine””; e al n. 36: “I due versanti di questa duplice “consustanzialità” del Figlio incarnato si rafforzano l’un l’altro per fondare in maniera profonda, efficace, la fraternità di tutti gli esseri umani”. D’altra parte – come si legge al n. 27 – “la stessa parola *homooúsios* aiuta a realizzare l’inaudito della kenosi dell’incarnazione: solo l’affermazione del Figlio “consustanziale” al Padre permette di realizzare la radicalità e la profondità di ciò a cui questo stesso Figlio ha acconsentito assumendo la condizione umana”. Sintetizzando l’insegnamento dei Padri e, in particolare, di San Basilio, San Gregorio di Nissa e Sant’Ambrogio, il documento della CTI afferma che “solo quando Dio stesso diventa “uno di noi” esiste una reale possibilità per l’uomo di partecipare alla vita della Trinità, cioè di essere “divinizzato”” (n. 58). Netta anche l’affermazione che si legge al n. 116: “sul piano della *fides quae*, l’*homooúsios* è il principio e fondamento della *koinonia* in Cristo di tutti gli esseri umani tra loro, sino al più piccolo”.

¹⁶ Sul pensiero di Florenskij, nella prospettiva che qui c’interessa, resta fondamentale il saggio di L. Žak (1999).

di Nicea, con *una sola* parola: ὁμοούσιος (*homooúsios*), nella quale vengono indicate e l'unità reale e la diversità reale" (Florenskij, 2010, p. 63).

Non si può non ricordare senza devoto tremore e santo stupore – scrive con pathos Florenskij – quel momento, infinitamente significante e unico per importanza filosofica e dogmatica, in cui tuonò a Nicea per la prima volta lo ὁμοούσιος (*homooúsios*). Non si trattava di una questione teologica particolare, ma della definizione radicale che la Chiesa di Cristo dava di se stessa¹⁷. Con questo solo termine vennero espressi non solo il dogma cristologico, ma anche una valutazione spirituale [in senso forte, come si può arguire dal contesto dell'opera: una valutazione, cioè, eseguita nella luce e nella *dýnamis* dello Spirito Santo] delle leggi razionali del pensiero: il razionalismo fu colpito a morte, e per la prima volta fu proclamato *urbi et orbi* un principio nuovo per l'attività della ragione (Florenskij, 2010, p. 63-64)¹⁸.

Per Florenskij l'ὁμοούσιος (*homooúsios*) è a tutti gli effetti il "punto d'Archimede" che offre la leva per rispondere, con umiltà e gratitudine, ma insieme con audacia e responsabilità, alla domanda che regge l'impresa del pensare e ne garantisce la validità: "*Com'è possibile la ragione?* La presente opera – scrive – è tutta un tentativo di rispondere a questa domanda" (Florenskij, 2010, p. 494). Non è questa forse la domanda che la modernità ha messo sul tappeto e che Immanuel Kant si è impegnato a istruire criticamente *ab imis*? Impresa pertinente e meritoria, che ha rischiato però – secondo Florenskij – di sottovalutare e persino scartare a priori la risorsa imprevedibile partorita proprio a Nicea dalle "viscere della rivelazione" (per usare l'efficace espressione di A. Rosmini). Si tratta, per Florenskij, di cogliere ed eseguire, a partire da un impregiudicato ascolto dell'ὁμοούσιος (*homooúsios*) niceno, il significato e la portata della verità del Dio Trinità d'amore esibita in Gesù. Non solo dal punto di vista oggettivo della *fides quae creditur* (il contenuto, il darsi della verità), ma anche – in indissolubile correlazione – dal punto di vista soggettivo della *fides qua creditur* (la forma, l'intelligenza di tale darsi per noi, nel nostro vivere e pensare)¹⁹.

Ecco l'ipotesi (nel senso originario e forte del termine di "*ciò che sta sotto*", sostenendolo e garantendone la veridicità, al pensare in quanto pensare) che Florenskij (2010, p. 494-495) ne deriva:

"La ragione è possibile quando, per la natura del suo oggetto, l'autoidentità del raziocinio sia anche la sua alterità, e viceversa quando la sua alterità sia

¹⁷ Qui, evidentemente, per Chiesa Florenskij intende non semplicemente l'istituzione quanto piuttosto, in forma integrale, il πλήρωμα (*plérōma*) di Cristo che va facendosi "tutto in tutti".

¹⁸ Non a caso il documento della CTI sul Concilio di Nicea fa riferimento a questa significativa affermazione di Florenskij al n. 80.

¹⁹ Significativo che questo tema ricorra e sia argomentato nel documento della CTI (2024, n. 18) dedicato a Nicea: "La fede [si cita in merito la *Lumen fidei* di Papa Francesco] non solo guarda a Gesù, ma guarda *dal punto di vista di Gesù, con i suoi occhi*: è una partecipazione al suo modo di vedere. [] La vita di Cristo – il suo modo di conoscere il Padre, di vivere totalmente nella relazione con Lui – *apre uno spazio nuovo all'esperienza umana e noi vi possiamo entrare*".

anche la sua autoidentità". Ancora: "La ragione è possibile quando la finitezza che essa pensa sia infinita e viceversa". Infine: "La ragione è possibile se le è data l'Assoluta Infinitezza Attuale". Questa infinitezza è [...] l'oggetto del pensiero che lo rende possibile, l'Unità triipostatica. L'Unità triipostatica è l'oggetto di tutta la teologia, il tema di tutta la celebrazione liturgica e infine il comandamento di tutta la vita. Essa è anche la radice della ragione. Il raziocinio è possibile perché esiste il Lume triradioso e in quanto vive della Sua Luce.

Bisognerebbe sostare con attenzione, e a lungo, sul significato, le intrinseche ragioni teoretiche e le formidabili implicazioni epistemiche e pratiche di ciascuna di queste affermazioni. Natalino Valentini, nell'*Introduzione* all'edizione italiana de *La colonna*, le chiosa in sintesi con pertinenza: "Ripensare la filosofia a partire dall'ontologia trinitaria, e quindi dal principio di consostanzialità, è la sfida essenziale attorno alla quale si regge l'intera opera, un compito [secondo Florenskij] di decisività irrevocabile (Valentini, 2010, p. XXV). Florenskij stesso del resto, nel suo *Ragione e dialettica*, riferendosi alle tesi proposte ne *La Colonna*, sottolinea che il principio della ὁμοούσία (*homooúsia*), letto nella prospettiva del travaglio che ha interessato la modernità e che ora urge a una nuova definizione e, "diventa la radice comune tra la religione e la filosofia e in esso viene superato il secolare conflitto dell'una con l'altra" (Florenskij, 2004, p. 101-102).

Mi limito a richiamare un corollario soltanto, consono del resto con l'implicazione soteriologica e antropologica dell'ὁμοούσιος (*homooúsios*) evidenziata da Atanasio. Scrive Florenskij (2010, p. 85):

La conoscenza essenziale della Verità, cioè la partecipazione alla Verità stessa, significa entrare realmente nelle viscere della Trinità Divina. [...] Perciò la vera conoscenza, conoscenza della Verità, è possibile solo attraverso la *transustanziazione* dell'uomo, la sua divinizzazione, l'acquisizione dell'amore quale sostanza Divina [...]. La conoscenza effettiva della Verità è pensabile nell'amore e soltanto nell'amore, e viceversa²⁰.

E questo implica – continua il nostro autore – l'esercizio intenzionale e attuale dell'amore e con ciò la possibilità, donata ("impossibile agli uomini, ma non a Dio", cfr. Mt 10,27), di quell'*agápe* al tempo stesso libera e gratuita, reciproca e sconfinata, che consiste

nel manifestare all'altro, nel donare all'altro, quasi nel far confluire nell'altro quello stesso ingresso nella vita Divina che il soggetto comunicante con Dio sperimenta in sé come conoscenza della Verità. La natura metafisica dell'amore sta nel superamento translogico della pura auto-identità Io = Io e nell'uscita da sé. Ma questo avviene confluendo nell'altro, riversando nell'altro la "potenza" divina che spezza i ceppi dell'aseità umana finita. In

²⁰ Ciò comporta, nel concreto dell'umana esistenza, che "la conoscenza di Dio da parte dell'uomo si dischiude e manifesta inevitabilmente con l'amore attivo per la creatura che mi viene dato già ora nell'esperienza immediata" (Florenskij, 2010, p. 93).

forza di quest'uscita da sé l'Io diventa nell'altro, nel non-Io, il non-Io: diviene *uni-sostanziale* (ὁμοούσιος) all'altro e non semplicemente simil-sostanziale (ὁμοιούσιος [*homoioúsios*]) (Florenskij, 2010, p. 101)²¹.

Non a caso alcune tra le pagine più intense de *La colonna* sono dedicate, nell'undicesima lettera, all'*Amicizia*:

Nell'amico, in questo *alterego* che è l'amato, egli (l'amante) trova la fonte della speranza nella vittoria, il simbolo del futuro e allora è concessa una consustanzialità anticipata e quindi un'anticipata conoscenza della Verità. Su questa cima del sentimento umano cala la grazia celeste dell'amore *di lassù* (Florenskij, 2010, p. 409)²².

È solo così – scrive con mistico trasporto Florenskij, facendo suo il più grande riconoscimento forse mai dato della testimonianza di Atanasio – che si può intendere

il significato intimo della definizione data da san Gregorio il Teologo di sant'Atanasio il Grande: egli, avendo espresso e difeso il dogma della

²¹ Su tutto ciò, dal punto di vista formalmente epistemologico, si vedano le straordinarie pagine che Florenskij dedica alla questione nella lettera seconda: *Il dubbio* (*ivi*, in particolare 55-56), dove il nostro autore giunge ad affermare che "la Verità è la contemplazione di Sé attraverso l'Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito. Ecco la definizione metafisica della "sostanza" (οὐσία), del Soggetto autodimostrabile che, come si vede, è una relazione sostanziale. Il Soggetto della Verità è relazione di Tre, ma relazione sostanziale" (Florenskij, 2010, p. 56): formula che sarebbe da approfondire in rapporto all'uso del concetto di "soggetto" in riferimento alla Trinità, in cui si riscontra un riferimento alla speculazione hegeliana che, forse, condiziona – se non a livello di percezione, a livello però di illustrazione ontologica – l'interpretazione, peraltro luminosa, che in queste pagine Florenskij offre del "terzo" nella Trinità.

²² Così egli illustra l'antinomia concreta che in ciò si manifesta: "Da un lato la persona singola è *tutto*, dall'altro è qualcosa soltanto dove si trovino "due o tre". Questo "due o tre" è qualcosa di qualitativamente superiore all'"uno", benché sia stato il cristianesimo a creare l'idea del valore assoluto della persona *individuale*. La persona non può essere assolutamente valida se non in una *comunicazione* assolutamente valida, benché non si possa dire se *la persona* sia prima della comunicazione o la *comunicazione* prima della persona. La persona primaria e la comunicazione primaria si escludono a vicenda, *dal punto di vista razionalistico*, ma sono dati insieme come fatto immediato nella vita ecclesiale. Se non possiamo ricavare la loro equipollenza ontologica della loro *genesì*, nella realtà realizzata siamo tuttavia in grado di pensarli ontologicamente equipollenti" (Florenskij, 2010, p. 430). In tale contesto, è significativo come Florenskij illustri, facendo riferimento a Mt 18, 20, la dinamica di realizzazione, in-Cristo, di questa consustanzialità antropologica in una prospettiva formalmente trinitaria, e cioè come partecipazione per dono al ritmo della Vita trinitaria di Dio stesso: "la riunione di due o tre *nel nome di Cristo*, la confluenza di persone nella misteriosa atmosfera spirituale vigente attorno al Cristo, la comunione alla Sua forza di grazia li trasforma in una nuova sostanza spirituale, fa *dei due* una particella *del Corpo di Cristo*, un'incarnazione viva della Chiesa (*il nome di Cristo è la Chiesa mistica!*), li "inecclesia". Si comprende allora che anche Cristo è "in mezzo a loro", come l'anima è "in mezzo" a ciascun membro del corpo che vivifica. Ma Cristo è consustanziale al Padre e perciò il Padre opera ciò di cui lo prega il Figlio" (Florenskij, 2010, p. 432). E pertanto – come giustamente nota N. Valentini – "la filosofia dell'*omoousia* è essenzialmente filosofia dialogica dell'amicizia" (Valentini, 2010, p. LXVI), perché, in fin dei conti, essa "non è da limitare soltanto alla dottrina della Trinità, ma è da vedere come la base dell'ontologia fondamentale per tutti i campi del pensiero e della scienza" (Ruppert, 1982, p. 212).

Trinità, fu veramente “il Santissimo occhio dell’ecumene (τὸν ἀγιώτατον τῆς οἰκουμένης ὀφθαλμὸν [τὸν hagiótaton tēs oikouménēs ophthalmòn]) (GREGORIO, PG 35 col. 1213); attraverso di lui, l’ecumene contemplò la Verità (Florenskij, 2010, p. 116).

Conclusione: “Che cos’è che il cristianesimo ha fatto al pensiero?”

Conclude con tre annotazioni.

La prima: se guardato senza pregiudizio e con attenzione nell’ottica che ci indicano in modo paradigmatico le due lettere cui ci siamo riferiti, l’ὁμοούσιος (*homooúsios*) di Nicea costituisce, in sé e per l’oggi del pensare, una sfida ineludibile e la risorsa più provocante. E ciò anche se – ne dobbiamo senz’altro tener conto – la *Wirkungsgeschichte* che ha conosciuto fa rilevare un evidente paradosso, almeno nella sua recezione. Se da un lato, infatti, esso ha aperto la strada a una risemantizzazione radicale dell’ontologia greca, invitandola a compiere un esodo e un ingresso riconfigurante e trasfigurante entro il “luogo” inedito e inaudito propiziato dall’evento cristologico²³; d’altro lato, ha rischiato di cadere vittima d’una deriva interpretativa che l’ha progressivamente imprigionato entro moduli di pensiero – direbbe M. Heidegger – fatalmente onto-teo-logici e non propriamente teo-onto-logici: come per sé invece esigeva la “cosa” del pensare propiziata a Nicea (Doná; Milbank; Maspero, 2023). Con ciò, non da ultimo provocando quella separazione conflittuale tra filosofia e teologia che segna la modernità e da cui solo oggi, con non poca fatica (forse) ci stiamo emancipando. “Il pensare – ha scritto lucidamente in proposito Massimo Cacciari – può essere in colloquio con *questo* credere”: perché il *lógos* con cui *questo* credere ha a che fare è “il *lógos* di ciò che deve venire, dell’*erchómenos*” (Cacciari, 2023, p. 373).

Di qui – seconda annotazione – una conseguenza del cui significato ci stiamo sempre meglio rendendo conto, tanto in teologia quanto in filosofia: che cioè – per dirla con B. Welte – nell’ermeneutica di Nicea che è andata via via imponendosi “l’evento primordiale della rivelazione, con la sua qualità di evento, è passato in seconda linea” (Welte, 1986, p. 137). Così

²³ Un'affermazione che troviamo ribadita nel documento della CTI sul Concilio di Nicea: “L’evento Gesù Cristo rende possibile una nuova ontologia, misurata dalle dimensioni del Dio uno e trino e del Logos incarnato. La ragione umana si era già lasciata aprire e penetrare dal mistero, reso accessibile dalla rivelazione della creazione *ex nihilo* (cf. 2Mac 7,28; Rm 4,17), della trascendenza ontologica di un Dio che è comunque più intimo ad ogni creatura di quanto essa lo sia a se stessa. Tale ragione si lascia di nuovo rinnovare da cima a fondo, quando le viene comunicato il senso profondo inscritto in ogni cosa dal mistero del Dio trinitario che è amore (1Gv 4,8.16) – alterità, relazione, reciprocità, mutua interiorità si manifestano ormai come la verità ultima e le categorie strutturanti l’ontologia” (CTI, 2024, n. 81).

che la sfida e la chance per il pensiero oggi – cito sempre Welte – stan no nel “rendere trasparente la grande formula [dell’ *homooúsios*] per guardarvi attraverso nella direzione dell’elemento più originario, ossia in direzione del messaggio dell’Evangelo” (Welte, 1986, p. 141). Lo puntualizza anche l’esegeta H. Schlier: il dato che viene offerto all’intelligenza dall’attestazione neotestamentaria “è in definitiva l’evento originario Gesù nel “predicato” di Dio, espresso con la persona e la storia stessa di Gesù” (Schlier, 1986, p. 65). In questa prospettiva si fa praticabile – come si augura F. Jullien – riproporsi, a fronte delle drammatiche urgenze che c’interpellano tutti, la domanda: “cos’è che il cristianesimo ha fatto al pensiero?”, e proprio in quanto ha attivato quel “pensiero della soggettività [che] vi si lega essenzialmente a quello dell’alterità, e questo, sì, fa realmente debordare dal mondo” (Jullien, 2019, p. 13 e 20)²⁴. Massimo Cacciari è in proposito più metafisicamente radicale e provocante nel suo *Metafisica concreta*, quando richiama all’ “impossibile vissuto e pensato come senso ultimo del possibile” (Cacciari, 2023, p. 388): in quanto è proprio questo ciò che “la filosofia impone di pensare nella sua stessa sovra-naturalità, così come lo stesso Vangelo impone di crederlo realmente possibile in quanto rivelatosi nella vita di Gesù” (Cacciari, 2023, p. 363)²⁵. Tenendo con cura conto dell’apporto positivo e irrinunciabile che, nell’ *intelligentia fidei* della Rivelazione, viene offerto dalle diverse culture e dal loro reciproco incontro e trascendimento nel luogo di grazia dischiuso dall’evento di Gesù Cristo e dall’agire incessante dello Spirito Santo che guida alla verità tutta intera (Gv 16,13)²⁶.

²⁴ Conferire dello stesso il recente *Dieu est dé-coïncidence*, Labor et Fides, Genève 2024, dove precisa: « Il ne s’agit pas de prétendre énoncer quelque vérité de plus sur "Dieu" et le christianisme. Mais plutôt d’ouvrir le christianisme à une logique qu’il pourrait bien contenir en son fond (ou mieux son *fonds*, sa ressource), mais que, ne l’ayant peut-être pas suffisamment réfléchi, il aurait cessé d’exploiter », in quanto « la logique féconde de la dé-coïncidence ouvrant un *écart* mettant en tension de l’*entre* – duquel se déploie un avenir – ne se développe pas seulement entre l’homme et Dieu (au sein du Premier Testament). Elle se développe également au sein de Dieu même et telle me paraît la plus grande singularité du christianisme, au départ du Second Testament. Si Dieu ne dé-coïncidait pas de lui-même, n’ouvrirait un écart d’avec lui-même, il se stériliserait en lui-même, il s’enfermerait dans son “être”, s’enliserait dans son essence, *alias* sa divinité, et se désactiverait. De là que le pensée féconde du christianisme est que Dieu le Père *dé-coïncide en son Fils*» (Jullien, 2024, p. I e III). Una provocazione senz’altro degna d’attenzione: ma che deve essere messa in dialogo a fondo precisamente col significato radicale, trinitario, dell’ὁμοιούσιος (*homooúsios*) niceno di cui qualcosa sin qui s’è detto.

²⁵ Cacciari vi si riferisce precisamente al fatto che “ogni misura finita è compresa nell’*Impossibile* del Dono di pura grazia, del Dono assolutamente *libero* da ogni scopo o fine, assolutamente perciò *incondizionato*”; una prospettiva che, nella luce dell’attestazione neotestamentaria, della professione nicena e dalla grande tradizione spirituale e teologica, va sviscerata senz’altro in chiave trinitaria, nel senso prospettato ad esempio nel *Manifesto. Per una ri-forma del pensare* (Coda; Curo; Donà; Maspero, 2021).

²⁶ Il documento della CTI sottolinea opportunamente, nel cap. 3, il significato di Nicea come “evento culturale e interculturale”. Vi si richiama, innanzi tutto, che “è necessario che la fede assuma la cultura umana, come assume la natura umana, in quanto sia la natura che la cultura sono elementi costitutivi dell’essere umano, e perciò sono inseparabili. “L’essere umano è sempre culturalmente situato”, ci ricorda Papa Francesco. Poiché l’uomo è un essere

Il che si rende praticabile, nella fiducia e con speranza, nella misura in cui – ecco una terza e ultima annotazione –, ponendoci in ascolto dell’attestazione biblica e inoltrandoci e “inaltrandoci”²⁷ nell’orizzonte aperto dal significato agapico-trinitario dell’*ὁμοουσία* (*omoousía*) nicena, ci esercitiamo con parresia, nell’esistenza e nel pensare, in una relazionalità dialogica gratuita, libera e sempre ulteriore, nella promessa di una reciprocità reciprocante, conviviale e intenzionalmente sconfinata sempre a venire. In fondo, è ciò a cui ha invitato Papa Francesco nel Proemio della Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (2017)²⁸: un compito, per il vero, ancor tutto da eseguire.

relazionale e sociale che si iscrive nella storia, è attraverso la cultura che egli arriva alla pienezza della sua umanità" (CTI, 2024, n. 84). Si precisa poi: "lo scambio e la fecondazione mutua fa già parte di tutte le culture, che non esistono se non nel processo in cui sono poste in contatto le une con le altre, e così si evolvono, si arricchiscono e talvolta si oppongono e si mettono in pericolo reciprocamente. Tuttavia, la potenza di rinnovamento della Rivelazione apporta a queste relazioni un salto qualitativo in intensità. Da un lato, donando accesso alla fonte trascendente del vero e del bene, alla radice dell'universalità dello spirito umano che rende possibile la loro comunicazione, essa apre in pienezza lo spazio comune per i loro incontri e i loro scambi. Dall'altro lato, l'evento Gesù Cristo è potenza di conversione e di liberazione di fronte alle forze di chiusura e di opposizione all'altro, contenute nella vita dei popoli e delle culture. Solo una cultura che sia per così dire "salvata" può superarsi senza perdersi e aprirsi alle altre culture per esserne arricchita come pure per arricchirle. L'ascolto della Parola di Dio e della Tradizione, cioè della Parola dell'Altro, abitua, per così dire, lo spirito e le culture all'ascolto degli altri. Tutto ciò porta non a una giustapposizione esteriore e povera delle culture, né a una fusione in un tutto indistinto, ma a una interculturalità salvata ed elevata in cui ogni cultura si supera venendo fortificata nella sua consistenza propria, in virtù di una sorta di *pericorese* delle culture" (CTI, 2024, n. 87). E infine si ribadisce che la Pentecoste "è la manifestazione e la realizzazione di questa potenza di comunione del logos umano, che procede ultimamente dal Logos di Dio" (CTI, 2024, n. 88) e che Nicea "resta un paradigma di ogni incontro interculturale e della possibilità di ricevere o di forgiare modi autenticamente nuovi di esprimere la fede apostolica" (CTI, 2024, n. 89).

²⁷ Del concetto dell’“inaltrarsi” fa uso A. Rosmini in *Teosofia*, n. 872; *conferire* E. PILI (2015, p. 595-622).

²⁸ Al cuore del *Proemio* della *Veritatis gaudium* si sottolinea che "uno dei contributi principali del Concilio Vaticano II è stato quello di superare il divorzio tra teologia e pastorale, tra fede e vita. Oso dire che ha rivoluzionato in una certa misura lo statuto della teologia, il modo di fare e pensare credente" (FRANCESCO, 2015). È proprio in questa luce, in effetti, che l'*Optatam totius* (n. 14) invita con vigore gli studi ecclesiastici a “convergere concordemente alla progressiva apertura dello spirito degli alunni verso il mistero di Cristo, il quale compenetra tutta la storia del genere umano e agisce continuamente nella vita della Chiesa”. Già Paolo VI – come ricorda il documento della CTI sul Concilio di Nicea alla nota 161 – aveva sottolineato nella *Ecclesiam suam* (n. 70): "Al Concilio stesso non s'è voluto dare, e giustamente, uno scopo pastorale, tutto rivolto all'inserimento del messaggio cristiano nella circolazione di pensiero, di parole, di cultura, di costume, di tendenze dell'umanità, quale oggi vive e si agita sulla faccia della terra?"; per poi richiamare nella *Populorum progressio* (1967, n. 20) la necessità di "uomini di pensiero capaci di riflessione profonda, votati alla ricerca d'un umanesimo nuovo, che permetta all'uomo moderno di ritrovare se stesso", e ribadire nella *Evangelii nuntiandi* (1975, n. 18-19)) che "la Chiesa evangelizza allorquando, in virtù della sola potenza divina del Messaggio che essa proclama, cerca di convertire la coscienza personale e insieme collettiva degli uomini, l'attività nella quale essi sono impegnati, la vita e l'ambiente concreto loro propri", così che "per la Chiesa non si tratta soltanto di predicare in fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni sempre più estese, ma

Oggi – ha scritto E. Morin – il pensare s'è fatto cieco²⁹. E ne constatiamo le tragiche conseguenze. La speranza – nel senso ultimamente teologale di ciò che è ...contro ogni speranza – è che "l'occhio" illuminato a Nicea dall'evento di Gesù Cristo possa riaccendersi. E riaccendersi nuovo.

Abbreviazioni

CTI	= Commissione Teologica Internazionale
PG	= Patrologia Greca, ed. Migne
DDOT	= Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria
EC	= Ecclesiam Suam
EN	= Evangelii Nuntiandi
OT	= Optatam Totius
PP	= Populorum Progressio
VG	= Veritatis Gaudium

Bibliografia

- ATANASIO DI ALESSANDRIA. *Il credo di Nicea*. Roma: Città Nuova, 2001.
- ATANASIO DI ALESSANDRIA. *Orationes contra arianos*. In: PODOLAK, P. *Trattati contro gli ariani*. Roma: Città Nuova, 2003.
- ATANASIO DI ALESSANDRIA. *Lettere a Serapione*. Roma: Città Nuova, 1986.
- CACCIARI, M. *Metafisica concreta*. Milano: Adelphi Edizioni, 2023.
- CODA P.; FENAROLI, S. (Edd.). *Ripartire da Nicea: Per leggere la fede dentro nuovi orizzonti*. Brescia: Queriniana, 2025. (Biblioteca di teologia contemporanea, 225).
- CODA, P. Nella reciprocità di Padre e Figlio nello Spirito. Il dono per una storia di libertà. *Filosofia e Teologia*, Napoli, v. 37, n. 3, p. 373-391, 2023.
- CODA, P. et al. *Manifesto: per una ri-forma del pensare*. Roma: Città Nuova, 2021. (DDOT, 1).
- CTI. *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore: 1700° anniversario del Concilio Ecumenico di Nicea (325-2025)*. (16 dicembre 2024). Disponibile su: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20250403_1700-nicea_it.html. Consultato il: 16 giu. 2025.

anche di raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la Parola di Dio e col disegno della salvezza". In questa logica, nel *Proemio* della *Veritatis gaudium* (n. 4d) risuona l'invito a "praticare una forma di conoscenza e d'interpretazione della realtà nella luce del "pensiero di Cristo" (cfr. 1 Cor 2,16)" e a impegnarsi a realizzare, sul livello culturale della formazione accademica e dell'indagine scientifica, "un radicale cambio di paradigma, anzi [] una coraggiosa rivoluzione culturale", al fine di far fronte responsabilmente ed efficacemente al "cambiamento d'epoca, segnalato da una complessiva "crisi antropologica" e "socio-ambientale"" (VG, n. 3).

²⁹ In "La Repubblica" del 24 gennaio 2024.

CTI. *Teologia – Cristologia – Antropologia* (1982). Disponibile su: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_it.html. Consultato il: 16 giu. 2025.

DONÀ M.; MILBANK J.; MASPERO, G. *Neoplatonismo e teo-logia. Il IV secolo*, a cura di I. VIGORELLI, I.; LIMONE, V. Roma: Città Nuova, 2023 (DDOT,6 – Figure/1).

FERNÁNDEZ, S.; CONTINI, S. (Edd.). *Le fonti antiche sul Concilio di Nicea*. Roma: Città Nuova, 2025. (Nuovi Testi Patristici, 8).

FERNÁNDEZ S. (Ed.), *Fontes Nicaenae Synodi: The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-335)*. Paderborn: Brill-Schöningh, 2024. (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology, 10).

FLORENSKIJ, P. *La colonna e il fondamento della Verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, tr. it. a cura di VALENTINI, N. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2010.

FLORENSKIJ, P. *Ragione e dialettica*. In: VALENTINI, N. *Pavel A. Florenskij*. Brescia: Morcelliana, 2004. p. 101-102.

FRANCESCO, Papa. *Costituzione Apostolica circa le università e la facoltà ecclesiastiche Veritatis gaudium*. (27 dicembre 2017). Disponibile su: https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html. Consultato il: 16 giu. 2025.

FRANCESCO, Papa. *Videomessaggio al Congresso Internazionale di Teologia presso la Pontificia Università Cattolica Argentina*. (2015). Disponibile su: https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html. Consultato il: 16 giu. 2025.

GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio XXV*; PG 35.

HEMMERLE, K. *Das Heilige und das Denken: für eine philosophischen Phänomenologie des Heiligen*. 1966.

HEMMERLE, K. *Il Sacro e il pensiero: per una fenomenologia filosofica del Sacro*. In: HEMMERLE, K. *Un pensare ri-conoscente: Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*. Roma: Città Nuova, 2018. p. 62-185. (Per-corsi di Sophia, 5).

HEMMERLE, K. *Thesen zu eisner trinitarischen Ontologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976.

HEMMERLE, K. *Tesi per una ontologia trinitaria*. Roma: Città Nuova, 2021. p. 48-143. (DDOT, 2).

JULLIEN, F. *Ressources du christianisme, mais sans y entrer par la foi*. Paris: Ed. de l'Herne, 2018.

JULLIEN, F. *Risorse del cristianesimo, ma senza passare per la via della fede*. Salani, Milano: Ponte alle Grazie, 2019.

JULLIEN, F. *Dieu est dé-coïncidence*. Genève: Labor et Fides, 2024.

LIMONE, V. I filosofi e l'homooúsios, prima e dopo Nicea. In: ALBANO, E.;

LIMONE, V. *Le molte vie per Nicea*. Bologna: EDB. p. 361-372. (Apulia Theologica, 2/X, 2024).

PAOLO VI, Papa. Lettera enciclica *Ecclesiam suam*. (1964). Disponibile su: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html. Consultato il: 16 giu. 2025.

PAOLO VI, Papa. Lettera enciclica *Populorum progressio*. (1967). Disponibile su: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Consultato il: 16 giu. 2025.

PAOLO VI, Papa. Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*. (1975). Disponibile su: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Consultato il: 16 giu. 2025.

PILI, E. Inaltrarsi: una lettura dell'inoggettivazione nella Teosofia di A. Rosmini. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Milano, n. 3, p. 595-622, 2015.

RATZINGER, J. *Gesù di Nazaret*. La figura e il messaggio. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

RICKEN, F. L'homousios di Nicea come crisi del platonismo antico. In: SCHLIER H.; MUSSNER, F.; RICKEN, F.; WELTE, B. *La storia della cristologia primitiva*. Brescia: Paideia Editrice, 1986. p. 89-119.

ROSMINI, A. *Teosofia*. Milano: Bompiani, 2011.

RUPPERT, H. J. Vom Licht der Wahrheit. *Kerygma und Dogma*, v. 28, p. 179-214, 1982.

SCHLIER, H. Gli inizi del credo cristologico. In: SCHLIER H. *et al.* *La storia della cristologia primitiva*. Brescia: Paideia Editrice, 1986. p. 15-88.

VALENTINI, N. *Introduzione: Il cammino di Pavel Florenskij verso la verità vivente*. In: FLORENSKIJ, P. *La colonna e il fondamento della Verità*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2010.

WELTE, B. La formula dottrinale di Nicea e la metafisica occidentale. In: SCHLIER H. *et al.* *La storia della cristologia primitiva: gli inizi biblici e la formula di Nicea*. Paideia: Brescia, 1986. p. 121-142.

ŽAK, L. *Verità come ethos: la teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*. Roma: Città Nuova, 1999.

Articolo inviato il 29.07.2025 e approvato il 07.08.2025.

Piero Coda è Dottore in Filosofia e in Teologia, già Professore Ordinario di Teologia Trinitaria presso la Pontificia Università Lateranense di Roma e successivamente di Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (Firenze) di cui è stato il primo Preside (dal 2008 al 2020). Orcid.org/0009-0007-3284-5170. E-mail: piero.coda@sophiauniversity.org

Indirizzo: Via San Vito, 28
50064 Figline e Incisa Valdarno, Italia

Editori: Márcia Eloi Rodrigues e Franklin Alves Pereira.

Disponibilità dei dati:

I contenuti sottostanti al testo della ricerca sono contenuti nell'articolo.