



LUX BIBLICA

...la tua parola è una lampada al mio piede

CRISTOLOGIA IERI E OGGI Riflessioni su Cristo 1700 anni dopo Nicea

- Nicea 325 d.C.: un anniversario su cui riflettere
di **Corrado Primavera**
- Cristo e il canone: il testo biblico come fondamento
per la cristologia
di **Daniele P. Pasquale**
- Il Credo di Nicea: fondamento dell'ortodossia
di **Christopher A. Hall**
- L'adorazione di Gesù nei primissimi anni del cristianesimo:
una valutazione introduttiva
di **Francesco Grassi**
- L'amore sofferente di Dio nell'incarnazione: kenosi e
teopaschitismo oltre la cristologia classica
di **Christopher Zito**

LUX BIBLICA
Periodico semestrale edito a cura dello
ISTITUTO BIBLICO EVANGELICO ITALIANO
e-mail: segreteria@ibei.it - www.ibei.it

ANNO XXXVI - n. 72

II semestre 2025

Direttore responsabile: Daniele P. Pasquale
Autorizzazione del tribunale di Roma n. 573/89 del 16 ottobre 1989
Poste Italiane S.p.A. - Spedizione in abbonamento postale
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3, Roma 2008
Amministrazione I.B.E.I. Via del Casale Corvio n. 50 - 00132 ROMA

Comitato di Redazione: Daniele P. Pasquale, Susanne Angela Waldner, Christopher Zito, Francesco Grassi

Copertina: Giuseppe De Chirico

Revisione: Eleonora Modena, Adriana Xhixhi

Impaginazione: Samuele Ciardelli

Stampa Press Up srl – Via La Spezia, 118 - 00055 Ladispoli - Roma
Stampato nel mese di novembre 2025.

Le citazioni bibliche e le abbreviazioni dei libri nelle citazioni, se non altrimenti specificato, sono state prese dalla versione Nuova Riveduta, 2006.

Abbonamento annuo	Italia € 20,00	Estero € 25,00
da versare a:	ISTITUTO BIBLICO EVANGELICO ITALIANO Via del Casale Corvio, 50 - 00132 ROMA	
Poste Italiane	IBAN: IT62 N076 0103 2000 0007 4358 003	
Banca Popolare di Milano	dall'Italia IBAN: IT58 B050 3403 2790 0000 0001 561	
	dall'estero BIC: BAPPIT21G25 IT 58 B050 3403 2790 0000 0001 561	
Paypal	pagamenti@ibei.it	

Gli abbonamenti non rinnovati entro il 30 marzo si intendono tacitamente disdetti.

INDICE

Editoriale 5

Nicea 325 d.C.

Un anniversario su cui riflettere

di Corrado Primavera 9

Cristo e il canone

Il testo biblico come fondamento per la cristologia

di Daniele P. Pasquale 43

Il Credo di Nicea

Fondamento dell'ortodossia

di Christopher A. Hall 87

L'adorazione di Gesù nei primissimi anni del cristianesimo

Una valutazione introduttiva

di Francesco Grassi 123

L'amore sofferente di Dio nell'incarnazione

Kenosi e teopaschitismo oltre la cristologia classica

di Christopher Zito 161

EDITORIALE

«Gesù, un'icona universale [...] indubbiamente la persona della storia mondiale meglio conosciuta e più influente [...] nessun'altra figura ha superato così ampiamente le divisioni culturali dell'umanità»;¹ «nessun altro individuo ha così tanto ispirato l'arte, la letteratura, la musica e anche il cinema».² Così Richard Bauckham sottolinea come Gesù sia una figura di rilievo come nessun'altra nella storia. Ma è stata anche una figura interpretata in tanti modi diversi, usata e abusata per svariati fini, inclusi quelli sociali e politici: si pensi alla legittimazione teologica della schiavitù afroamericana, al Gesù ariano del regime nazista, o al Gesù soldato della teologia della liberazione. Per non parlare di tutte le declinazioni odierne di Gesù, presentato anche in ambito ecclesiale nei modi più svariati. Uno scrittore statunitense riassume le tre visioni che qualche anno fa andavano per la maggiore in Nordamerica come “Macho Jesus”, “Hipster Jesus”, e “Urban Jesus”.³

Questa varietà a livello “pop” si ritrova anche a livello più erudito ed ecclesiale. Gesù è da alcune realtà (religioni, sette o movimenti) considerato una divinità, ma non l'Unico Dio

1 Richard Bauckham, *Una breve introduzione a Gesù* (Chieti: Edizioni GBU, 2015), 3.

2 Bauckham, *Una breve introduzione a Gesù*, 4.

3 David Zahl, “Jesus According to Pop Culture”, *Modern Reformation* (31 Ottobre 2015), <https://www.modernreformation.org/resources/essays/jesus-according-to-pop-culture>

creatore; da altri è considerato un uomo che è diventato divino; altri ancora vedono in lui un grande profeta; per molti studiosi occidentali, un grande insegnante promosso a divinità dai suoi seguaci.

A questo punto, è piuttosto spontaneo chiedersi: Come approcciarci a questa varietà sconcertante di interpretazioni della persona di Gesù? Potremmo sicuramente dire che la persona di Gesù è così ricca da toccare qualunque persona in qualunque parte del globo, in qualunque tempo. Tuttavia, gli esiti dei vari approcci sono tali da andare in contraddizioni gli uni con gli altri. La risposta probabilmente risiede altrove, ovvero, nel metodo in cui ci si avvicina a Gesù e, prima ancora, nel modello di Gesù che si contempla. Infatti, che modello di Gesù stiamo contemplando? E secondo quali criteri interpretiamo la figura di Gesù che stiamo contemplando?

La chiesa cristiana ha dovuto affrontare queste e altre domande da quando Gesù stesso ha posto la domanda ai suoi discepoli: «E voi, chi dite che io sia?». Per certi versi, la risposta è tanto semplice quanto lo è stata la replica di Pietro: «Tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente». Tuttavia, la realtà di un Dio che si incarna, muore e risorge, e che poi invia il suo Spirito per vivere nella vita dei suoi discepoli è tutt'altro che banale. Richiede di riflettere sulla natura e l'opera di Dio, che, per definizione, o per lo meno la definizione biblica, è infinitamente superiore a noi esseri umani e alla nostra capacità di comprenderlo.

Così, fin dai primi secoli, la Chiesa si è ritrovata a ponderare in che modo l'uomo Gesù possa essere allo stesso tempo umano e divino, e come Dio, l'unico Dio, possa essere in tre persone: Padre, Figlio e Spirito Santo. Una delle tappe più importanti di questa riflessione avvenne esattamente 1700 anni fa durante il Concilio di Nicea, e a questa riflessione cristologica è dedicato il presente numero di *Lux Biblica*.

Lo sviluppo di questa rivista è il seguente. Si parte con “Nicea 325 d.C.: un anniversario su cui riflettere”, di Corrado Primavera, che offre un’analisi storica del contesto e dell’impatto di Nicea, non solo sulla dottrina che ne è emersa, ma anche sulla metodologia “conciliare” e sulle ripercussioni nei secoli successivi. Segue l’articolo “Cristo e canone: il testo biblico come fondamento per la cristologia” del sottoscritto, sull’importanza del “modello biblico” per la riflessione cristologica e sulla sua imprescindibile validità anche oggi. Il terzo articolo “Il credo di Nicea: fondamento dell’ortodossia” di Christopher A. Hall offre un’attenta analisi teologica della dichiarazione frutto del concilio di Nicea, e della sua attualità alla luce di varie correnti anche in ambito cristiano. Nel quarto articolo, “L’adorazione di Gesù nei primissimi anni del cristianesimo: una valutazione introduttiva”, Francesco Grassi ci trasporta nei primi tempi del cristianesimo, mostrando come la chiesa primitiva ha risposto all’incontro con Gesù e ha contribuito in modo determinante alle affermazioni cristologiche più articolate. Infine, Christopher Zito, in “L’amore sofferente di Dio nell’incarnazione: kenosi e teopaschitismo oltre la cristologia classica”, fa proprio questo: ci porta oltre la cristologia di Nicea, dei concili ecumenici e della teologia evangelica contemporanea, offrendo un approccio estremamente interessante e dimostrando che anche oggi la riflessione teologica non si limita a una semplicistica deferenza delle formulazioni dottrinali del passato, ma costruisce su tali riflessioni e interagisce con esse alla luce della Scrittura.

Molto si è detto e scritto su Nicea, anche in questo importante anniversario. Sicuramente Nicea non ha detto tutto su Cristo, o sulla dottrina cristiana. Tuttavia, con questo numero il comitato editoriale di *Lux Biblica* desidera offrire un ulteriore contributo per poter aiutare, in maniera storicamente informata, teologicamente ponderata e biblicamente

fondata, credenti e non a contemplare la persona di Cristo Gesù e a mantenerlo legittimamente al centro dei nostri pensieri, dei nostri cuori, delle nostre vite.

Daniele P. Pasquale

NICEA 325 D.C.

Un anniversario su cui riflettere

di Corrado Primavera¹

INTRODUZIONE

Sono trascorsi mille e settecento anni da quella riunione voluta e convocata dallo stesso imperatore, Costantino il Grande, nel suo palazzo a Nicea. Dopo aver sconfitto il suo rivale Massenzio nella battaglia di Ponte Milvio nel 312, in pochi anni riunificò l'Impero Romano e ne divenne l'unico sovrano. Questo anniversario può essere l'occasione per riflettere su alcuni aspetti che hanno una risonanza anche nel cristianesimo contemporaneo. Qualcuno vorrà ricordare che il primo vero concilio dei cristiani fu tenuto a Gerusalemme, come narra Luca nel Libro degli Atti al capitolo 15. Quella riunione, certamente guidata dallo Spirito Santo (At 15:28) all'inizio della diffusione del cristianesimo nei territori dei Gentili, avvenne in un periodo storico che ebbe la cruciale svolta proprio nell'editto costantiniano del 313. Circa venti anni dopo lo stesso imperatore convocò il concilio di Nicea.

1 Ha conseguito la laurea in Lettere all'Università La Sapienza di Roma con la specializzazione in Storia del cristianesimo. In seguito, ha studiato al Dallas Theological Seminary nel percorso di Christian Education laureandosi con il titolo MDiv. È sposato con Febe e padre di quattro figli. Cura una chiesa locale a Roma, e insegna Formazione Ministeriale in chiese locali a livello nazionale. All'IBEI insegna Storia del Cristianesimo 1, 2 e 3.

La domanda a cui con questo articolo si cercherà di rispondere è: “Quale rilevanza ha per i cristiani oggi una riunione di *dottori e pastori* della chiesa così lontana dai nostri tempi?” L’anniversario del primo concilio ecumenico della storia del cristianesimo permette di riflettere almeno su tre aspetti che lo hanno caratterizzato, e che risultano ancora significativi per il cristianesimo contemporaneo.

Il valore del concilio e dei decreti emanati durante le riunioni, per alcuni riflette la necessità di manifestare l’unità dei cristiani, per altri, più che l’unità, la ricerca dell’uniformità. A Nicea, oltre la principale questione cristologica sollevata dall’eresia di Ario, vennero imposte su tutta la cristianità decisioni riguardanti la datazione della Pasqua, allora già motivo di controversia tra le comunità orientali e quelle occidentali dell’impero, la procedura del riconoscimento episcopale, che richiedeva l’approvazione di un minimo di tre vescovi, i decreti per dare direttive alla vita ecclesiastica, gettando i fondamenti del Diritto Canonico, caro alla gerarchia cattolica che governa la chiesa papale. Così i concili successivi a Nicea vennero accolti in modo diverso. I primi quattro, che definirono la questione cristologica con il credo formulato a Calcedonia nel 451, sono considerati patrimonio teologico della chiesa antica, ma già nel primo periodo dell’alto medioevo le riunioni conciliari mostrarono un cristianesimo divenuto religione di stato. La storia dei concili divenne storia di uniformità piuttosto che di unità, poiché la consolidata posizione dominante del papato, sia ecclesiastica, sia politica, richiedeva che le convocazioni dei concili divenissero custodi e difensori della chiesa romana. L’aggettivo ecumenico, benché storicamente venga attribuito a ventuno concili, per distinguerli da numerose altre riunioni provinciali o locali, acquisisce uno specifico valore per alcuni, ma non per altri, anche se i loro decreti possono avere un significato storico per seguire lo sviluppo del cristianesimo attraverso i secoli.

Per tornare all'anniversario del concilio niceno e del credo cristologico da esso decretato, l'anniversario che nel 2025 coincide con l'Anno Santo, l'ecumenicità come segno di unità tra i cristiani è stata fatta parte integrante dell'indizione giubilare. Ma il credo cristologico chiede a ogni cristiano di interrogarsi su quale sia il fondamento della propria fede in Cristo Gesù, o in altre parole: "Chi è l'uomo di Nazaret?" Quello che fu quasi gettato giù dal precipizio dai suoi concittadini, oppure colui al quale il pescatore di Capernaum dichiarò: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente!» La questione può sembrare risolta dopo mille e settecento anni, ma come vedremo in questo articolo, non è così e non solo per la controversia tra Atanasio e Ario, piuttosto perché ancora oggi sopravvivono confuse e devianti idee intorno a Gesù il Cristo, vero Dio e vero uomo. Oltre a un richiamo attuale sulla questione cristologica, l'anniversario di Nicea pone ancora oggi la questione dei rapporti tra la chiesa e lo stato, e più di questo l'ingerenza dello stato nelle questioni ecclesiali. Sono entrambe domande a cui le confessioni religiose danno risposte diverse tra possibilità e rigido diniego. Un'ultima riflessione si rende necessaria sul significato e sul valore ecumenico della riunione e dei suoi decreti: se quindi il raduno di Nicea fosse necessario nel proprio contesto, in un cristianesimo libero dalle persecuzioni e dunque concentrato sulle controversie teologiche da risolvere, oppure, come s'interrogarono "i pastori e dottori" conciliaristi, se il governo della chiesa dovesse essere guidato non dal papa, ma dal concilio.

L'anniversario di Nicea 325 offre l'occasione di non solo rispondere alle domande poste, ma anche di osservare come queste domande sollevano attualmente controversie e differenze confessionali.

UN CONCILIO PER TUTTI

Il termine concilio suscita nel lettore della Bibbia un immediato richiamo ad Atti degli Apostoli, in cui al capitolo 15 si legge che «gli apostoli e gli anziani si riunirono per esaminare la questione» (v. 6). L'evento fu quello che vide riunirsi a Gerusalemme gli apostoli, gli anziani della chiesa, l'apostolo Paolo con Barnaba e alcuni altri fratelli che si recarono là con loro. La questione fu sollevata dai giudaizzanti in merito alle conversioni di persone non giudee alla fede in Cristo. Il vangelo fu loro predicato per la prima volta dall'apostolo Pietro nella casa di Cornelio, e poi dall'apostolo Paolo nel suo primo viaggio missionario. Lo Spirito Santo in quella riunione guidò con chiarezza i partecipanti ad accogliere nella stessa famiglia di Dio tutti coloro che erano riconciliati in Cristo (At 15:28).

La cristianità ha continuato a riunirsi con riunioni locali, e provinciali, ma la cristianità del II secolo già mostrava le differenze culturali e linguistiche tra l'oriente e l'occidente, tra una cristianità greca e una latina. Una delle prime questioni nel periodo subapostolico fu la datazione della Pasqua, e perfino un discepolo dell'apostolo Giovanni e guida della comunità di Smirne, il martire Policarpo, si recò a Roma per discuterne con il vescovo Aniceto. Le comunità nordafricane proprio per una sintonia culturale erano più legate alla cristianità occidentale e dunque latina, per questo varie riunioni vennero svolte in comunione con la chiesa di Roma. I responsabili delle comunità e i supervisori provinciali si riunivano per esaminare questioni etiche, disciplinari e anche amministrative. Più trascorrevano gli anni e più aumentava il numero delle riunioni, come ricorda il primo storico della chiesa Eusebio di Cesarea, dette con vocabolo greco *synodon*, oppure con il suo corrispettivo latino *concilium*.

I due termini, latino o greco, erano interscambiabili e considerati sinonimi, ma negli anni successivi il Diritto canonico

ha precisato la distinzione tra i due termini, indicando che i concili ecumenici vanno distinti dai sinodi provinciali. Inoltre, la chiesa cattolica, che continua a usare questo tipo di convocazioni, distingue anche i concili ecumenici da quelli plenari in cui sono comprese più province ecclesiastiche.

La chiesa cattolica riconosce il valore legislativo ai decreti emanati da ventuno concili ecumenici, da Nicaea del 325 al Vaticano II del 1963-65. Ma oltre al numero dei concili, che può variare secondo una valenza storica e il credito attribuito dalla confessione teologica, la convocazione di un concilio e il valore dei decreti prodotti seguono dei criteri determinati dal Diritto canonico per definire la loro ecumenicità. Il termine concilio acquisisce un significato specifico di esclusivo interesse per la chiesa cattolica: una riunione di una rilevante discussione teologica per le comunità cristiane, che è da distinguersi dai sinodi provinciali e dai concili plenari circoscritti alle comunità di una o più province insieme. Tutt'altra cosa sono le conferenze episcopali, molto più comuni oggi, di solito periodiche per occuparsi delle questioni comuni a una nazione. Non solo la chiesa cattolica, ma anche le chiese protestanti, quelle orientali, e varie minoranze organizzano le loro riunioni nazionali e mondiali, preferendo al termine *concilio* quello di *sinodo*.

A differenza dei succitati ventuno concili riconosciuti dalla chiesa cattolica, le chiese ortodosse e alcune protestanti storiche accolgono la validità dei decreti dei primi otto, fino al quarto concilio di Costantinopoli del 869, che riassumono nei loro decreti le questioni e le controversie nel cristianesimo del periodo antico. Tutte le confessioni cristiane riconoscono l'importanza delle discussioni teologiche e dei decreti dei primi quattro: Nicaea del 325, Costantinopoli del 381, Efeso del 431, e Calcedonia del 451, il cui credo riassume le conclusioni e le risoluzioni a cinque secoli di controver-

sie cristologiche. Dunque, l'ecumenicità di un concilio varia secondo la confessione cristiana che gliene attribuisce il valore ma i loro decreti, al di là dell'aggettivo che accompagna la riunione, hanno una validità per seguire lo sviluppo del pensiero teologico e la storia del cristianesimo attraverso i secoli. Il concilio che si svolse nel palazzo imperiale di Nicea in Bitinia nel 325 fu il primo in un periodo del tutto nuovo per la storia del cristianesimo. È anche il primo a essere indicato come ecumenico, benché non fu di certo la prima riunione in cui le guide delle comunità locali o provinciali si riunirono per discutere le problematiche sollevate dalle controversie teologiche. Il termine "ecumenico" giunge nella lingua italiana dal latino *oecumenicus*, e questo dal greco *oikoumenikòs*, aggettivo di *oikoumene ge* (γῆ, terra), cioè terra abitata, quindi universale. Dunque, ecumenico non perché fossero presenti tutti i rappresentanti di tutte le comunità cristiane conosciute, ma piuttosto perché i decreti emanati sono validi ovunque sia diffusa la cristianità. Dunque, si tratta di concili accolti da tutte le comunità cristiane in comunione tra loro e in opposizione a coloro che vennero definiti *heretici*, termine che per la prima volta fu introdotto proprio nella legislazione di Costantino nel 313.

Per il Codice di Diritto Canonico, scrive Hubert Jedin,

*i concili ecumenici sono quelle adunanze di vescovi e altri determinati aventi giurisdizione, che convocati dal papa e sotto la sua presidenza, prendono in materia di fede cristiana e di disciplina ecclesiastica delle decisioni che devono venir perfezionate dalla ratifica papale.*²

In realtà i primi quattro concili ecumenici furono voluti dagli imperatori che li convocarono, i successivi quattro

2 Hubert Jedin, *Breve storia dei Concili* (Brescia: Morcelliana, 2023), 7.

furono altrettanto influenzati, richiesti e presenziati dalle autorità imperiali. Fu solo il primo concilio lateranense del 1123 a essere stato voluto e convocato dal pontefice regnante, Callisto II, e il motivo principale della convocazione fu la ratifica del Concordato di Worms che regolava i nuovi rapporti di potere tra il papa e l'imperatore.

Tornando ai primi concili detti ecumenici, questi furono tutti convocati e presieduti dall'imperatore, mentre il papa spesso mandò alcuni suoi delegati. Così il concilio di Nicea, e quelli che seguirono fino al IX secolo, furono caratterizzati da sedi scelte nella parte orientale dell'Impero Romano, dove la cristianità dei primi cinque secoli rappresentava non solo la maggioranza, ma anche la prossimità alla sede imperiale, sia geograficamente, sia come frequenza dei palazzi istituzionali. Jedin, osservando questo aspetto, sottolinea che il riconoscimento si è fatto strada nella storia e nella prassi ecclesiastica.³ In questa prospettiva, si può affermare che al tempo della Riforma i primi otto concili dal IV al IX secolo furono universalmente riconosciuti dalla cristianità.

L'incontro di Gerusalemme, che riunì gli apostoli e gli anziani, fu dunque, in base alla caratteristica di accoglienza universale delle sue decisioni, precursore dei sinodi e concili che seguirono. Ci si aspetterebbe che la prassi più naturale dei concili successivi avesse seguito la convocazione dei responsabili delle comunità vicine e confinanti, affinché si riunissero per giungere a decisioni comuni in questioni dottrinali o disciplinari. Così, infatti, avvenne per i sinodi e i concili fino a quello di Nicea del 325. Nel III secolo i concili o sinodi divennero un'istituzione stabile della pratica ecclesiale, in cui i "supervisor", gli *episcopi* (vescovi), decretavano decisioni comuni. All'inizio del IV secolo tutti i vescovi spagnoli a Elvira, oggi Granada, stabilirono numerose

3 Jedin, *Breve storia dei Concili*, 9.

disposizioni su questioni di disciplina ecclesiastica. Questa prassi con cui i vescovi, riuniti in concilio, decretavano canoni di validità universale era ben stabilita nel IV secolo, e fu confermata proprio al concilio di Nicea con il decreto che istituiva di convocare due sinodi ogni anno. Tuttavia, questo concilio si differenziò dai precedenti per le modalità di convocazione e per il suo carattere non più locale.

Quello che i responsabili delle comunità cristiane acquisirono come prassi ecclesiale per le loro esigenze oggettive dovute a questioni disciplinari, organizzative e dottrinali divenne, durante il governo di Costantino il Grande, non solo una possibilità ma una stabile pratica della cristianità del IV secolo. L'editto di Milano del 313, che fu legge di tolleranza, concesse molti favori e privilegi alle comunità cristiane, ma richiedeva allo stesso tempo l'unità e l'ordine dei cristiani. Le decisioni e la vita delle comunità cristiane divennero interesse del governo imperiale. Un decennio prima della convocazione del concilio di Nicea, l'imperatore Costantino chiese ai vescovi di riunirsi ad Arles e ad Ancira, oggi Ankara, per affrontare la questione donatista, esplosa soprattutto nell'Africa settentrionale, dove i responsabili delle comunità dimostrarono deboli nella fede durante le persecuzioni vennero messi in discussione. Il IV secolo segnò la svolta nei rapporti tra la cristianità e le autorità imperiali, da Costantino all'inizio del secolo fino a Teodosio verso la fine dello stesso, i cristiani da perseguitati divennero persecutori e le loro riunioni in concili plenari o provinciali divennero le sedi delle disposizioni teologiche e disciplinari per le chiese.

Con la fine dell'Impero Romano d'occidente e la nascita dei regni romano-germanici i concili acquisirono durante l'alto medioevo un carattere principalmente nazionale, benché non si possa ancora parlare di stati nazionali. Questo tratto distintivo divenne più evidente durante il periodo del papa-

to dominante, distinto da energici pontefici che sottomisero al loro potere anche l'autorità imperiale. I problemi interni alla gerarchia ecclesiale, le crisi vissute dalla chiesa papale soprattutto nel XIV secolo, diedero vita all'idea che la convocazione di un concilio fosse necessaria per il governo della chiesa, poiché il papa da solo, come aveva dimostrato, non era in grado di esercitare questa funzione. Nacque così la teoria conciliarista, come alternativa al governo monarchico del papa. Tutto sembrò andare in quella direzione fino al concilio di Costanza del 1414, in cui Jan Hus pagò con il rogo le sue idee antipapali. Nella stessa convocazione furono destituiti tre pontefici che reciprocamente si accusavano di illegittimità, e venne eletto Martino V per rappresentare il partito conciliarista, ma tutti vennero poi delusi dalla sua conduzione monarchica. Fu l'alba della Riforma che nel XVI secolo vide la convocazione del concilio più lungo della storia, dal 1545 al 1563, ricordato come il concilio di Trento, anche se ebbe più sedi e fu presieduto da tre pontefici. Con il concilio della Controriforma vennero ristabiliti i concili provinciali, da tempo caduti in disuso. Riforma e Controriforma diedero l'inizio a due percorsi diversi nella cristianità occidentale, e anche a una partecipazione e accoglienza distinta dei sinodi e dei concili che seguirono.

In questa breve panoramica storica, riguardo la convocazione dei concili, si osserva che l'aggettivo ecumenico dei concili non è dato dalla partecipazione dei vescovi e dei responsabili di tutta la cristianità conosciuta, poiché questa condizione non si è mai verificata, neanche per i concili più recenti. L'ecumenicità, dunque, non è tanto data dalla partecipazione e dalla rappresentanza del globo terrestre, quanto piuttosto dal fatto che le loro decisioni, decretate nei canoni conciliari, sono state accolte dalla maggior parte delle comunità cristiane, almeno per i primi quattro. Infatti, i primi quattro, svoltisi da Nicea a Calcedonia nel IV e V se-

colo, per le controversie teologiche e il valore di ortodossia, sono stati accolti e riconosciuti da tutte le confessioni cristiane per la loro validità dogmatica nell'affrontare le questioni sorte sul credo trinitario e cristologico.

Il Concilio di Nicea, poi, fu il primo degli otto concili ecumenici del periodo antico della chiesa, tutti convocati dagli imperatori: si può affermare con certezza che mai ci fu una richiesta da parte delle più influenti personalità del cristianesimo, o sollecitazione per la convocazione di un concilio. Questa prassi imperiale iniziata da Costantino il Grande a Nicea, fu proseguita dai suoi successori, che convocarono tutti i concili seguenti nella parte orientale dell'Impero Romano. Queste caratteristiche li distinguono da tutti gli altri che seguirono, i quali al contrario furono tutti indetti dai pontefici e si svolsero tutti in occidente.

LA STRADA VERSO NICEA

I cristiani furono così indicati per la prima volta ad Antiochia (At 11:26), come leggiamo nel secondo volume scritto da Luca noto come Atti degli Apostoli. Il nome *Χριστιανός*, *christianos*, datogli non dai giudei (che li definivano "Nazareni") ma dagli antiocheni pagani per sottolineare la loro stretta associazione con *Χριστός*, Cristo, che adoravano, onoravano e servivano. Ma già le comunità antiche erano travagliate da una controversia teologica che toccava la persona stessa del fondatore: Cristo Gesù. Nella formula battesimale i nuovi convertiti testimoniavano la loro fede e l'atto pubblico era accompagnato dalla formula nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo. Come si poteva conciliare la fede in Gesù il Signore, la formula trinitaria del battesimo e il monoteismo che i cristiani avevano in comune con i giudei?

CRISTO E IL CANONE

Il testo biblico come fondamento per la cristologia

di Daniele P. Pasquale¹

INTRODUZIONE

Su Gesù di Nazaret si è detto, scritto, dipinto, scolpito, cantato e filmato più di ogni altra figura storica. Non solo, ma i diversi approcci interpretativi alla sua persona e vita hanno portato a “versioni” di Gesù estremamente diverse e contraddittorie. Tale diversità, secondo lo studioso Wellum, è, in parte, il prodotto di due approcci allo studio della persona di Gesù frutto del modernismo e del postmodernismo.² Nel primo caso, partendo da una visione del mondo naturalista e sottoposta a un rigoroso razionalismo, l’interpretazione di testi antichi è caratterizzata da un’ermeneutica storico-critica che rifiuta un intervento divino soprannaturale nella storia umana, e si propone quindi di smantellare ogni elemento

1 Ha conseguito il Diploma Universitario in Ingegneria presso l’università La Sapienza di Roma, la laurea magistrale (MA) in Studi Cristiani presso il Denver Seminary, USA, e un certificato (PGCert) in Educazione teologica presso la London School of Theology. Con sua moglie Marti è coinvolto nell’opera dei campi biblici. Dal 2007 collabora all’IBEI, di cui è stato Direttore degli Studi/Vicepresidente per 11 anni. Dal 2022 è il Preside. Coordina inoltre le Scuole succursali e insegna vari corsi.

2 Stephen J. Wellum, *God the Son Incarnate: The Doctrine of Christ* (Wheaton, IL: Crossway, 2016), 35-77, 105-106.

miracoloso presente nei Vangeli, alla ricerca del vero Gesù, quello storico. Nel secondo caso, partendo da una visione del mondo pluralista che rifiuta una metanarrativa della realtà umana, l'interpretazione dei testi biblici è sottoposta a un'ermeneutica soggettiva, dove il lettore non può far altro che portare il suo significato personale al testo, producendo così tanti Gesù quanti sono i lettori.

Questi due approcci, sebbene abbiano assunti e metodologie diverse, hanno qualcosa in comune: «Entrambi rigettano la cristologia confessionale dell'ortodossia stabilita nella chiesa antica e mantenuta nella Riforma»,³ perché rifiutano il presupposto di un'epistemologia caratterizzata dalla rivelazione biblica e quindi un'ermeneutica che rispetti, ascolti e interpreti il testo biblico per come esso stesso si presenta.

È infatti convinzione di fondo di teologi evangelici che si allineano con la succitata cristologia confessionale ortodossa che per comprendere la figura di Gesù in maniera soddisfacente non solo ai fini storici e filosofici, ma anche teologici e spirituali sia necessario tornare alle fonti più antiche che abbiamo a disposizione, i documenti dell'Nuovo Testamento, e di tutta la Bibbia in generale, e lasciare che siano queste fonti a formulare la nostra comprensione sulla loro natura e sul loro ritratto di Cristo Gesù. Il richiamo degli umanisti e dei riformatori di tornare *ad fontes* per comprendere l'essenza del Vangelo e quindi della persona e dell'opera di Cristo è quindi un richiamo tutt'ora attuale e rilevante, ma che porta con sé un'altra questione essenziale: quella delle fonti primarie da utilizzare.

A quale titolo infatti affermiamo che le succitate fonti hanno "l'esclusiva" su Gesù? Perché queste e non altre? La questione del canone è complessa e profonda, e include la do-

3 Wellum, *God the Son Incarnate*, 106.

manda se è legittimo per i cristiani potersi avvicinare alla questione del canone con l'aspettativa di sapere che effettivamente ci sono libri "giusti" e che si possono identificare. In altre parole, c'è qualcosa di intrinseco nella fede cristiana che prevede l'idea di un elenco di "sacre scritture" che si possono conoscere? Oppure è un concetto che non ha senso, perché il credo cristiano sui libri sacri è effettivamente una "fede cieca" che non ha supporto razionale o una base intellettualmente solida? O, ancora, è possibile che l'elenco delle sacre scritture non abbia nulla a che vedere con il loro valore intrinseco, ma sia il frutto di decisioni umane, politiche?⁴

Una, o forse, la questione fondamentale sul fondamento della cristologia è dunque la questione del canone biblico: tale questione determina, per così dire, il recinto della nostra discussione, il campo di gioco. Ma non è un recinto senza controversie. Nei circoli accademici, come anche nelle discussioni a livello più popolare, sul canone biblico si è detto e dibattuto molto, e si continua a farlo.

Nel *Codice Da Vinci*, ad esempio, il «più famoso romanzo che parla di canone biblico nella storia»,⁵ leggiamo una serie di affermazioni radicali e controverse da parte del personaggio che funge da teologo esperto, Sir Teabing: «La Bibbia è un prodotto dell'uomo [...] non di Dio. La Bibbia non è caduta magicamente dalle nuvole. L'uomo l'ha creata come memoria storica di tempi tumultuosi ed è passata attraverso innumerevoli traduzioni, aggiunte e revisioni. Nella storia

4 Michael J. Kruger, nel suo libro *Canon Rivisited* (Wheaton, IL: Crossway, 2012), affronta queste domande in maniera approfondita. Parte di questo articolo ha attinto abbondantemente dalla sua analisi.

5 Valerio Bernardi, "Postfazione: Il canone dopo il Canone", in F. F. Bruce, *Il canone delle Scritture* (Chieti: Edizioni GBU, 2012), 374.

non c'è mai stata una versione finale del libro». ⁶ Più avanti, asserisce: «Più di ottanta vangeli sono stati presi in considerazione per il Nuovo Testamento, tra cui quelli di Matteo, Marco, Luca e Giovanni». ⁷

E ancora

Dato che, quando Costantino aveva innalzato la condizione di Gesù [da semplice uomo a divinità], erano passati quasi quattro secoli dalla morte di Gesù, esistevano migliaia di documenti che parlavano della sua vita come di uomo mortale. Per riscrivere i libri di storia, Costantino sapeva di dover fare un colpo di mano... commissionò e finanziò una nuova Bibbia, che escludeva i vangeli in cui si parlava dei tratti umani di Cristo e infiorava i vangeli che ne esaltavano gli aspetti divini. I vecchi vangeli vennero messi al bando, sequestrati e bruciati. [...] I rotoli [del Mar Morto e di Nag Hammadi] evidenziano i falsi e le divergenze storiche, confermando così che la Bibbia moderna è stata scelta e corretta da uomini che seguivano l'ordine del giorno politico, per promuovere la divinità dell'uomo Gesù Cristo e usare la sua influenza per consolidare la base del proprio potere. ⁸

Sebbene queste frasi pronunciate da un personaggio fittizio siano piene di grossolane inesattezze storiche, ⁹ il senso generale di quanto afferma è affine alla posizione di altri studiosi. Augias e Pesce, infatti, spiegano, con una ricostruzione ben

6 Dan Brown, *Il Codice Da Vinci* (Milano: Mondadori, 2004), 271.

7 Brown, *Il Codice Da Vinci*, 272.

8 Brown, *Il Codice Da Vinci*, 275.

9 Ad esempio, dalla morte di Gesù a Nicea non passarono neanche tre secoli, e non è chiaro da dove venga la cifra di ottanta vangeli quando oggi siamo a conoscenza al massimo di cinquanta testi antichi chiamati “vangeli”.

più erudita, come: «Il *consensus ecclesiae* in realtà non è qualcosa di diverso dall'ispirazione, è solo lo strumento "oggettivo" attraverso cui si manifesta e si riconosce l'ispirazione del testo sacro». ¹⁰ Non solo, ma «le comunità, una volta giunto a miglior definizione il dogma, avrebbero rimosso la storia delle origini, che appariva inadeguata alle nuove condizioni della Chiesa e della teologia». ¹¹ Infine, in maniera lapidaria, citando il teologo Bauer: «Cristianesimi vittoriosi e cristianesimi sconfitti... L'eresia è il cristianesimo sconfitto». ¹²

Inoltre, lo studioso Bart Ehrman, considerato uno dei massimi esperti sulla storia del testo biblico, afferma che la formazione del canone sia stata una decisione dei leader sul loro apprezzamento delle verità teologiche presenti nei vari libri: «Se il contenuto di un libro fosse sembrato del tutto aberrante, allora ovviamente non sarebbe stato scritto da un apostolo. Se il contenuto di un libro era completamente accettabile e anche raccomandabile, allora si poteva "appiccicare" l'etichetta apostolico. Ma i padri della Chiesa avevano delle volte – spesso, di fatto – torto». ¹³

La domanda che dobbiamo affrontare è quindi di capitale importanza: chi ha deciso quali siano i libri della Bibbia, e come? È una domanda che tocca realtà complesse, a partire dalle definizioni che adottiamo, e che passa per un'analisi dell'Antico Testamento prima di poter affrontare i libri del Nuovo Testamento e in particolare l'impatto di questi sulla figura di Cristo.

10 Corrado Augias e Mauro Pesce, *Inchiesta su Gesù* (Milano: Mondadori, 2013), 9.

11 Augias e Pesce, *Inchiesta su Gesù*, 96.

12 Augias e Pesce, *Inchiesta su Gesù*, 98.

13 Bart Ehrman, "Should We Change the Canon of Scripture", *The Bart Ehrman Blog*, 10 Giugno 2012, <https://ehrmanblog.org/should-we-change-the-canon-of-scripture-for-members/>

IL CREDO DI NICEA

Fondamento dell'ortodossia¹

di Christopher A. Hall²

Se vogliamo recuperare il Credo di Nicea nel ventunesimo secolo, è sicuramente necessario esaminare attentamente il Credo stesso e la sua evoluzione. Ciò è particolarmente vero alla luce delle attuali interpretazioni errate della Trinità. Mi vengono in mente il trinitarismo sociale e il subordinazionismo. Esiste un modo migliore per concepire la bellezza e la meraviglia della Trinità, una gloria incomprensibile che si riflette nelle parole del Credo di Nicea.

Cosa stiamo dicendo e facendo quando recitiamo il Credo

-
- 1 Questo articolo è stato pubblicato originariamente in inglese con il titolo "The Nicene Creed: Foundation of Orthodoxy" nel libro *On Classical Trinitarianism*, a cura di Matthew Barrett. Copyright (c) 2024 di Matthew Michael Barrett. Usato con permesso della InterVarsity Press, P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, USA. www.ivpress.com. Articolo tradotto in italiano da Luisa Pasquale.
 - 2 Christopher A. Hall ha conseguito una laurea (B.A.) in Storia presso la UCLA, una laurea (M.A.) in Studi Biblici al Fuller Theological Seminary, una laurea (Th.M.) al Regent College e un dottorato (Ph.D.) alla Drew University. Ha svolto il ministero pastorale in Francia e in Canada, ricoperto ruoli di leadership presso la Eastern University, lavorato come Direttore della Cura Pastorale nell'unico ospedale statale geriatrico-psichiatrico del New Jersey e servito come Presidente del Renovaré Ministry Team. Hall è autore di numerosi libri e articoli sul Cristianesimo antico e sulla spiritualità cristiana. Vive a Philadelphia con la moglie Debbie; hanno tre figli e tre nipoti.

di Nicea in quanto membri del corpo di Cristo, la Chiesa? *Stiamo affermando la nostra fiducia nella guida e nel potere dello Spirito Santo sulla Chiesa, riconoscendo il suo ruolo nello studio, nella contemplazione e nell'articolazione del significato del Vangelo, come espresso nella Bibbia e nella liturgia.* Il culto della Chiesa ha influenzato e modellato le sue dichiarazioni di fede. *Lex orandi, lex credendi.*

In parole povere, lo Spirito Santo ha una storia. Lo Spirito Santo non ha smesso di parlare, guidare e operare alla fine del I secolo, interrompendo la comunicazione e poi riaprendola nel XVI secolo, con la pubblicazione delle novantacinque tesi di Lutero. No, lo Spirito ha continuato a parlare e ad agire nel corso della storia della Chiesa, in particolare nei primi secoli, quando i contorni della fede cristiana ortodossa si sono affinati e modellati.

L'invito a esprimere chiaramente il cuore della fede cristiana è ancora attuale e un credo come quello di Nicea aiuta i cristiani a leggere bene la Bibbia, a parlare bene di Dio e delle sue azioni a nostro favore in Cristo e a adorarlo nel modo giusto.

Si consideri, ad esempio, la prospettiva eretica di molti evangelici riguardo alla Trinità. La comprensione evangelica sta migliorando, ma un recente sondaggio pubblicato online su *Christianity Today* ha rilevato che il 78% degli evangelici intervistati era d'accordo con Ario, anche se non ne era consapevole. Secondo la maggior parte delle risposte alle domande del sondaggio, formulate con attenzione, Gesù era una creatura esaltata, ma non Dio incarnato. Ario avrebbe annuito in segno di assenso.

Per il bene della mente, del cuore e dell'anima evangelica, quindi, il Credo di Nicea ci chiede di essere recuperato. Il Figlio eterno una creatura esaltata? No. Piuttosto, nel lin-

guaggio conciso di Nicea, il Credo recita: «Noi crediamo in un solo Signore, Gesù Cristo, unico Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli, Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, della stessa sostanza del Padre». In questo capitolo ci concentreremo in particolare su questa frase chiave del Credo. Se ne comprendiamo il significato e le linee fondamentali di sviluppo, l'intero Credo acquista senso frase dopo frase.

Lo sviluppo del Credo di Nicea, prima a Nicea nel 325 d.C. e poi perfezionato a Costantinopoli nel 381, fu un evento vivace, caotico e acceso, ma anche benedetto, che durò oltre cinquant'anni. Fu un processo intricato, turbolento e complicato, guidato e alimentato dallo Spirito Santo, in cui la politica, le personalità, la teologia e l'interpretazione biblica giocarono un ruolo importante. La gente si arrabbiò. Furono scambiate parole accese. A volte, l'ego bloccò discussioni fruttuose. Le persone iniziarono come amici e finirono come nemici. Penso a Marcello di Ancira e Atanasio. Inizialmente sembravano d'accordo nell'affermare la divinità del Figlio, ma in seguito si separarono: Marcello cadde in una visione modalista, mentre Atanasio affermò sia l'unità di Dio sia le distinzioni relazionali tra le persone riguardo alla loro origine all'interno della divinità. Eppure, in mezzo a tutto questo, Dio stava operando.

Altri, come gli *homousiani* e gli *homoiousiani*, sembravano inizialmente nemici a causa delle accese controversie che li dividevano, ma col passare degli anni divennero amici molto più stretti, man mano che le rispettive posizioni diventavano più chiare l'una all'altra, e a causa della minaccia comune rappresentata da Aezio ed Eunomio.

Consideriamo anche il ruolo degli imperatori romani nella formazione del Credo niceno. Fu un imperatore romano, Costantino, a convocare un concilio ecumenico per risolvere

re le questioni che rischiavano di dividere la Chiesa. Convertitosi alla fede cristiana intorno al 312 d.C., Costantino desiderava fortemente unificare un impero profondamente diviso e non voleva che i disaccordi teologici su Dio frammentassero ulteriormente la Chiesa e le province.

Inoltre, con l'assistenza di Osio di Cordova, suo prezioso consigliere in materia teologica, Costantino assunse un ruolo attivo nel Concilio di Nicea e si dimostrò straordinariamente abile nell'aiutare a superare spinose controversie teologiche.

È giusto, tuttavia, dire che Costantino era più interessato all'unità che alle sottigliezze teologiche e i vescovi riuniti a Nicea sapevano che l'uomo più potente del mondo romano stava osservando attentamente gli sviluppi e le personalità coinvolte. In poche parole, Costantino voleva una Chiesa unita e che tutti firmassero il Credo, a prescindere dalla formulazione e dalla precisione delle sue parole.

Vengono in mente anche altri imperatori romani: Costanzo, Valente, Costante, Graziano e Teodosio. Alcuni propendevano per l'arianesimo, altri sostenevano Nicea. Tutti erano interessati all'unità politica e religiosa a costo di ottenerla con la violenza o l'esilio.

Dopo quasi cinquant'anni di dibattiti, Teodosio confermò le conclusioni dei padri della Chiesa riuniti a Costantinopoli nel 381 e ordinò l'esilio dei vescovi recalcitranti o eretici che si rifiutavano di accettare le conclusioni e il linguaggio del Credo. Basti dire che nel mondo cristiano antico la politica e la teologia erano intrecciate e lo rimasero per centinaia di anni.

Tuttavia, nonostante le macchinazioni politiche e i procedimenti spesso animati da rancore, i vescovi riuniti in concilio percepirono la guida e l'azione dello Spirito Santo nelle loro

discussioni, nei loro dibattiti e nelle loro conclusioni finali. Mentre le guide della Chiesa approfondivano le Scritture, meditavano sulle parole della liturgia e infine esprimevano la trama redentrice della Bibbia nel linguaggio preciso e conciso del Credo niceno, percepivano lo Spirito Santo all'opera che guidava e dirigeva questo processo interpretativo.

I padri della Chiesa capirono che il linguaggio da utilizzare per riassumere la testimonianza biblica doveva essere conciso e preciso. Lo scopo del Credo era quello di esprimere e proteggere l'insegnamento biblico su Dio, non di confonderlo.

LA COMPLESSA TESTIMONIANZA BIBLICA

Consideriamo, per un momento, la complessa testimonianza biblica su Dio, una testimonianza che presenta molteplici sfaccettature.³

3 Nelle pagine che seguono mi rifaccio occasionalmente ad alcune idee che i lettori possono trovare sviluppate in modo più approfondito in Christopher A. Hall, "Creedal Hermeneutics: How the Creeds Can Help Us Read the Bible", in *Serving God's Community: Studies in Honor of W. Ward Gasque*, a cura di Susan S. Phillips e Soo-Inn Tan (Vancouver: Regent College Publishing, 2014), pp.109-26. Questo saggio attinge occasionalmente anche a pensieri e scritti che i lettori possono trovare in Christopher A. Hall, "Tradition, Authority, Magisterium: Dead End or New Horizon", in *Ancient Faith for the Church's Future*, a cura di Mark Husbands e Jeffrey P. Greenman (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008); Christopher A. Hall, "Evangelical Inattentiveness to Ancient Voices: An Overview, Explanation, and Proposal," in *Evangelicals and the Early Church*, a cura di George Kalantzis e Andrew Tooley (Eugene, OR: Cascade, 2012); Christopher A. Hall, "Reading Christ into the Heart: The Theological Foundations of *Lectio Divina*", in *Life in the Spirit: Spiritual Formation in Theological Perspective*, a cura di Jeffrey P. Greenman e George Kalantzis (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010); Steven D. Boyer e Christopher A.

L'ADORAZIONE DI GESÙ NEI PRIMISSIMI ANNI DEL CRISTIANESIMO

Una valutazione introduttiva

di Francesco Grassi¹

“Affermavano, tuttavia, che la sostanza e l'essenza della loro colpa o errore consistevano nell'essere soliti riunirsi in un giorno fisso, prima dell'alba, e cantare alternandosi un inno a Cristo come a un dio...” (Plinio, Lettere, 10.96)

INTRODUZIONE

Il cristianesimo è trinitario; senza il secondo elemento, non possiamo avere il primo. Nel recupero di un credo fondante in tale direzione, quello di Nicea (325 d.C.), e proprio per onorarne la natura e le intenzioni, si devono evitare due tipi di errori. Il primo è quello di credere che Nicea sia l'ultima parola. Non lo fu, nemmeno nella sua formulazione più

1 Ha conseguito il diploma (BTh) in Egesi e Lingue bibliche presso l'IBEI, un master (MA) in Studi Teologici, e un master (MA) in Nuovo Testamento presso la Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield (USA). Sta attualmente concludendo presso la stessa università un dottorato (PhD) in Studi Neotestamentari. È sposato con Manuela e padre di quattro ragazze. È docente presso l'IBEI e serve come bibliotecario.

completa ottenuta a Costantinopoli nel 381 d.C. La strada verso una precisione esegetica e teologica dovrà attendere Calcedonia (451 d.C.), e ancora dopo, i concili di Costantinopoli II e III (553, 681 d.C.), in particolare con le precisazioni presentate da Massimo il Confessore. Il secondo errore, opposto al primo, è credere che Nicea sia la prima parola; quasi che improvvisamente un collegio di 318 vescovi avesse, di comune accordo, deciso quale forma la cristologia avrebbe dovuto assumere di lì in poi. Conosciamo tutti la narrativa romanzata di Dan Brown circa una fantomatica decisione presa a Nicea su quali libri includere nel canone. Premesso che a Nicea non si è nemmeno discusso del canone (si veda l'articolo di Daniele P. Pasquale), la traiettoria è simile: la chiesa ha accolto un canone che era già in uso e che si è imposto sulle comunità. Similmente, la divinità di Gesù e la formulazione trinitaria (sebbene ancora imperfetta) nicena, non è stata orchestrata a tavolino né è stata vittima di un programma di ellenizzazione del cristianesimo, come vorrebbero alcuni studiosi.² Fu invece riconosciuta come verità evangelica ricevuta dagli apostoli e in piena armonia con la testimonianza biblica. Oltre all'ormai nota disputa ariana che, come ricordava Harold O. J. Brown, ha ironicamente contribuito e forzato la chiesa a una precisione teologica maggiore,³ uno degli impulsi più determinanti che condussero alla formulazione del Credo niceno e alla codificazione della piena divinità di Gesù quale *homoousios*, fu il fatto che Gesù

2 Si pensi in particolare alla tesi del von Harnack circa la contaminazione del cristianesimo dei primi secoli che egli definisce come "ellenizzazione acuta". Adolf von Harnack, *L'essenza del Cristianesimo*, trad. A. Bongiovanni (Torino: Fratelli Bocca Editori, 1923), tesi ripresa anche da teologi successivi.

3 Brown parla dall'effetto positivo dell'eresia, ovvero di spingere verso una maggiore chiarezza e precisione, ovvero di provvedere risposte alle domande (legittime o meno) poste dagli oppositori. Harold O. J. Brown, *Heresies: The Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy from the Apostles to the Present* (Garden City, NY: Doubleday, 1984), 1-5.

era stato oggetto di culto per lunghi decenni, già a partire dalle generazioni immediatamente successive alla sua morte.⁴ Tale fenomeno non sorprende se si considera che i padri apostolici, gli apologeti e i dottori della chiesa procedevano spesso (ma non esclusivamente) dalla prassi alla dottrina (*lex orandi, lex credenti*). Gli apostoli e la chiesa delle origini, dal canto loro, non potevano che partire dagli eventi storici di cui loro erano stati testimoni, procedendo così in modo naturale da una fede radicata in tali eventi alla confessione e all'adorazione di Gesù come Dio. Ciò non equivale a dire che i primi cristiani fossero disinteressati alla formulazione di enunciati dottrinali (gli inni cristologici ne sono la prova), né che il Nuovo Testamento sia privo di prospettive teologiche complementari sulla divinità di Gesù. È altresì vero che la venerazione di Gesù precedette in molti casi l'ancoraggio testuale; i cristiani impararono prima a cantare le lodi a Gesù quale Dio, poi si preoccuparono di includere alcuni di questi inni nel testo sacro (vedi sotto). In questa prospettiva, è più ragionevole pensare che questi due filoni (prassi culturale e formalizzazione dottrinale) operassero in parallelo e in reciproca integrazione, conferendo al culto di Gesù, Figlio di Dio, uno statuto sia assiomatico che sanzionato, e non dagli apostoli, ma da Dio stesso. Non sorprende che dopo la risurrezione i cristiani si sentirono non solo autorizzati ma anche chiamati da Dio a rendere culto al risorto.⁵ Come osserva

4 Vedi Giustino Martire, *Prima Apologia*, 67, in ANF, 1:186. Gregorio Nazianzeno, in *Quinto discorso teologico*, (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2015), fondamentalmente afferma che il motivo per cui lo Spirito Santo (e il Figlio) era ed è oggetto di culto è la loro divinità.

5 Hurtado lamenta che gli studiosi «si siano in genere concentrati maggiormente sulla *crisologia*, cioè sulle credenze riguardo a Gesù nel cristianesimo delle origini e sui termini usati per esprimerle; mentre abbiano dedicato sorprendentemente poca attenzione alla pratica devozionale». Larry W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God?* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 27.

Larry W. Hurtado: «Non è esagerato affermare che i quattrocento anni di controversie dottrinali succedutesi a Paolo furono in larga misura un tentativo di formulare una dottrina adeguata al modello di vita religiosa che si era costituito nei primi venti anni del movimento cristiano».⁶

Sulla scorta di questa acuta osservazione di Hurtado, lo scopo di questo saggio è duplice: da un lato tenteremo di ricostruire il profilo storico e strutturale del culto cristiano primitivo rivolto a Gesù, valutando in quale misura esso risultasse compatibile con l'ebraismo ortodosso e quanto fosse precoce nella storia della Chiesa (eventualmente risalente al ministero stesso di Gesù). Un secondo tentativo sarà quello di rispondere ad alcune obiezioni che negano la presenza di un culto propriamente detto a Gesù nelle pagine del Nuovo Testamento. Pur toccando inevitabilmente argomentazioni classiche a favore della divinità di Gesù (ad es. il perdono dei peccati, i miracoli, le dichiarazioni "Io sono"), lo scopo di questo lavoro è porre al centro il fatto dell'adorazione resa a Gesù nei primissimi anni.⁷

MODELLI DI DEVOZIONE PRIMITIVA A GESÙ

Ogni ricerca storica non può sottrarsi dalla domanda preliminare, ossia quali sono le prove che attestano l'adorazione

6 Larry W. Hurtado, "The Origins of the Worship of Christ", *Themelios* 19 (Gennaio 1, 1994): 4.

7 Molte risorse sono oggi disponibili, ma un punto di partenza è certamente Larry W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Edinburgh: T&T Clark, 2000); Richard Baukham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008); Michael F. Bird et al., *How God Became Jesus: The Real Origins of Belief in Jesus' Divine Nature-A Response to Bart Ehrman* (Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2014).

L'AMORE SOFFERENTE DI DIO NELL'INCARNAZIONE

Kenosi e teopaschitismo oltre la cristologia classica

di Christopher Zito¹

INTRODUZIONE

Quando i cristiani affermano che Gesù è pienamente Dio e pienamente uomo, confermano una verità centrale della fede. Eppure, storicamente, sia la teologia sia il cristianesimo popolare hanno spesso dato precedenza alla divinità di Gesù rispetto alla sua umanità, rendendo esperienze umane come fame, tristezza o sofferenza meno significative o addirittura problematiche.² Questo squilibrio nasce da una preoccupazione volta a salvaguardare le idee che Dio non cambi mai nel suo essere (*immutabilità*) e non possa essere scosso da passioni esterne o dalla sofferenza (*impassibilità*).

1 Ha conseguito il diploma in Esegesi e Lingue bibliche presso l'IBEI, il master (ThM) e il dottorato (PhD) in teologia presso l'Evangelische Theologische Faculteit di Heverlee (Leuven) Belgio. È docente presso l'IBEI ed è l'autore di vari articoli e monografie.

2 Un pioniere della teologia kenotica, Charles Gore, giunse a una simile conclusione, affermando che la maggior parte degli scrittori della Chiesa avevano semplicemente scelto alcuni versetti della Bibbia e li avevano reinterpretati in base a ciò che già credevano su come la divinità di Cristo dovesse influenzare la sua umanità. Charles Gore, *Dissertations on Subjects Connected with the Incarnation* (New York: Charles Scribner's Sons, 1895), 202–3.

Tale visione si fonda sulla dottrina della *semplicità* divina, secondo cui Dio non è composto da parti e ogni Sua qualità è perfettamente una e immutabile.

Dal Concilio di Calcedonia (451 d.C.), la teologia cristiana ha cercato di salvaguardare il mistero dell'Incarnazione con il linguaggio di "due nature in una persona". Questo schema afferma la piena divinità e umanità di Cristo, ma pone anche rigidi confini su come queste nature possano interagire. La natura divina è considerata impassibile e immutabile, anche nell'Incarnazione, mentre la natura umana assume tutte le esperienze di sofferenza, ignoranza e limitazione. Questo ci porta a chiederci: come può un Dio immutabile condividere davvero l'esperienza umana nella persona di Gesù Cristo?

Una chiave di questo enigma teologico risiede nel concetto di *kenosi*, o "auto-spogliamento", tratto da Filippesi 2:6-7. Secondo questo testo, Cristo, «pur essendo in forma di Dio [...] spogliò [*kenōō*] sé stesso, prendendo forma di servo». Ma cosa significa per una persona della Trinità "spogliarsi" o "svuotarsi"? È una metafora, un gesto morale o una vera trasformazione nell'essere di Dio?

Questo articolo sostiene che la *kenosi* non è una perdita di attributi divini né un occultamento temporaneo, ma una trasformazione reale, simile alla morte, nel modo relazionale in cui il Figlio esiste all'interno della Trinità: un abbandono di un modo di relazionarsi del Logos per un altro, compiuto interamente per amore. Piuttosto che diminuire la divinità, questa trasformazione ne rivela la verità più profonda. Per sostenere questa tesi, l'articolo ripercorre lo sviluppo storico della teologia kenotica, adotta un approccio relazionale all'essere divino, esamina la *kenosi* in relazione alla sofferenza divina e propone una visione della *kenosi* come una riconfigurazione amorosa della vita relazionale di Dio. Ba-

sandosi sull'ontologia della comunione di Giovanni Zizioulas, offre un quadro per comprendere l'Incarnazione come un atto di amore divino che rimodella permanentemente la vita di Dio per includere l'umanità.

LO SVILUPPO STORICO DELLA TEOLOGIA KENOTICA

La Chiesa primitiva e il Concilio di Calcedonia

*Ciascuna delle due nature compie, restando in comunione con l'altra, ciò che le è proprio, e quindi il Verbo opera ciò che spetta al Verbo, mentre la carne esegue ciò che spetta alla carne.*³

Nei primi secoli del cristianesimo, la Chiesa ha affrontato sfide significative nello spiegare l'identità di Gesù. Alcuni gruppi, come gli adozionisti, enfatizzavano la sua umanità al punto da ritrarlo come un semplice uomo adottato da Dio, minando la sua divinità. Altri, come gli gnostici, si concentravano esclusivamente sulla sua divinità, negando la realtà della sua natura umana.⁴

Il Concilio di Calcedonia, nel 451 d.C., cercò di risolvere questi dibattiti dichiarando che Gesù è una sola persona con due nature, divina e umana, unite senza confusione, cambiamento, divisione o separazione. Questa dottrina, nota come *unione ipostatica*, mirava a proteggere sia la piena divinità che la piena umanità di Gesù, assicurando che la natura immutabile e impassibile di Dio rimanesse intatta.⁵ Tuttavia,

3 Leone Magno, "Lettera XXVIII (Primo Tomo)", in *Omelie e Lettere*, a cura di Tommaso Mariucci (Torino: Utet, 2013), cap. IV.

4 James L. Papandrea, *The Earliest Christologies: Five Images of Christ in the Postapostolic Age* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016), 108.

5 Papandrea, *The Earliest Christologies*, 108.

questa struttura creava delle sfide per spiegare come Dio potesse veramente soffrire in Gesù, in quanto la sofferenza era attribuita solo alla Sua natura umana, non alla Sua natura divina. Si temeva che dare alla natura umana di Gesù una potenza indipendente potesse mettere in discussione quella divina. Di conseguenza, il Logos divino era visto come il controllore completo dell'umanità di Gesù, ma senza un'esperienza umana integrale.⁶

Ad esempio, era la natura divina di Gesù a compiere miracoli,⁷ mentre la sua natura umana sperimentava stanchezza, dolore, conoscenza limitata e sofferenza. Ciò creava una tensione teologica: come possono le esperienze umane di Gesù riflettere il pieno coinvolgimento di Dio se sofferenza e limitazione sono esclusivamente umane? Il Secondo Concilio di Costantinopoli nel 553 d.C. tentò di affrontare la questione affermando il *teopaschitismo*, espresso chiaramente nella frase *Unus de Trinitate passus est carne* («Uno della Trinità ha sofferto nella carne»)⁸. Questa affermazione significava che il Figlio divino, come *vero* soggetto di Cristo, ha sperimentato la sofferenza, ma solo attraverso la sua natura umana. Ciò non risolveva completamente la tensione, però, poiché la natura divina di Dio era ancora

6 John A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, a cura di J. Den Boeft, et al., vol. XXIII di *Supplements to Vigiliae Christianae* (Leiden, NL: Brill, 1994), 186.

7 Questa era la posizione di Cirillo. Si veda McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 186.

8 Alberto Nigra, “La formula teopaschita dopo Calcedonia e le sue implicazioni soteriologiche”, *Rassegna Teol.* 58 (2017): 679. Come fatto storico, la formula aveva ricevuto l'approvazione ufficiale sia dell'imperatore Giustiniano che di papa Giovanni II già nel 533–534 (cfr. 683, n. 15). NB. “Teopaschismo” designa in senso generale l'idea che Dio possa soffrire; “teopaschitismo” si riferisce invece a una corrente o sistema teologico che ne ha fornito una formulazione dottrinale.

considerata immutabile e incapace di soffrire. Di conseguenza, la sofferenza di Cristo era essenzialmente metaforica, riguardando solo la sua umanità, non il Figlio eterno stesso.⁹

In sintesi, Calcedonia mirava a mostrare che Gesù rimane pienamente divino mentre vive una vita veramente umana, ma il suo quadro faticava a integrare pienamente le sue esperienze umane con la natura di Dio. Questa tensione ha spinto i teologi successivi a esplorare la kenosi come un modo per colmare questo divario.

Prima ondata: teologia kenotica tedesca

Preoccupati che il teismo tradizionale non spiegasse pienamente la vera umanità di Gesù, un gruppo di teologi luterani tedeschi del XIX secolo, influenzati da nuove intuizioni storiche e psicologiche, svilupparono la cosiddetta *teologia kenotica*.¹⁰ Una figura chiave, Gottfried Thomasius, propose che nell'atto di kenosi (auto-spogliamento), il Logos rinunciasse volontariamente all'esercizio indipendente di alcuni attributi divini, come l'onniscienza, l'onnipotenza e l'onnipresenza, non abbandonandoli, ma limitandone l'uso attivo entro i vincoli della vera esistenza umana. Questo approccio permetteva a Gesù di sperimentare genuinamente la vita umana, sentire fame, imparare da bambino e sopportare la sofferenza, pur rimanendo pienamente Dio.¹¹

9 Bruce L. McCormack, *The Humility of the Eternal Son: Reformed Kenoticism and the Repair of Chalcedon*, Current Issues in Theology (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2021), 31.

10 Roger E. Olson, *The Journey of Modern Theology: From Reconstruction to Deconstruction* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013), 252.

11 Cfr. David R. Law, "Kenotic Christology", in *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, a cura di David Fergusson, Blackwell Companions to Religion (Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2010), 251.