

IL SIMBOLO NICENO-COSTANTINOPOLITANO E L'UNITÀ DEI CRISTIANI (*)

Il simbolo niceno-costantinopolitano (381), in un momento particolare della storia della Chiesa — tendenze ereticali nel contenuto dei tentativi di formulazione della fede cristiana — ha proclamato la vera fede, diventando così il criterio dell'ortodossia e l'espressione dell'unità della Chiesa. Ciò ha comportato una lunga preistoria e un lento processo di recezione nelle varie Chiese locali. Ben presto la Chiesa ha avvertito il bisogno di elaborare delle formulazioni sintetiche della fede per essere pubblicamente professata. L'origine di queste formulazioni è dovuta a due circostanze: da una parte per dichiarare positivamente la propria fede, particolarmente in occasione del battesimo; e dall'altra per precisare e difendere il contenuto della fede da alterazioni e corruzioni eretiche. Tutte le formulazioni di fede pertanto sono necessariamente circoscritte: non esprimono pienamente l'intero contenuto della fede cristiana. Inoltre tali formulazioni sono condizionate dall'evoluzione storica. Così si spiega il loro progressivo ampliamento che va dalla semplice confessione «Signore Gesù» (1 Cor. 12, 3; Fil. 2, 11) alla più ampia e articolata esposizione del Credo niceno-costantinopolitano. Nel N.T. si incontrano professioni di fede a forma soltanto cristologica (Gesù è il Figlio di Dio! Gesù è il Cristo).

In ambiente giudaico, poiché i cristiani condividevano con gli Ebrei la fede nell'unico Dio, la loro specificità era proprio

(*) Relazione tenuta al Convegno di studio e di preghiera, promosso dalla Conferenza Episcopale Calabria, a Catanzaro, dal 18 al 20 giugno 1982.

quella della fede nella divinità di Cristo. Non appena però la predicazione si apriva ai pagani politeisti, la professione di fede cristiana doveva essere proclamata nella sua totalità: nell'unico Dio in tre Persone. Si incontrano perciò anche nel N. T. formule binarie («Un solo Dio, il Padre, un solo Signore, Gesù Cristo», 1 Cor. 8, 6) e ternarie (Padre, Figlio e Spirito Santo, Mt. 29, 19; 2 Cor. 13, 13). La vita della crescente comunità cristiana ha fatto sì che le varie Chiese locali elaborassero propri simboli di fede specialmente per la catechesi battesimale.

Verso la fine del II secolo è già in esteso uso a Roma una formula di fede battesimale, stabile nella forma e abbastanza evoluta. Questo simbolo romano ha dato origine — con leggere modifiche — al cosiddetto simbolo apostolico, comunemente noto, e a tanti altri in Occidente (Cartagine, Milano, Arles, Aquileia, Ravenna, Braga) molto simili tra loro.

Diversa invece la situazione in Oriente. I simboli giunti fino a noi dalle varie Chiese (Cesarea di Palestina, Gerusalemme, Antiochia, Salamina di Cipro, ecc...), presentano assieme a una struttura trinitaria comune, una amplissima varietà di formulazioni e di estensioni. Ciascuna Chiesa, anche se non sono da escludere reciproci influssi, rispondeva in modo proprio alla propria situazione per professare la fede comune.

Un avvenimento fondamentale e unificante si è avuto nel I Concilio ecumenico di Nicea (325). Per respingere l'eresia ariana, in quel Concilio è stata fatta una professione di fede comune, consistente nella assunzione del simbolo di Cesarea di Palestina — come afferma Eusebio di Cesarea — integrato da espressioni meglio rispondenti alla confutazione della eresia di Ario che non ammetteva la divinità di Gesù Cristo.

È proprio questa professione di fede nicena che è stata assunta e ampliata — nel corso del Concilio ecumenico di Costantinopoli I — per respingere l'errore dei cosiddetti pneumatomachi, di coloro cioè che lottavano contro la divinità dello Spirito Santo ¹.

¹ Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople (Histoire des Conciles Oecuméniques, I)*, Paris 1962; G.L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e Costantinopoli*, Ed. Critica, Roma-Friburgo-Vienna 1967.

Anche in questo caso sembra che non sia stato il Concilio ad elaborare la nuova professione di fede, ma che si sia servito, riadattandolo, del simbolo in uso nella Chiesa di Salamina in Cipro, riportato da Epifanio nel suo trattato *Ancoratus*, che porta la data del 374, precedente di sette anni la celebrazione del Concilio di Costantinopoli I (381)². Il IV Concilio ecumenico di Calcedonia (451), nella sua definizione, ha conferito valore ecumenico al cosiddetto simbolo niceno-costantinopolitano³.

Quando i simboli della fede sono giunti a questo stadio — proclamazione o conferma da parte di un concilio ecumenico — essi esprimono ormai la fede della Chiesa in *definizioni irreformabili*. I simboli tuttavia, data la loro evoluzione storica per la loro formulazione e le contingenze nelle quali sono sorti, non racchiudono tutta la fede della Chiesa. Essi perciò possono avere *formulazioni storiche diverse* e di tempo in tempo *più complete*. È precisamente ciò che è avvenuto nel simbolo niceno-costantinopolitano nei confronti del precedente simbolo niceno⁴. Ed è in questa prospettiva che potrà essere risolta la ormai

² Di quest'opera si ha una fedele recente traduzione in italiano, con introduzione e note a cura di Calogero Riggi (Epifanio, *L'ancora della fede*, Città Nuova, Roma 1977), condotta sul testo critico di Karl Holl («Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte», 25/1-149): Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*, I, Lipsia 1925.

³ La definizione dogmatica del IV Concilio ecumenico (451) tra l'altro afferma: «Definiamo che debba risplendere l'esposizione della retta e incontaminata fede, fatta dai 318 Padri riuniti a Nicea (325) sotto l'imperatore Costantino di pia memoria e che si debba mantenere in vigore quanto fu decretato dai 150 Padri a Costantinopoli (381) per estirpare le eresie e rafforzare la stessa nostra fede cattolica e apostolica [...]. Il presente santo e grande e universale Concilio stabilisce che la fede dei 318 santi Padri deve essere intangibile, conferma la dottrina intorno alla natura dello Spirito trasmessa in seguito dai Padri, riuniti nella città imperiale (Costantinopoli 381) contro quelli che combattevano lo Spirito Santo. Quella dottrina che essi dichiararono a tutti, non certo per raggiungere qualche cosa a quanto si riteneva, ma per illustrare, con testimonianze della S. Scrittura, il loro pensiero sullo Spirito Santo, contro coloro che tentavano di negarne la Signoria».

⁴ Questo elemento è stato esplicitamente affermato nella enciclica patriarcale e sinodale che porta la data del 12 marzo 1981, ma che è stata pubblicata in occasione delle celebrazioni del XVI centenario del Concilio costantinopolitano I al Patriarcato ecumenico (7 giugno 1981). In essa si afferma: «È così che è nato il *simbolo di Costantinopoli*, formulato in maniera

millenaria questione aperta fra Oriente e Occidente sulla aggiunta del «Filioque» in Occidente al simbolo niceno-costantinopolitano.

I. IL SIMBOLO NICENO-COSTANTINOPOLITANO ESPRIME LA FEDE COMUNE DI TUTTI I CRISTIANI

«L'insegnamento del Concilio costantinopolitano I è tuttora l'espressione dell'unica fede comune della Chiesa e di tutto il cristianesimo. Confessando questa fede — come facciamo tutte le volte che recitiamo il Credo — e ravvivandola nella prossima commemorazione centenaria, noi vogliamo mettere in rilievo ciò che ci unisce con tutti i nostri fratelli, nonostante le divisioni avvenute nei secoli»⁵.

Questa solenne affermazione di papa Giovanni Paolo II, volutamente riferita al presente, esige una esplicazione perché sia rettamente intesa nella sua portata ecumenica cui essa accenna. Una tale esplicitazione richiede una puntualizzazione almeno su due punti:

più ampia e più chiara, nella sua versione definitiva e completa. È incontestabile che — indipendentemente dall'origine e dal modo secondo il quale la coscienza dell'insieme della Chiesa cristiana fu portata poi a formulare e a vivere questo simbolo — i Padri conciliari che, ispirati da Dio, l'hanno suggellato con la loro fede e autorità, non hanno minimamente esitato a dichiarare che, per mezzo di questo simbolo «avevano confessato la fede in una maniera più ampia», erano profondamente coscienti — essi stessi e tutti coloro che vennero dopo di loro — che sotto la formulazione di questo testo, si doveva, d'ora in poi, intravedere l'esistenza di due «espressioni di fede» dei Padri «riuniti a Nicea e a Costantinopoli», espressioni vicendevolmente complementari e chiarificatrici.

Il testo integrale in italiano si trova in «Oriente cristiano», n. 3, 1981, pp. 20-30; mentre l'originale in greco è riportato da «Episkepsis» (ed. in lingua greca), Bollettino del Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico di Chambésy (Ginevra, n. 254, 1981).

⁵ Lettera all'episcopato della Chiesa cattolica per il 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e il 1550° anniversario del Concilio di Efeso, in «L'Osservatore Romano», 1 aprile 1981.

1) *Il contenuto del simbolo niceno-costantinopolitano è espressione dell'unica fede comune di tutto il cristianesimo.*

Questo simbolo infatti contiene le verità fondamentali della fede cristiana. Esso racchiude i quattro capitoli essenziali dell'insegnamento dogmatico, *quello su Dio, l'uomo e il mondo* (la teologia trinitaria e l'economia di salvezza); *quello sulla Chiesa* (le sue caratteristiche e la sua missione); *quello sui sacramenti* (il battesimo per la remissione dei peccati, la redenzione e la nuova creazione); *quello sulla escatologia* (la risurrezione e la vita del mondo che verrà).

Per documentare brevemente questa esplicitazione userò l'*Ancoratus* di Epifanio, che si trova nello sfondo del simbolo niceno-costantinopolitano e di pochi anni precedente la celebrazione del Concilio di Costantinopoli I (381).

a) Il simbolo di Costantinopoli I contiene la fede trinitaria nicena, completandone l'insegnamento sullo Spirito Santo e apportando anche altre precisazioni agli altri due articoli precedenti su Dio Padre e sul Figlio. Infatti all'espressione «Credo nello Spirito Santo» aggiunge «*che è Signore e dà la vita, che procede dal Padre e insieme con il Padre e con il Figlio è adorato e glorificato e ha parlato per mezzo dei profeti*»⁶. Il Concilio di Costantinopoli fu convocato dall'imperatore Teodosio, non soltanto per regolare diverse questioni amministrative e giurisdizionali nella vita della Chiesa, ma anche «per far fronte alle implicanze cristologiche, poste dall'arianesimo, nonché da altre correnti che, insieme pure, corrodevano la fede ortodossa; rifiutare e combattere la nuova eresia pneumatomaca di Macedo-

⁶ Per un confronto fra il simbolo niceno e quello niceno-costantinopolitano e per una sostanziale analisi delle ragioni che hanno condotto la Chiesa all'ampliamento del simbolo niceno, si confronti la puntuale nota del noto teologo ortodosso Dumitriu Staniloae, *Il simbolo di fede niceno-costantinopolitano e l'unità dei cristiani*, in «Echi d'Oriente», anno 3°, n. 3, 1981, pp. 13-14 (servizio speciale del mensile di liturgia «La vita in Cristo e nella Chiesa», n. 9, 1981).

nio; formulare e proclamare in modo chiaro e conciso la fede e la dottrina ortodossa»⁷.

La dottrina trinitaria raggiunge così una espressione sostanzialmente completa: un solo Dio in tre Persone; il Figlio e lo Spirito Santo sono *consustanziali* al Padre. S. Epifanio così commenta questa affermazione: «Quello che ci lega nella fede è il consustanziale. Perché se tu dici consustanziale dissipi la baldanza di Sabellio; almeno dove il termine consustanziale significa “di una sola sostanza”, s'intende in questa sostanza unica il Padre, in questa sostanza unica il Figlio e in questa sostanza unica lo Spirito Santo. Quando si dice consustanziale non si vuol dire nulla di estraneo alla divinità stessa, ma che il Figlio è Dio da Dio e che lo Spirito Santo è Dio, non tre dèi ma una identica divinità: uno è il nostro Dio, dice il beato Mosè: “Il Signore Dio tuo è un solo Signore” (Deut. 6, 4). Non parliamo di dèi, ma diciamo Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Santo, non dèi; perché in Dio non vi sono molti dèi. Con i tre nomi si esprime l'unica divinità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Né si tratta di due figli, perché l'unico Figlio è appunto unigenito, mentre lo Spirito Santo, Spirito di Dio, è colui che da sempre è col Padre e col Figlio, non estraneo a Dio essendo da Dio, “procedendo dal Padre” (Gv. 15, 26) e “prendendo dal Figlio” (Gv. 16, 14-15). Benché incomprendibile, lo Spirito Santo (come incomprendibile è il Figlio Unigenito) è da Dio, non estraneo al Padre e al Figlio. Non unito al Padre e al Figlio per commistione, è nella Trinità sempiterna della stessa *usia*; non vi è altra *usia* nella divinità, né altra divinità nell'*usia*; identica divinità da identica divinità sia il Figlio che lo Spirito Santo»⁸.

⁷ Cf. n. 6 dell'enciclica patriarcale e sinodale, citata alla nota 4. Per l'elaborazione dell'insegnamento pneumatologico del Concilio, pare abbia influito in modo determinante S. Basilio con il trattato *De Spiritu Sancto* (PG, 32) sulla cui base si può avere una adeguata spiegazione delle espressioni pneumatologiche aggiunte al simbolo (cf. Eleuterio F. Fortino, *Professione di fede e deificazione*, in «Echi d'Oriente», pp. 18-21, numero citato alla nota precedente).

⁸ Epifanio, *L'ancora della fede*, cit., n. 6.

Più avanti Epifanio presenta la distinzione tra le Persone divine: «Il Padre dunque è ingenerato e increato, incomprendibile; il Figlio generato ma non creato, incomprendibile; lo Spirito Santo eternamente non generato né creato, non fratello né zio, non proavo né nipote, ma della identica *usia* del Padre e del Figlio, Spirito Santo perché “Dio è spirito” (Gv. 4, 24)»⁹. Subito dopo precisa la distinzione: «Ognuno di questi predicati è proprio di un solo nome, né si può ripetere per l'altro. Poiché il Padre è padre e non ha chi con lui si possa paragonare o a lui accomunare come ad un altro padre sí da farne due dèi. Il Figlio Unigenito è Dio vero da Dio vero, non ha il nome di padre ma non è estraneo al Padre, bensí Figlio del Padre; Unigenito cui solo compete il nome di Figlio, e Dio da Dio sí che un solo Dio si chiama Padre e Figlio. Anche lo Spirito Santo è come unigenito, ma non ha nome di figlio né appellativo di padre, bensí di Spirito Santo non estraneo al Padre. Secondo le parole dell'Unigenito egli è “Spirito del Padre” (Mt. 10, 20) “che procede dal Padre” (Gv. 15, 26); “prenderà dal mio” (Gv. 16, 14-15), egli dice, perché non lo si credesse estraneo né al Padre né al Figlio, ma della stessa *usia*, della stessa divinità. Spirito divino, “Spirito di verità”, lo Spirito di Dio si chiama Spirito Paraclito, appellativo questo che spetta propriamente a lui solo. A lui non si può accomunare o eguagliare nessun altro spirito; né egli ha il nome di figlio o il nome di padre. Predicati spettanti ad uno solo non possono essere comuni»¹⁰.

I primi tre articoli del simbolo di fede (su Dio Padre, Figlio e Spirito Santo) contengono l'espressione della fede essenziale sulla Trinità. A questo punto, per quanto riguarda l'insegnamento sullo Spirito Santo, in relazione alle discussioni che si avranno in seguito nella storia, va notato che, nel simbolo della Chiesa di Salamina che Epifanio riporta nel suo *Ancoratus*, dello Spirito Santo si dice: «Increato che procede dal Padre e prende

⁹ *Ibid.*, n. 7.

¹⁰ *Ibid.*, n. 8.

dal Figlio, oggetto della nostra fede»¹¹. Il contenuto del simbolo niceno-costantinopolitano non si limita soltanto all'insegnamento della Trinità in se stessa, ma indica anche la prospettiva della economia di salvezza: la creazione, l'Incarnazione «per noi uomini e per la nostra salvezza», il dono della vita e il regno che non avrà fine.

b) Il simbolo niceno-costantinopolitano contiene poi la professione di fede «*nella Chiesa una, santa, cattolica e apostolica*». Nel simbolo niceno non vi era alcun riferimento alla Chiesa, mentre nel simbolo di Salamina di Cipro, tanto nella forma breve quanto in quella più lunga, si trova l'identica espressione del niceno-costantinopolitano. Questa inserzione è particolarmente importante e, anche se non è svolta una articolata ecclesiologia, si indicano le caratteristiche essenziali della Chiesa di Cristo: l'unità, la santità, la cattolicità e l'apostolicità.

Epifanio nell'*Ancoratus* in modo indiretto, ma in diversi luoghi fa il collegamento teologico fra la Trinità, la Chiesa e il battesimo: la grazia, l'unica grazia che si riceve nell'unica Chiesa. Parlando dello Spirito Santo che «santifica gli uomini nel segno della Trinità», in realizzazione del mandato «andate e battezzate nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo», Epifanio afferma che lo Spirito è terzo nell'ordine dei nomi, «ma proprio come sigillo della grazia», e aggiunge che è «non estraneo al suo dono in quanto unico Dio dell'unica fede, un solo Signore di un'unica grazia, nell'unica Chiesa da un solo battesimo»¹².

Nell'unica Chiesa ha luogo la comunicazione del dono divino, si realizza la salvezza portata da Cristo, di cui la Chiesa diventa così sacramento generale di salvezza. Questo collegamento sacramentale e misterioso con l'opera della salvezza giustifica la professione di fede anche «*nella Chiesa*» (*éis mian baghian katholikên kai apostolikên ekklesian*) e non soltanto una sempli-

¹¹ *Ibid.*, n. 119. Di fatto, di tempo in tempo, ritorna l'affermazione secondo cui l'*Ancoratus* sarebbe stato interpolato, ma l'edizione critica sopracitata riporta incorporate nel testo le due redazioni del simbolo.

¹² *Ibid.*, n. 7.

ce dichiarazione di *credere la Chiesa*, nel senso di considerare retto ciò che essa predica, anche se lo stesso Epifanio afferma che la Chiesa ha ricevuto da Dio l'incarico di interpretare autenticamente le Scritture: «Questa conoscenza (delle Scritture) il divin Padre l'affidò alla santa sua Chiesa, perché riconoscesse concorde nel vincolo di perfezione il suo vero Figlio Unigenito e il suo Santo Spirito, sì che potessimo nel nome di Dio Padre perfetto e nel nome di Dio Figlio perfetto e nel nome di Dio Spirito perfetto, ricevere il sigillo»¹³. Questa interpretazione autentica della Chiesa non è che una parte della realtà più ampia dell'opera che la Chiesa svolge come sacramento generale di salvezza. Pure su questo punto il simbolo niceno-costantinopolitano proclama quindi una verità immutabile nella prospettiva della fede cristiana.

c) Intrinsecamente connesso è l'articolo seguente sulla *professione di un solo battesimo per la remissione dei peccati*. Il simbolo niceno non conteneva questa affermazione che invece è presente nei due simboli dell'*Ancoratus*. Questo articolo, quantunque limitato al battesimo, rimane aperto all'intera azione sacramentale nella Chiesa e rinvia a questa prospettiva. S. Epifanio nell'*Ancoratus* afferma: «L'Unigenito viene ad assumere questo uomo per operare divinamente per mezzo della natura umana integralmente assunta una piena e totale salvezza dell'intera umanità»¹⁴. Questa «assunzione» avvenuta radicalmente con l'Incarnazione si realizza in ogni singolo uomo con l'incorporazione in Cristo. E se col battesimo si ha l'immersione nella morte di Cristo per la remissione dei peccati e la partecipazione alla sua risurrezione per una vita nuova, la piena assimilazione avviene per mezzo della Eucaristia, comunione al corpo e al sangue di Cristo.

Il simbolo niceno-costantinopolitano, inserendo nell'elenco della verità della fede cristiana la professione nel battesimo, assumeva in realtà l'intera dimensione sacramentale, che costituisce un altro elemento essenziale della fede e della vita cristiana.

¹³ *Ibid.*, n. 22.

¹⁴ *Ibid.*, n. 75.

d) La *prospettiva escatologica* è espressa nell'ultimo articolo del simbolo: «Aspettiamo la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà». Questa dimensione aggiunge un elemento essenziale alla completa esposizione della fede cristiana. Il simbolo niceno conteneva soltanto l'affermazione: «Verrà a giudicare i vivi e i morti», di cui il simbolo di Costantinopoli I ha specificato che «di nuovo verrà nella gloria», aggiungendo inoltre «e il suo regno non avrà fine». La risurrezione dei morti, l'attesa del mondo che verrà, la fede nella seconda venuta del Signore per giudicare i vivi e i morti, l'istaurazione del regno che non avrà fine, fanno ormai parte della professione di fede della Chiesa e costituiscono un completamento essenziale della esposizione della fede cristiana di ogni tempo. Anche questi elementi si trovavano nei due simboli dell'*Ancoratus*. La redazione breve proclamava: «Aspettiamo la risurrezione dei morti e la vita del secolo futuro», e l'articolo sulla seconda venuta di Cristo precisava già «e di nuovo verrà nella gloria», e «il suo regno non avrà fine».

La redazione più lunga conteneva gli stessi elementi con altre espressioni e cioè: «Crediamo [...] nella risurrezione dei morti, nel giusto giudizio dell'anima e del corpo, nel regno dei cieli e nella vita eterna», mentre della seconda venuta di Cristo si proclamava: «Si è assiso gloriosamente alla destra del Padre per poi venire con lo stesso corpo nella gloria a giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine». Epifanio non solo riporta questi elementi del Credo della sua Chiesa, ma nell'*Ancoratus* li spiega come facenti parte integrante della fede, anzi costituiscono l'«oggetto» ultimo della nostra fiducia in Cristo. Nell'introdurre il commento a queste ultime affermazioni del simbolo, Epifanio scrive: «La fiducia nella nostra salvezza e il fondamento della nostra speranza ci sono dati dalla certezza della fede nel nostro Salvatore veramente fatto uomo e realmente venuto ad incarnarsi, e hanno come oggetto la risurrezione dei morti e il nostro rinnovamento finale»¹⁵.

¹⁵ *Ibid.*, n. 74.

Concludendo questa parte delle nostre considerazioni sul contenuto del simbolo niceno-costantinopolitano, si può con fondati argomenti affermare che esso costituisce una proclamazione delle verità essenziali della fede cristiana: l'insegnamento su Dio Uno e Trino, sulla economia di salvezza realizzata nell'opera di Cristo, continuata nella Chiesa per mezzo dei sacramenti e destinata al rinnovamento finale nella risurrezione e anche nella vita del regno che non avrà mai fine. Questo insegnamento è comune — nonostante le particolari tendenze teologiche proprie in Oriente e in Occidente — a tutti i cristiani. Per questa ragione il simbolo niceno-costantinopolitano è l'espressione dell'unica fede comune a tutto il cristianesimo.

2) Anche sotto l'aspetto formale *il simbolo niceno-costantinopolitano è l'espressione della fede comune dell'intero cristianesimo.*

a) Esso è risultato dell'operato di *un Concilio* considerato come *ecumenico* da tutte le Chiese e che di conseguenza ha valore per tutti. La prima grande divisione è avvenuta in seguito al III Concilio ecumenico (431) d'Efeso, quando, dopo la condanna di Nestorio, si è organizzata una comunità che aveva rotto la comunione con la Chiesa. La Chiesa assira, nota sotto il nome di nestoriana, manteneva a quel tempo e mantiene nell'uso liturgico il simbolo niceno-costantinopolitano. Ovviamente avevano ed hanno tuttora questo simbolo le Chiese pre-calcedonesi che non hanno accettato il Concilio di Calcedonia (451), IV Concilio ecumenico. *Questo simbolo* era quindi recepito e diventato *comune all'intero cristianesimo antico.*

b) Anche oggi tutte le Chiese cristiane considerano valido il simbolo niceno-costantinopolitano anche se non per tutte mantiene lo stesso rilievo nell'uso liturgico e ha lo stesso valore normativo e vincolante.

Per le Chiese ortodosse questo simbolo è professato nella celebrazione del battesimo ed è sempre proclamato in ogni celebrazione eucaristica.

Grande considerazione gli è data nella Comunione anglicana e nella Chiesa luterana.

Se minore importanza gli è conferita nelle Chiese riformate, tuttavia anche presso queste Chiese viene considerato come veicolo verso l'insegnamento della sola Scrittura.

Il simbolo niceno-costantinopolitano permane tuttora quindi l'espressione della fede comune, anche se le sue affermazioni sono state lette con sfumature ed interpretazioni diverse nelle varie Chiese, in coerenza con le varie e diverse loro impostazioni teologiche.

«È su questa base comune che i cristiani di oggi continuano a proclamare lo stesso e identico Evangelo di salvezza e le Chiese cercano di stabilire la piena comunione attraverso un dialogo leale di carità e di verità per risolvere tutte le divergenze manifestatesi nel passato»¹⁶.

II. QUESTIONE APERTA E DISCUSSA TRA LE CHIESE

«Certo non ignoro che nel corso della storia, delle controverse hanno avuto luogo tra le nostre Chiese circa la dottrina sullo Spirito Santo, particolarmente sulla relazione eterna del Figlio e dello Spirito»¹⁷. Queste parole di Giovanni Paolo II indirizzate al patriarca di Costantinopoli, fanno allusione all'aggiunta del «Filioque», da parte della Chiesa Cattolica in Occidente, al simbolo niceno-costantinopolitano, e cioè l'affermazione

¹⁶ Dall'indirizzo del card. Massimiliano de Furstenberg al Patriarcato ecumenico (7 giugno 1981) in occasione delle celebrazioni del XVI centenario del Concilio ecumenico di Costantinopoli. Il cardinale, accompagnato da mons. Eleuterio F. Fortino, vi rappresentava ufficialmente la Chiesa cattolica e portava il messaggio citato nella nota seguente.

¹⁷ Messaggio di papa Giovanni Paolo II al patriarca ecumenico Dimitrios I di Costantinopoli del 4 giugno 1981 per le celebrazioni al Fanar del XVI centenario del Concilio di Costantinopoli I (cf. «Service d'information», Segretariato per l'unione dei Cristiani, n. 46, 1981, pp. 58 ss.). Una cronaca di queste celebrazioni si può trovare in «Episkepsis», bollettino del Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico di Chambésy (Ginevra, n. 254, 1981).

che lo Spirito Santo procede dal Padre *e dal Figlio*. Di fatto questa aggiunta, qualunque sia stata la ragione teologica e pastorale che l'ha determinata, ha costituito un motivo di forte dissidio fra Oriente e Occidente. Il teologo ortodosso V. Lossky, forse maggiorandone la portata ma non senza un fondamento reale, afferma: «Il *Filioque* fu la sola ragione dogmatica, la ragione primordiale della separazione tra l'Oriente e l'Occidente; gli altri dissensi dottrinali non ne erano che la conseguenza»¹⁸.

Questo giudizio non è condiviso da tutti i teologi ortodossi. Vi è una corrente la quale afferma che la questione del *Filioque*, non è teologicamente e definitivamente risolta, rimane un *theologoumenon*, cioè una questione aperta disputata, ma che per sé non è contraddittoria anche se la formula non è perfetta. Questa posizione ha trovato alla fine del secolo scorso un convinto assertore in V.V. Bolotov¹⁹. Nelle sue 23 tesi sul *Filioque*, il Bolotov sosteneva che è dogma di fede che lo Spirito Santo procede dal Padre, ma che proceda dal Padre *per il Figlio* o dal Padre *e dal Figlio* è soltanto una opinione teologica. Una posizione analoga si trova nel greco Stephanidis dell'Università di Atene che così si esprime nella sua classica *Storia della Chiesa* (1974): «Nelle relazioni fra la Chiesa d'Occidente e di Oriente questo insegnamento (della Chiesa occidentale circa il *Filioque*) è rimasto come un "theologoumenon zêtêma" (una questione teologica) o da esaminare insieme (syzêtêsimon)»²⁰.

Il patriarca ecumenico Dimitriós I nella enciclica per la celebrazione del XVI centenario del Concilio di Costantinopoli I ha ribadito su questo punto la posizione rigida e tradizionale degli ortodossi nei termini seguenti: «L'aggiunta del *Filioque* [...] — espressione deplorabile; introdotta contrariamente alla tradizione; aggiunta tardiva dal punto di vista storico; assai poco solida dal punto di vista teologico; da più parti combattuta;

¹⁸ V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, il Mulino, Bologna 1967, p. 51.

¹⁹ *Thesen über das «Filioque» von einen russischen Theologen*, in «Revue internationale de théologie», t. VI (1898), 681-712; l'edizione russa è apparsa nel 1913 a cura di A. Brilliantov.

²⁰ Basiliou K. Stephanidou, *Ekklesiastikê Istoria*, Atene 1959².

causa di molta divisione nella storia dei rapporti tra Oriente e Occidente — è stata considerata dalla Chiesa ortodossa e dalla tradizione orientale, come punto di contraddizione, tema di divergenza e di lite che lungo i secoli alienò le due Chiese ed è divenuta in questo senso “la corona dei mali” — per dirla con Fozio — sulla testa della Chiesa di Cristo ed è, in quanto tale, del tutto inaccettabile e deve essere rigettata»²¹.

Come premessa a questo orientamento l'enciclica citava la seguente dichiarazione del III Concilio ecumenico tenuto a Efeso (431), il quale «stabilisce che non è lecito ad alcuno proporre, redigere o comporre un'altra fede diversa da quella che è stata definita dai Santi Padri riuniti con lo Spirito Santo a Nicea»²². Va notato che il III Concilio ecumenico (431) si riferiva al I Concilio ecumenico (Nicea 325), mentre il II Concilio ecumenico (Costantinopoli 381) aveva già usato una nuova formulazione del simbolo di fede ampliata e completata. La decisione del Concilio di Efeso non sembra riferirsi quindi alla formulazione ma alla «fede» professata a Nicea, per cui si proibisce che si possa «proporre un'altra fede» (*hétéran pistin*), cioè una fede diversa da quella proclamata a Nicea. In realtà il Concilio di Efeso vuole correggere alcune interpretazioni erranee della professione di fede di Nicea, come esplicitamente si afferma nella «definizione sulla fede di Nicea». Dopo avere riprodotto il simbolo niceno, quella dichiarazione afferma: «È bene quindi che tutti convengano in questa santa fede; è infatti piamente e sufficientemente utile a tutta la terra. Ma poiché alcuni, pur simulando di confessarla e di convenirne, ne interpretano male il vero senso secondo il loro modo di vedere e alterano la verità [...] è stato assolutamente necessario aggiungere le testimonianze dei Santi e ortodossi Padri, adatte a dimostrare in qual modo essi compresero e predicarono con coraggio questa fede [...]»²³. Segue un florilegio di passi degli scritti dei Padri e quindi la

²¹ Cf. «Oriente cristiano», n. 3, 1981, p. 26.

²² *Mansi*, V, 308-309; *Denzinger*, 126; *Decisioni dei concili ecumenici* (a cura di Giuseppe Alberigo), Utet, Torino 1978, p. 145.

²³ *Ibid.*

sopracitata proibizione di proporre *un'altra fede* diversa da quella di Nicea.

Non è però proibito riproporre in modo retto la fede di Nicea, anche se ampliata e completata, come in realtà ha fatto il II Concilio ecumenico di Costantinopoli. Pertanto la citazione della decisione del Concilio di Efeso in relazione *alla semplice aggiunta* del *Filioque* nel simbolo niceno-costantinopolitano sembra impropria.

Il vero problema è altrove e cioè se la fede che si trova dietro l'espressione *Filioque* è ortodossa o meno, se è vera o erronea, se è nella linea della fede di Nicea o se è da essa difforme.

L'enciclica patriarcale e sinodale avverte che la questione non è per nulla chiusa e rileva con soddisfazione che in tutta obiettività si sono intrapresi da ogni parte seri studi, esprimendo la speranza che essi conducano «alla restaurazione del testo originale del simbolo della fede, cioè alla sua formulazione originale e primiera senza aggiunte».

In realtà dietro la millenaria controversia circa il *Filioque* si agitano due questioni:

a) una, proveniente da motivi di *verità* e di *autenticità* di fede: la processione dello Spirito Santo *anche dal Figlio* è conforme alla vera fede o ne è una deviazione?

b) Una seconda, proveniente da motivi di *autorità*: può il papa autorizzare la modifica di un simbolo confermato da un Concilio ecumenico? Le questioni sono serie e vanno seriamente considerate alla luce della fede e della evoluzione storica delle formulazioni della fede.

La posizione della Chiesa cattolica è ben nota. La riassume lapidariamente il Concilio di Firenze (1439) nei termini seguenti: «La spiegazione data con l'espressione *Filioque* è stata lecitamente e ragionevolmente aggiunta al simbolo per rendere più chiara la verità e per necessità allora incombenti» (DZ, 691). Non si tratterebbe quindi di un'altra «fede», ma della «spiegazione» della fede allo scopo di rendere più chiara la verità.

Inoltre l'esplicitazione rispondeva a necessità pastorali incombenti, vale a dire allo scopo di proclamare la retta fede nei confronti di alcune tendenze ariane in Occidente. Del resto questa linea di pensiero, se nel secolo V appare nell'uso liturgico in Spagna in seguito giustificato nei Concili di Toledo del 589 e del 633, aveva sempre in Occidente dei precursori più antichi in Tertulliano, S. Ambrogio, S. Ilario e S. Agostino.

Ciò non toglie che dal tempo di Fozio (820-897) su questo punto fra Oriente e Occidente, nonostante i vari tentativi di dialogo e di unione, non si è ancora trovato alcun accordo.

L'opera di Fozio *De Spiritus Sancti Mystagogia* (895) è la fonte di tutte le argomentazioni dei bizantini contro la processione dello Spirito Santo *ab utroque*. E gli argomenti sono: 1) La monarchia divina esige che solo il Padre sia principio tanto dello Spirito quanto del Figlio; 2) le proprietà divine sono comuni alle Tre Persone o sono strettamente personali alle singole Persone; 3) solamente la proprietà strettamente personale è principio immediato della processione divina; 4) di conseguenza insegnare la processione *ab utroque* significa porre due principi. Dal punto di vista dogmatico il patriarca Fozio ha insegnato: 1) lo Spirito Santo procede dal solo Padre; 2) lo Spirito Santo non procede dal Figlio; 3) eretica e assurda è la dottrina di coloro che asseriscono che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio.

Questi argomenti sono ripetuti da quasi un millennio. Ciò significa che esiste un problema serio su questo punto tra greci e latini, almeno un problema di comprensione.

Giovanni Paolo II lo riconosce con franco realismo. Nel citato messaggio indirizzato al patriarca ecumenico il papa scrive in proposito: «Questa questione, come tutte quelle che sono completamente chiarite tra le nostre Chiese, dovrà costituire l'oggetto del dialogo così felicemente iniziato». Si tratta quindi di una questione aperta.

La questione in realtà viene già ampiamente discussa da varie istanze e a diversi livelli (ricerca teologica, congressi, dialoghi bilaterali) con vari interlocutori. Ne segnaliamo alcuni:

A. Il dipartimento dottrinale «*Fede e Costituzione*» del Consiglio ecumenico delle Chiese ha promosso per anni dei colloqui sulla controversia del *Filioque*. Vi hanno preso parte ortodossi, cattolici, protestanti e anglicani. A conclusione è stato elaborato un memorandum su «*La formula del Filioque in una prospettiva ecumenica*» che ripropone in termini purificati da polemica lo studio della questione indicando alcune piste di ricerca per un'intesa²⁴. Eccone qualcuno:

a) «La partecipazione del Figlio alla processione dello Spirito dal Padre non può essere compresa soltanto in termini di *missione temporale* dello Spirito Santo, come talvolta è stato suggerito [...]».

b) «[...] La generazione del Figlio dal Padre permette di dire che *lo Spirito Santo procede dal Padre del Figlio*».

c) Da questa tesi fondamentale seguono due conseguenze.

«*Innanzitutto*, non si dovrebbe dire che lo Spirito procede "dal Padre e dal Figlio" perché ciò cancellerebbe la differenza tra la sua relazione con il Padre e la sua relazione con il Figlio.

In secondo luogo, bisognerebbe dire che la processione dello Spirito dal Padre presuppone la relazione esistente in seno alla Trinità tra il Padre e il Figlio, perché il Figlio è eternamente *nel e con il Padre*, e il Padre non è mai senza il Figlio. La teologia orientale ha sempre messo l'accento sulla prima di queste conclusioni. I Padri latini esploravano le implicazioni della seconda molto prima che il *Filioque* fosse stato formulato e introdotto nel Credo».

d) «Si solleva una questione: quella di sapere se sia possibile trovare delle nuove formulazioni, o almeno altre formule, per dire ciò che il *Filioque* aveva, a giusto titolo, cercato di

²⁴ Il memorandum, così come tutte le relazioni ai colloqui, è stato pubblicato a cura di Lukas Vischer, *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, Centurion-Les Presses de Taizé, Paris 1981.

esprimere. Sono state menzionate diverse espressioni già antiche, e cioè:

- Lo Spirito procede dal Padre *del Figlio*
- Lo Spirito procede dal Padre *per mezzo del Figlio*
- Lo Spirito procede dal Padre *e riceve dal Figlio*
- Lo Spirito procede dal Padre *e riposa sul Figlio*
- Lo Spirito procede dal Padre *e risplende attraverso il Figlio*.

Tutte queste formulazioni e forse ancora altre meritano attenta considerazione e di essere studiate nel corso delle future discussioni».

B. Anche il dialogo ufficiale tra *ortodossi e anglicani* ha affrontato la questione del *Filioque*. Nel comunicato emanato a conclusione della riunione della Commissione mista del 1980 (Llandaff, 14-21 luglio) si afferma: «Su richiesta dell'Anglican Consultative Council, i membri anglicani accettano di inviare ai sinodi di tutte le loro province ecclesiastiche due brevi documenti redatti dai loro membri, per spiegare le ragioni che raccomandano la rimozione dell'espressione *Filioque* dal Credo». I membri anglicani pertanto impegnati nel dialogo con gli ortodossi sono giunti alla convinzione della opportunità di proporre il ristabilimento del simbolo niceno-costantinopolitano, senza cioè l'aggiunta posteriore del *Filioque*. La ragione non è che l'espressione sia erronea, anzi nei documenti citati si afferma che come tale l'espressione *Filioque* «contiene un valido e importante aspetto della verità ed è stato costantemente conservato nell'insegnamento teologico anglicano fin dalla Riforma». La vera ragione, per essi, è proprio il fatto che il *Filioque* sia stato inserito nel Credo tardivamente e unilateralmente da Roma. «E ciò — asseriscono — non è soltanto un mero dato storico, ma ha importanti implicazioni teologiche riguardo ai principi della ecumenicità, collegialità e autorità».

Ma ecco il testo essenziale della decisione anglicana: «Noi riconosciamo entrambe le tradizioni della teologia trinitaria, occidentale e orientale, come valide in se stesse e apportanti

aspetti complementari della verità, ma poiché il *Filioque* è stato introdotto nel Credo senza l'autorità di un Concilio ecumenico e senza riguardo al consenso universale, noi raccomandiamo che nella futura riforma liturgica, il testo del Credo sia restaurato nella forma originale del 381».

Questa raccomandazione non è rimasta lettera morta. Alcune province ecclesiastiche l'hanno adottata. Nella liturgia celebrata dal Dr. Runcie dopo la sua elezione ad arcivescovo di Canterbury è stato cantato il Credo senza *Filioque*.

C. Un confronto dialogico avviene anche fuori del contesto di conversazioni teologiche bilaterali, avviene in congressi e in simposi interconfessionali.

Si fa qui un breve accenno a due di particolare rilievo benché di tipo diverso.

1) *Il seminario teologico organizzato dal Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico* a Chambésy, diretto dal metropolita Damaskinos di Tranupolis e tenutosi dal 29 aprile al 5 luglio 1981. Il seminario aveva come tema: «Significato e attualità del II Concilio ecumenico per il mondo cristiano di oggi». Nel suo contesto è stata affrontata anche la questione del *Filioque*. Vi hanno preso parte storici, teologi, canonisti e nello stesso tempo ortodossi, cattolici e protestanti. Tra i cattolici vanno segnalati i contributi del card. Willebrands, di Yves Congar, del p. J.M. Garrigues e di don Crispino Valenziano di Palermo. Varie tesi sono venute a confronto. Nuovo materiale pertanto è offerto allo studio.

Il teologo ortodosso romeno Dumitriu Staniloae nella sua relazione ha messo tra l'altro in rilievo che nella processione dello Spirito Santo esiste un rapporto speciale fra il Figlio e lo Spirito, aggiungendo che «i Padri della Chiesa d'Oriente non hanno sempre espresso con la stessa esattezza questo rapporto particolare e talvolta hanno lasciato che si creasse l'impressione che la processione dello Spirito Santo non abbia alcun rapporto con la generazione del Figlio».

Riferendosi al memorandum elaborato a conclusione dei colloqui di «Fede e Costituzione» del CEC a cui anch'egli aveva preso parte, ha sottolineato l'importanza della seguente asserzione: «Il Figlio non è estraneo alla processione dello Spirito, né lo Spirito alla generazione del Figlio [...]. Generazione del Figlio e processione dello Spirito devono essere distinte ma non separate». Quindi egli ha fondato questa tesi su testi patristici. La pubblicazione degli atti costituirà una somma di testi di fecondo confronto ²⁵.

2) Il tema è stato affrontato nel *Congresso teologico internazionale di Pneumatologia* tenuto a Roma (22-26 marzo 1982). Da parte cattolica il p. Yves Congar ha comunicato le «ferme conclusioni» cui è pervenuta la sua ricerca sulla processione dello Spirito Santo e sul contenzioso esistente in proposito fra Oriente e Occidente:

a) «Esistono due modi diversi di affrontare la questione; ciascuna è coerente nei suoi principi di concettualizzazione; su questo piano non si identificano, ma ciascuna esprime la stessa fede, principio della stessa vita e, a questo livello della vita nello Spirito e per mezzo dello Spirito, non si può stabilire alcuna opposizione».

b) «Nessuna delle due formulazioni è assolutamente perfetta. Quella del simbolo non esprime il rapporto — né il rapporto nella economia, né il rapporto eterno — tra lo Spirito e il Figlio-Verbo [...]. La formula *Filioque* non esprime la monarchia del Padre [...]».

Il p. Congar si chiede se è possibile trovare in avvenire una «formula comune che sintetizzi i due orientamenti». Egli dubita fortemente e perviene alla proposta pratica molto delicata ma per lui non impossibile di ripetere il gesto di papa S. Leone

²⁵ Un resoconto di tutti gli intervenuti si può trovare in un numero speciale di «Episkepsis», bollettino del Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico di Chambésy (Ginevra, n. 256, 1981).

III il quale nell'810 «aveva rifiutato l'inserzione del *Filioque* nel Credo pur condividendone la dottrina» ²⁶.

²⁶ Ecco il passaggio esatto della relazione di p. Congar: «On sait que, sur la Procession du Saint-Esprit, un contentieux existe entre l'Orient orthodoxe et nous. Il est même double: il y a l'affirmation doctrinale du *Filioque* et il y a l'insertion unilatérale de ce terme dans le symbole de 381. Je souhaite que notre Congrès traite ces deux problèmes en profitant des remarquables approches qui en ont été faites, et qu'il aboutisse à des vœux constructifs. Personnellement, je suis arrivé à des conclusions fermes:

1) Il existe deux approches différentes; chacune est cohérente dans ses principes de conceptualisation; à ce plan-là, elles ne se recouvrent pas, mais chacune exprime la même foi, principe de la même vie et, à ce niveau de la vie dans et par l'Esprit, on ne peut établir aucune opposition.

2) Aucune des deux formulations n'est absolument parfaite. Celle du symbole n'exprime pas le rapport — ni le rapport dans l'économie, ni le rapport éternel — entre l'Esprit et le Fils-Verbe. Il existe pour cela bien des indications chez les Pères grecs, mais qui ne nous semblent pas avoir été poussées (élaborées) ni construites d'une manière entièrement satisfaisante. Est-ce même possible? Quant à la formule *Filioque*, elle n'exprime pas la monarchie du Père, bien qu'elle la sous-entende par son "que" qui implique que le Fils tient du Père d'être avec lui source de l'Esprit. Mais pas principe sans principe. Le "principaliter" de S. Augustin au sujet du Père n'est pas exprimé [...]. Il est noyé dans le "tanquam ab uno principio", et je comprends très bien que notre explication de cette formule apparaisse aux Orthodoxes, non seulement insatisfaisante, mais marquée par une rationalité indisciplinée.

3) Ces deux approches différentes sont compossibles. Elles le sont puisqu'elles l'ont été. Pendant cinq siècles au moins, et même davantage, Orient et Occident sont demeurés en communion, serait-ce une communion parfois difficile et menacée, alors que le *Filioque* était tenu par S. Ambroise, S. Augustin, S. Léon, tant d'autres, et par nombre de conciles hispaniques ou autres. C'est le rappel de cela, et la référence à S. Maxime le Confesseur, qui, à Florence en 1439, a permis de conclure l'union. Je ne crois pas qu'on puisse reprendre telle quelle la formule d'union de Florence, qui n'échappe pas à des critiques fondées. Faudrait-il, dans la préparation d'un futur nouveau concile d'union, chercher une formule commune qui synthétiserait les deux approches? Est-ce possible? J'arrive à en douter. Chacun la lirait dans sa propre ligne. Ne vaudrait-il pas mieux s'expliquer dans la paix et l'amour mutuel, reconnaître les convergences, les mains tendues les uns vers les autres, et s'accepter différents dans une unité profonde, peut-être complémentaires. On sait que l'idée de complémentarité a été lancée par le physicien Niels Bohr, et même étendue par lui à des domaines théologiques. Niels Bohr a aussi cette idée, que j'aimerais accueillir: "L'opposé d'une affirmation vraie est une affirmation fausse, mais l'opposé d'une vérité profonde peut être une autre vérité profonde".

4) Les Orthodoxes ont toujours posé, comme condition pour établir la

Nella sua relazione il p. Congar segnala positivamente una delle interessanti conclusioni dei Colloqui di Fede e Costituzione del CEC, e cioè che «se lo Spirito procede dal Padre, come dicono Giovanni 15, 26 e il simbolo del 381, è *dal Padre-dal-Figlio* che procede, vale a dire rileva il rapporto eterno fra lo Spirito e il Figlio».

Il Congresso per sua natura non poteva pervenire a una conclusione su questo tema. Tuttavia ha fatto una sua mozione che domanda all'autorità della Chiesa cattolica che: 1) nell'*Ordo Missae* (al n. 15) sia inserita la traduzione del testo greco del simbolo niceno-costantinopolitano secondo la versione ufficiale latina degli atti di Calcedonia e, 2) si ripeta il gesto di S. Leone III di riporre in S. Pietro a Roma il testo greco e la traduzione latina esatta del simbolo niceno-costantinopolitano. I due gesti dovrebbero servire ad affermare il carattere normativo della fede proclamata al I Concilio di Costantinopoli ²⁷.

communion, la suppression du *Filioque* dans le symbole. A Ferrare-Florence c'était, au début, leur condition unique. Dans la pensée de Marc Eugenikos, cela impliquait le désaveu de la doctrine. Par contre S. Léon III, en 810, avait refusé l'insertion du *Filioque* tout en tenant la doctrine. Ne faudrait-il pas refaire son geste? J'ai conscience que la question est très délicate. On risquerait, en portant remède à une grande déchirure, d'en occasionner une, plus petite, chez nous. Cependant, même les catholiques latins l'ont fait en Grèce à l'occasion de la traduction de leur liturgie en grec, et leur hiérarchie a donné de cela (janvier 1978) une explication et une justification fort intéressantes. Je souhaite que notre Congrès propose une conclusion à ce sujet».

²⁷ La mozione è stata redatta e presentata al Congresso in lingua francese con il seguente testo: «Pour affirmer le caractère normatif de la foi proclamée au premier Concile de Constantinople, caractère normatif reconnu et proclamé par le pape Jean-Paul II, nous suggérons que, dans le missel romain, au numéro 15 de l'*Ordo Missae*, soit insérée la traduction du texte grec du symbole de ce Concile, selon la version latine officielle des Actes de Chalcédoine.

Le missel romain, tel qu'il existe dans différents pays, par exemple en Angleterre et en France, a déjà ajouté au texte du symbole de Nicée-Constantinople selon la tradition liturgique occidentale l'option du symbole des apôtres.

On pourrait aussi penser que à l'occasion du XVI^e centenaire de ce Concile et en vue toujours de souligner que le symbole de ce Concile est le critère nécessaire de l'orthodoxie de la foi de tous les chrétiens, son texte grec et sa traduction latine exacte soient placés à la confession de Saint-Pierre d'une manière stable».

Al Congresso di Roma hanno preso parte diverse personalità ortodosse. Per il riferimento alla nostra questione va segnalata la relazione del prof. John Zizioulas. Per lui «l'affermazione che lo Spirito procede dal Padre non esclude la mediazione del Figlio, ma non autorizza a parlare del Figlio come di una causa [...]».

Egli ha aggiunto che la polemica del *Filioque* ha oscurato alcuni punti essenziali, ma l'interpretazione occidentale del simbolo non nega necessariamente che il Padre sia la sola causa dello Spirito. Si può interpretare correttamente S. Agostino. «In ogni modo — ha concluso — per quanto riguarda i Padri del Concilio di Costantinopoli I, essi non hanno avuto paura di ampliare il simbolo di Nicea e di reinterpretarlo con l'aiuto di strumenti concettuali nuovi»²⁸.

Anche la pubblicazione prossima degli atti di questo Congresso offrirà spunti di rinnovata riflessione sulla teologia dello Spirito Santo.

3) Il p. Yves Congar ha segnalato come importante il fatto che, quando recentemente (1978) i cattolici latini di Grecia hanno tradotto in greco la liturgia, non hanno introdotto nel simbolo greco la formula *Filioque*, ma sono stati autorizzati ad assumere il simbolo originale greco niceno-costantinopolitano. Egli segnalava il documento dei vescovi cattolici di Grecia contenente la spiegazione e la giustificazione di un tale avvenimento²⁹. Questa istruzione pastorale, per evitare ogni malinteso e promuovere una comprensione adeguata, ha affermato che ciò facendo «la Chiesa cattolica non rinuncia alla formula del *Filioque* che, per essa, esprime, nella misura in cui il linguaggio umano può esprimere la profondità dell'insondabile mistero

²⁸ Resoconto nel SOP (Paris), n. 68, maggio 1982, p. 3.

²⁹ «Les Quatre Fleuves», 9, *Dieu révélé dans l'Esprit* (1979), pp. 73-78. Che dietro la questione filologica ci sia quella di una comprensione diversa dei termini, lo mostra il fatto che mai i Padri greci dicono che lo Spirito Santo *ekporéuesthai ek tou Yiou*, mentre i traduttori latini usano spesso il verbo *procedere* (cf. Cordillo, *Compendium Theologiae Orientalis*, Roma 1950, p. 119).

della vita divina, la relazione trinitaria dello Spirito Santo con il Padre e con il Figlio». Ma allora perché l'espressione del *Filioque* non è stata tradotta in greco?

«Per quanto paradossale possa sembrare — rispondono i vescovi cattolici greci nella loro istruzione — abbiamo preso questa decisione precisamente per salvaguardare intatta la fede in ciò che il *Filioque* vuol dire e la propria concezione ortodossa della fede trinitaria. In realtà, diciamolo subito, il verbo greco *ekporéuomai* e quello latino *procedere*, non significano esattamente la stessa cosa».

Infatti la tradizione latina usa genericamente il verbo *procedere*, mentre la tradizione greca usa *ekporéuein* per designare specificatamente la relazione dello Spirito Santo al Padre in quanto essa è distinta dalla generazione del Figlio. Cosicché aggiungere al simbolo l'espressione *kai ek tou Yioū ekporeuóme-non* rischierebbe semplicemente nella lingua greca di suscitare delle false interpretazioni tra cattolici e ortodossi. A parte questa ragione di difficoltà filologica e ermeneutica, l'aggiunta nel simbolo niceno-costantinopolitano dell'espressione *Filioque* in greco, avrebbe fatto sì che la comunità cattolica di Grecia (latini, greco-cattolici e armeni cattolici) avesse «due formulazioni» del Credo. Gli orientali cattolici infatti non sono mai stati obbligati a inserire nel Credo il *Filioque*.

Questa posizione si trova già affermata da Gregorio IX (1234) e da Innocenzo IV (1249). Anche per la Chiesa di minore entità numerica come quella italo-albanese di Calabria e di Sicilia, questo principio è stato mantenuto in vigore. La Costituzione apostolica di Benedetto XIV (1742) per gli Italo-albanesi, afferma esplicitamente: «I Greci sono tenuti a credere che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio, tuttavia non sono tenuti a pronunciarlo» (par. 1). Ciò forse è dovuto a due ragioni: innanzi tutto, per il principio di salvaguardare la propria tradizione liturgica senza alterazioni, e in secondo luogo perché forse già si comprendeva che i due verbi, greco e latino, per indicare la processione dello Spirito insinuavano significati diversi. La decisione, presa dai vescovi cattolici greci recentemente, non dovrebbe essere una espressione di relativismo, ma piuttosto di

responsabilità nei confronti di una chiarificazione fra cattolici e ortodossi. Questa seconda parte della nostra riflessione può essere conclusa con la constatazione che *nuovi orientamenti* emergono nello studio della questione dell'aggiunta del *Filioque* al Credo. Le posizioni non sono più fisse e stereotipe. Si fa luce una riflessione più serena e più adeguata tanto tra i cattolici quanto fra gli ortodossi. Per lo meno, nonostante che la questione non sia risolta, essa non viene usata più come strumento per giustificare teologicamente una divisione che si vuole definitivamente superare nella professione dell'unica fede anche se espressa in formulazioni diverse.

III. LA QUESTIONE DEL «FILIOQUE» NEL DIALOGO UFFICIALE CATTOLICO-ORTODOSSO

Il 29 maggio 1980 si è aperto a Patmos il dialogo cattolico-ortodosso per mezzo di una commissione mista di 60 membri ufficialmente costituita dalle autorità della Chiesa cattolica e di tutte le Chiese ortodosse ³⁰.

L'apertura del dialogo è stata accuratamente preparata. Due commissioni preparatorie, una ortodossa e una cattolica, ne avevano in precedenza studiato l'impostazione e, per mezzo di un comitato, concordato lo scopo, il metodo e la tematica della prima fase del dialogo in un documento comune. Questo documento preparatorio prevede tra l'altro lo studio *degli sviluppi più recenti* avutisi tanto nella Chiesa cattolica quanto nelle Chiese ortodosse e ne stabilisce il criterio secondo cui occorre affrontarne l'analisi.

Nel documento si afferma: «Esaminando i problemi teologici che esistono tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa, bisogna anche prendere in considerazione gli sviluppi

³⁰ Eleuterio F. Fortino, *Cattolici e Ortodossi verso la piena unità*, in «Nuova Umanità», n. 13, 1981, pp. 25-52.

più recenti, tanto nel campo teologico che in quello ecclesiale nelle relazioni tra le nostre due Chiese».

Inoltre si dichiara che: «Nell'esaminare i problemi esistenti occorre distinguere fra le diversità compatibili quanto alla comunione nell'Eucaristia e le divergenze incompatibili le quali esigono che siano trovati una soluzione e un accordo comune. Esiste una moltitudine di sviluppi dovuti a speciali condizioni storiche che sono prevalse unilateralmente sia in Oriente sia in Occidente. Questi sviluppi non costituiscono elementi necessariamente accettabili o inaccettabili tra le due parti; parimenti questi sviluppi, senza un approfondito esame, non possono essere considerati come indifferenti per la comunione all'Eucaristia. È dunque necessario, in ogni caso particolare, cercare i criteri secondo cui saranno giudicate le divergenze particolari che hanno avuto luogo tanto nella Chiesa cattolica romana quanto nella Chiesa ortodossa».

In questa prospettiva e con questo metodo dovrà essere affrontata anche la questione del *Filioque*.

Questa questione anche se ha un'antica storia, fa parte di quel gruppo di sviluppi che si sono manifestati in modo unilaterale, nel nostro caso, soltanto nella Chiesa cattolica d'Occidente, dovuti a quelle speciali condizioni storiche a cui fa riferimento il documento preparatorio. Il dialogo, in questo spirito, mostrerà, spero, che, come prima del 1054, fra Oriente ed Occidente si concelebrava l'Eucaristia nonostante che nell'Occidente il *Filioque* era praticamente già una dottrina comune, anche in avvenire la questione possa essere considerata, di comune accordo, una di quelle diversità che sono compatibili nella piena unità. In più, a differenza del periodo precedente al 1054, quando la questione poteva non essere conosciuta in tutte le sue implicanze, dopo il dialogo, la soluzione dovrebbe mostrare positivamente che nonostante l'imperfezione della formulazione il *Filioque* intende esprimere un aspetto vero della fede cristiana.

Osservazione conclusiva: il simbolo niceno-costantinopolitano per il suo contenuto e per il fatto che è stato recepito dall'intero cristianesimo antico e che tuttora è riconosciuto da tutte le Chiese cristiane, è l'espressione dell'unità fondamentale che esiste già fra tutti i cristiani: un solo Signore (Padre, Figlio e Spirito Santo), un solo battesimo per la remissione dei peccati, una sola Chiesa apostolica che nella santità è aperta all'universalità dell'intera famiglia umana, una sola speranza: la risurrezione e la vita nel regno che verrà e non avrà fine.

Per questi due aspetti il simbolo niceno-costantinopolitano è anche un permanente pressante richiamo al superamento di tutte le divergenze che permangono tra i cristiani. Sua santità il patriarca ecumenico Dimitriós I³¹, in occasione delle celebrazioni al Patriarcato ecumenico, nel ricevere le delegazioni, facendo riferimento alla chiesa di S. Irene, ora museo, dove nel 381 si è tenuto il Concilio, ha affermato: «Dopo sedici secoli noi ci rincontriamo di nuovo, non nella chiesa di S. Irene, edificata dalle mani degli uomini, ma nella Chiesa, che non è opera di mani umane, nella Chiesa indivisa, nella pace di Cristo, dove tutto è dato e costituito dallo Spirito Santo».

In un secondo discorso il Patriarca ha aggiunto: «Oggi, dopo 1600 anni, noi cristiani ritorniamo sul terreno della Chiesa indivisa, nella comunione dello Spirito Santo, ma anche — per i peccati che Dio solo conosce, il più delle volte per delle ragioni provenienti da fattori non teologici, linguistici e culturali in genere — noi ritorniamo divisi e pellegrini nostalgici dell'unità cristiana ecumenica, della Chiesa indivisa, della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, nostalgici del nostro comune simbolo della fede».

ELEUTERIO F. FORTINO

³¹ «Episkepsis» (n. 254, 1981, p. 3). Il bollettino del Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico di Chambésy (Ginevra), dedica il numero alle celebrazioni al Fanar e riporta la documentazione essenziale. «L'Osservatore Romano», 17 giugno 1981, p. 2, riferisce con ampio resoconto delle celebrazioni.

APPENDICI

SIMBOLO DI FEDE NICENO-
COSTANTINOPOLITANO O DEI 150
PADRI RIUNITI A COSTANTINOPOLI
(381)

Crediamo in un solo Dio,
Padre onnipotente,
creatore del cielo e della terra,
di tutte le cose visibili e invisibili.
E in un solo Signore Gesù Cristo,
unigenito Figlio di Dio,
generato dal Padre
prima di tutti i secoli,

luce da luce, Dio vero da Dio vero,
generato non creato,
consustanziale al Padre,
per mezzo del quale
tutte le cose sono state create;

che per noi uomini
e per la nostra salvezza,
discese dai cieli, e si è incarnato
per opera dello Spirito Santo
da Maria Vergine
e si è fatto uomo
e fu crocifisso per noi
sotto Ponzio Pilato
e patì e fu sepolto
e il terzo giorno risuscitò
secondo le Scritture

SIMBOLO DI FEDE NICENO O DEI
318 PADRI RIUNITI A NICEA (325)

Crediamo in un solo Dio,
Padre onnipotente,
creatore
di tutte le cose visibili e invisibili.
E in un solo Signore Gesù Cristo
Figlio di Dio,
generato dal Padre, unigenito,

cioè dalla sostanza del Padre.
Dio da Dio,
luce da luce, Dio vero da Dio vero,
generato non creato,
consustanziale al Padre,
per mezzo del quale
tutte le cose sono state create
quelle in cielo e quelle in terra;
che per noi uomini
e per la nostra salvezza,
discese e si è incarnato

e si è fatto uomo
ha sofferto

e il terzo giorno risuscitò,

e ascese al cielo
e siede alla destra del Padre
e di nuovo verrà nella gloria
per giudicare i vivi e i morti
e il suo regno non avrà fine.

E nello Spirito Santo
che è Signore e dà la vita
che procede dal Padre
e insieme con il Padre e con il Figlio
è adorato e glorificato
e ha parlato per mezzo dei profeti.
Nella Chiesa
una, santa, cattolica, apostolica.
Professiamo un solo battesimo
in remissione dei peccati.

Aspettiamo la risurrezione dei morti
e la vita del mondo che verrà.
Amin.

ascese al cielo

verrà
per giudicare i vivi e i morti.

E nello Spirito Santo.

DALLA DEFINIZIONE DOGMATICA DEL CONCILIO ECUMENICO DI CALCEDONIA (451)

«Definiamo che debba risplendere l'esposizione della retta e incontaminata fede, fatta dai 318 Padri riuniti a Nicea (325) sotto l'Imperatore Costantino di pia memoria e che si debba mantenere in vigore quanto fu decretato dai 150 Padri a Costantinopoli (381) per estirpare le eresie e rafforzare la stessa nostra fede cattolica e apostolica...»

Il presente santo e grande e universale Concilio stabilisce che la fede dei 318 santi Padri deve essere intangibile, conferma la dottrina intorno alla natura dello Spirito trasmessa in seguito dai Padri, riuniti nella città imperiale (Costantinopoli 381) contro quelli che combattevano lo Spirito Santo. Quella dottrina che essi dichiararono a tutti, non certo per aggiungere qualche cosa a quanto si riteneva, ma per illustrare, con testimonianze della Sacra Scrittura, il loro pensiero sullo Spirito Santo, contro coloro che tentavano di negarne la Signoria».

FORMULA «BREVE» DEL SIMBOLO DELL'ANCORATUS

Questa è la fede che dovete annunziare a tutti i catecumeni in

procinto di ricevere il santo battesimo come a vostri propri figli in Cristo; così siete sempre tenuti ad insegnare secondo la formula convenuta che professa la medesima maestra e madre vostra, nostra e di tutti:

«Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili; e in un solo Signore Gesù Cristo, figlio di Dio unigenito, generato dal Padre prima di tutti i secoli, cioè della sostanza del Padre, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa sostanza del Padre, per mezzo del quale tutte le cose sono state create, quelle del cielo come quelle della terra; il quale per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo e si incarnò per opera dello Spirito Santo da Maria Vergine, si fece uomo e fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, patì e fu sepolto, risuscitò il terzo giorno secondo le Scritture e salì al cielo, siede alla destra del Padre e di nuovo verrà nella gloria per giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine. Crediamo nello Spirito Santo Signore che dà la vita e procede dal Padre; che col Padre e col Figlio è insieme adorato e glorificato, e ha parlato attraverso i Profeti. Crediamo nella Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica; confessiamo un solo battesimo per la remissione dei peccati. Aspettiamo la risurrezione dei morti e la vita del secolo futuro. Amen. La Chiesa cattolica ed apostolica scomunica quelli che affermino vi sia stato un tempo quando il Figlio non c'era o non vi sia stato prima di essere generato, dicendolo fatto dal nulla e di ipostasi o usia diversa, ovvero Figlio di Dio per emanazione o mutazione».

Questa la fede tramandata dai santi Apostoli alla Chiesa, la santa città, e confessata per più di 310 anni sempre alla stessa maniera da tutti i vescovi.

FORMULA «LUNGA» DEL SIMBOLO DELL'ANCORATUS

Poiché nel nostro secolo da Nicea fino ad oggi (decimo anno dell'impero di Valentiniano e di Valente, sesto dell'impero di Graziano, novantesimo di età del tiranno Diocleziano)¹ si sono succedute ininterrottamente tante altre eresie, volta per volta abbiamo cercato di rimediare (noi con voi e tutti i vescovi custodi dell'ortodossia), usando

¹ Per la data di composizione dell'*Ancora della fede*, cf. al c. 60.

per lo più e facendo recitare da coloro che accedono al santo battesimo la seguente formula di fede, più atta a combattere gli insorgenti errori, benché conforme a quella determinata dai suddetti santi Padri. Eccola:

«Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose invisibili e visibili; e in solo Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, unigenito generato da Dio Padre, cioè della stessa usia del Padre, Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, consustanziale al Padre, per mezzo del quale tutto è stato creato nel cielo e nella terra, visibile o invisibile; che per noi uomini e per la nostra salvezza discese e si incarnò, generato perfettamente dalla santa sempreverGINE Maria per opera dello Spirito Santo, fattosi uomo assumendo tutto l'uomo, anima corpo mente e tutto quello che è dell'uomo eccetto il peccato; che non generato da seme virile da se stesso si plasmò la carne con la medesima facendo una santa unità, non come si era unito ai Profeti da lui ispirati parlando ed operando in essi, ma perfettamente umanato, "Verbo che si fece carne"² senza subire mutazione né mutare la sua divinità in umanità, ma unendola alla sua santa e perfetta divinità, poiché non vi sono due ma un solo Gesù Cristo: lo stesso, Dio; lo stesso, Signore; lo stesso, Re, che patì nella carne, risorse e ascese al cielo con lo stesso corpo, e si è assiso gloriosamente alla destra del Padre per poi venire con lo stesso corpo nella gloria a giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine. Crediamo nello Spirito Santo, che ha parlato nella Legge e portato l'annuncio attraverso i Profeti, è disceso nel Giordano, ha parlato attraverso gli Apostoli e abita nei santi; nel quale crediamo come a Spirito Santo, Spirito di Dio, Spirito perfetto, Spirito consolatore, Increato che procede dal Padre e prende dal Figlio, oggetto della nostra fede. Crediamo nella Chiesa una, cattolica ed apostolica, in un solo battesimo di conversione, nella risurrezione dei morti, nel giusto giudizio dell'anima e del corpo, nel regno dei cieli e nella vita eterna.

La Chiesa cattolica ed apostolica, madre vostra e nostra, scomunica chiunque affermi che vi sia stato un tempo quando il Figlio e lo Spirito Santo non c'erano, definendoli fatti dal nulla o da ipostasi ed usia diversa, dicendo il Figlio di Dio e lo Spirito Santo mutati e mutevoli. Parimenti scomunichiamo quelli che non professano la fede nella risurrezione dei morti, nonché tutte le eresie che non si fondino su questa retta fede».

² Gv. 1, 14.