

## Capitolo 18. Le processioni divine

Gesù di Nazaret ci ha rivelato che Dio, essendo uno, al tempo stesso è Padre, Figlio e Spirito Santo. Questa distinzione di persone in seno al medesimo ed unico Dio ci induce a considerare lo scambio vitale che dà origine e in cui si esprime la trinità di persone.

La fede non solo afferma che le tre Persone costituiscono un unico Dio, ma insegna, inoltre, che tra loro esiste un'intima relazione vitale: il Padre genera, il Figlio è generato dal Padre, lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Perciò il mistero della Santissima Trinità non è solamente il mistero dell'*essere* di Dio, ma primordialmente il mistero della fecondità della sua vita immanente. La Trinità è una feconda ed intima *relazione* vitale che ha il Padre come principio senza principio. Il Padre dona al Figlio la sua propria sostanza per via di generazione e, attraverso il Figlio, per via di amore, allo Spirito Santo.

È il Signore Gesù Cristo stesso che ci invita a contemplare il mistero trinitario offrendoci come concetto chiave il concetto di *processione*. Ciò risulta persino dai nomi con cui designa le tre Persone divine: Padre, implica essere origine e principio da cui *procede* il Figlio; il Figlio implica essenzialmente il fatto di procedere dal Padre; lo Spirito Santo, che è *Amore*, *procede dal Padre* (cfr. Gv 15, 26) e *prende dal Figlio* (cfr. Gv 16, 14).

L'unità e la trinità di Dio trova la sua ragione d'essere nell'origine che alcune Persone hanno da altre. Questa provenienza fonda nel contempo la loro distinzione e la loro unità. Fonda la loro unità, perché, data la semplicità di Dio, ciò che procede immanentemente da una Persona divina deve essere Dio; fonda la distinzione, perché il fatto di procedere significa che colui che procede non può identificarsi con il principio dal quale procede. La *processione* in Dio è, quindi, la prima questione che deve affrontare chi desidera approfondire la considerazione del mistero trinitario.

Intorno alle processioni divine, la fede ci insegna ciò che segue: a) ci sono due processioni in Dio; b) la prima è vera generazione e la seconda no; c) il Figlio procede dal Padre, mentre lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio; d) non esistono più di due processioni immanenti in Dio.

### *Esistenza di due processioni in Dio*

Esistono due processioni immanenti in Dio: una per via di generazione, l'altra per via di spirazione. Il Padre non procede da nessuno; il Figlio procede dal Padre per via di generazione; lo Spirito Santo procede dal Padre per mezzo del Figlio. Così è stato più che sufficientemente testimoniato nei relativi capitoli precedenti.

La prima Persona riceve il nome di Padre. Il Padre è il principio dal quale procede il Figlio per via di generazione (cfr. p.e. Gv 17, 6). Questo è il nome con il quale Gesù si rivolge sempre a Dio, rivelando così la radicalità con cui si deve interpretare la sua paternità.

La seconda Persona riceve il nome di Figlio (Mt 3, 17) e di Unigenito del Padre (Gv 1, 14). Si tratta di nomi che la tradizione ha accolto in tutta la loro profondità, intendendoli come una autentica filiazione naturale. Ciò significa che la seconda Persona non solo procede realmente dalla prima, ma che procede per via di generazione. La seconda Persona si chiama anche Verbo (Gv 1, 1.14; 1 Gv 1, 1), Immagine di Dio, Splendore, Impronta della

sua sostanza (2 Cor 4, 4; Col 1, 15; Eb 1, 3), espressioni che concretizzano o esplicitano il concetto generazione. Il Figlio lo si chiama Verbo, perché è generato dal Padre nel suo atto di conoscenza; lo si chiama immagine, splendore, impronta, perché è la Parola perfetta: espressione perfetta della sostanza del Padre.

La terza Persona riceve i nomi di Spirito Santo (Mt 28, 19), Amore (1 Gv 4, 7-8; Rm 5, 5), Dono (At 2, 38; 8, 20), Spirito di verità (Gv 14, 15-17; 15, 26; 16, 7-15). Non si dice mai di Lui che è generato, ma che procede (*ekporéuetai*). La sua processione dal Padre è, quindi, distinta dalla processione del Figlio.

Ogni altra processione resta esclusa dal mistero trinitario. In Dio esiste trinità, non quaternità<sup>1</sup>.

### *Il concetto di processione applicato a Dio*

Nel linguaggio teologico il termine *processione* designa l'origine o emanazione che un essere ha da un altro. La *processione* comprende diverse modalità. Così p.e., diciamo che i nostri pensieri provengono dalla nostra intelligenza o che i nostri atti esterni provengono dalla nostra libertà. Nel primo caso ci riferiamo a qualcosa che procede da noi e permane in noi (processione *immanente*); nel secondo caso ci riferiamo a qualcosa il cui effetto esce da noi stessi (processione *transeunte*). La *processione* si chiama *immanente* quando il termine che procede permane in quello dal quale procede, come è il caso del verbo mentale, che procede dall'intelligenza e permane in essa. Ma, sebbene il termine rimanga in quello dal quale procede, se ne distingue realmente. La coscienza che abbiamo di noi stessi permane dentro di noi, ma nel contempo si distingue da noi: è l'esperienza o immagine che abbiamo di noi stessi<sup>2</sup>.

In Dio esiste una processione *transeunte*. Si tratta della creazione. La si chiama transeunte precisamente perché il termine dell'azione creatrice si trova fuori di Dio. Dio è la causa del mondo, perché il mondo *procede* da Dio per via di creazione. Essendo originato da una processione transeunte il mondo né è Dio né può essere confuso con Dio. È realmente distinto da Dio. In Dio esistono anche processioni *immanenti*, cioè processioni il cui *termine*

---

<sup>1</sup> Secondo la formulazione del Concilio Laterano IV, in Dio c'è "solo una Trinità, non una quaternità, poiché ognuna delle tre persone è quella realtà, cioè sostanza, essenza o natura divina, la quale soltanto è principio di tutte le cose (...) Essa non genera, non è generata, non procede, ma è il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito Santo che procede; in tale modo le distinzioni sono nelle persone e l'unità nella natura" (Conc. Laterano IV, *De errore abbatiss Joachim*, (30.XI.1215), DS 804). L'intenzione diretta del Concilio nel negare l'esistenza di quaternità in Dio è di impedire che l'essenza divina sia presa come una persona in più. Ne consegue l'osservazione che non è l'essenza divina che genera, ma il Padre. Perciò il testo conciliare non si può applicare direttamente alla negazione generale di una quarta persona in Dio, bensì ad ammettere l'essenza divina come una persona in più. Tuttavia è chiaro che la non esistenza di un'altra persona deriva immediatamente dalla fede nella trinità di persone. Come si afferma nel CCC, "L'Unità divina è Trina" (n. 254).

<sup>2</sup> "L'io umano si sdoppia nella coscienza di sé e, senza distruggere l'identità del suo io sostanziale, oppone l'io pensato all'io pensante. L'io pensante ci rappresenta il Padre celeste che esprime la conoscenza eterna che ha di se stesso nella dizione di un io pensato, il suo Verbo, il suo unico Figlio" (B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 222).

permane nell'intimità divina. Sono i *termini* inerenti alla conoscenza ed all'amore. Questi termini, essendo immanenti, non si distinguono da Dio, ma sono Dio stesso.

È necessario ricordare ancora una volta che, data l'infinita trascendenza di Dio, tutti gli elementi delle processioni si devono assumere in senso analogico. Infatti si devono concepire come processioni in un essere infinitamente perfetto, che non ha né prima né dopo, né composizione di atto e potenza.

In certo senso, il problema di Ario fu di concepire le processioni immanenti come se fossero transeunti, cioè come se il termine di tale processione dovesse essere fuori di ciò che è rigorosamente divino. Ecco perché affermava che il Figlio è la prima creatura, posteriore e inferiore al Padre. Da ciò deriva che né il Padre sarebbe stato *sempre* Padre, né ora sarebbe *veramente* Padre, in quanto non avrebbe generato nessuno della sua stessa natura, ma di una natura inferiore. Ario quindi nega la possibilità di una autentica processione immanente in Dio: per lui ogni processione divina dovrebbe essere *transeunte*. Anche se la posizione di Ario è insostenibile, ci avverte che, nell'applicare il concetto di *processione* a Dio, è assolutamente necessario eliminarne ogni traccia di imperfezione.

In Dio le processioni non possono implicare nessun movimento, né prima né dopo, né distinzione tra atto e potenza, né mutamento di nessun genere. Ciò spiega il fatto che Tommaso abbia definito le processioni divine come puro *ordo originis*, come semplice *ordine di origine*<sup>3</sup>. Con questo intende designare la pura provenienza, senza le imperfezioni che la processione incontra nell'essere creato. In tale processione non esiste alcun passaggio dal non essere all'essere; solamente una semplicissima comunicazione dell'atto purissimo di Dio: il Padre, nel generare il Figlio, gli dona la sua stessa ed indivisibile sostanza. Gliela dona realmente, ma indivisibilmente, in modo tale che il Figlio è *numericamente* lo stesso Dio del Padre. Gliela dona eternamente, senza un prima né un dopo, senza movimento né mutamento di alcun genere. Anche il Figlio è non causato come è non causato il Padre<sup>4</sup>.

Sono vari i modi secondo i quali si concepiscono queste processioni: i greci le concepiscono come *donazioni* che le Persone divine si fanno le une alle altre; Agostino le concepiva in analogia con la vita interna dello spirito umano, cioè come la processione dell'intelligenza e dell'amore; Riccardo di San Vittore le spiegava con le esigenze della carità perfetta.

Comunque è chiaro che le spiegazioni che si danno devono essere coerenti con l'affermazione della unicità e infinita perfezione di Dio. Così essere generato – come corrisponde al Figlio – non si deve intendere come la passività con la quale vediamo che viene generato l'essere materiale. È vero che si parla dei termini delle processioni in forma passiva: si dice del Figlio che è generato e dello Spirito che è spirato. Si tratta di espressioni analogiche, in quanto le processioni in Dio, secondo il nostro modo di pensare, presentano

---

<sup>3</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 41, a. 1, ad 2.

<sup>4</sup> La teologia latina chiama il Padre *principio* del Figlio, ma non *causa*, per evitare che la *processione* possa essere concepita come un passaggio dal non essere all'essere o come l'acquisizione di un nuovo modo di essere. I greci usano indistintamente i vocaboli di principio (*arché*) e causa (*aitía*), chiarendo così maggiormente che si tratta di una provenienza *reale*. Cfr. Conc. di Firenze, *Bolla Laetentur coeli*, (6.VII.1439), DS 1300.

somiglianze con la produzione passiva di una creatura per mezzo di un'altra. Ma in Dio, che è atto puro, non si possono dare processi passivi intesi in senso stretto<sup>5</sup>.

In Dio, il termine delle processioni non solo è immanente al principio dal quale procede, ma possiede la più perfetta immanenza, dato che si identifica con la Divinità. Ecco come lo spiega Tommaso adducendo come esempio la processione del Verbo:

“Ciò che procede per processione all'esterno, deve essere diverso dal principio da cui procede. Ma ciò che procede interiormente per processo intellettuale non occorre che sia diverso: anzi quanto più perfettamente procede, tanto più si identifica con ciò da cui procede. Infatti è chiaro che quanto più perfettamente una cosa si intende, tanto più intima resta a chi la intende e più unificata [al principio da cui procede]. Infatti tanto più una cosa si identifica con l'intelletto, quanto più l'intelletto attualmente la intende. Perciò, siccome l'intendere di Dio è al vertice della [attuale] perfezione, come si è già detto, necessariamente il Verbo divino è una cosa stessa con il principio da cui procede, senza ombra di diversità”<sup>6</sup>.

### *Processioni e operazioni divine*

Non si può affermare che una cosa procede da un'altra senza menzionare al tempo stesso la ragione di questa provenienza. Tale ragione si trova in una azione. Così, p.e., il Figlio *procede* dal Padre, *perché* questi lo genera mediante l'azione di generare. Ogni processione presuppone, quindi, una azione che la origina, e ogni processione immanente presuppone una azione interna di Dio. La natura dell'azione che dà origine alla processione e la natura di questa processione si corrispondono strettamente in modo tale che le processioni immanenti possono avere luogo solamente mediante azioni immanenti<sup>7</sup>.

L'esistenza di processioni *immanenti* in Dio ci conduce, quindi, all'esistenza di operazioni *immanenti* in Dio. Devono essere operazioni coerenti con l'infinita semplicità dell'essere di Dio. Non si tratta, pertanto, di azioni nelle quali si venga sviluppando e realizzando l'essere divino, come se Dio venisse perfezionando se stesso mediante i propri atti. Dio è infinitamente perfetto nella sua eternità; in Lui non esiste potenza e atto, ma solamente atto. Per questo motivo si può affermare che la processione, in Dio, è *l'eterna produzione*, senza nessuna successione, di una Persona divina da parte di un'altra in un atto incommensurabile di forza interiore<sup>8</sup>.

Queste azioni non si possono nemmeno concepire come qualcosa di *accidentale*, poiché in Dio non ci può essere nessun accidente. Nell'essere creato, i suoi atti lo perfezionano accidentalmente, poiché sviluppano le virtualità contenute nella sua natura. In Dio non è così, perché in Lui essere e atto si identificano. Gli atti che *originano* le processioni sono azioni spirituali, che permangono in Dio e *sono* Dio stesso<sup>9</sup>. Sono operazioni proprie

---

<sup>5</sup> Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática I, La Trinidad de Dios*, Madrid 1960, 423.

<sup>6</sup> Tommaso d'Aquino, *STh I*, q. 27, a. 1, ad 2.

<sup>7</sup> “Essendo ogni processione la conseguenza di qualche azione, come dall'azione che tende a un oggetto esteriore deriva una processione all'esterno; così dall'azione che resta nell'agente si ha una processione che resta nell'interno stesso dell'agente” (Tommaso d'Aquino, *STh I*, q. 27, a. 1, in c.).

<sup>8</sup> B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, cit., 205.

<sup>9</sup> Come già facevano notare i Salmantini, ciò che ha origine nell'intimità di Dio permane in Dio e non può essere altro che Dio stesso. Perciò non è possibile immaginare l'azione in Dio né come un movimento locale né come l'azione di una causa transeunte, bensì come un dinamismo immanente o azione spirituale, che

dell'attività spirituale, che consiste in conoscere ed amare. Queste operazioni hanno luogo senza introdurre alcuna imperfezione in Dio, operazioni che dimostrano che Dio, per così dire, non è una sostanza statica, bensì vita e atto.

Le operazioni che danno origine alle processioni assumono, quindi, le medesime caratteristiche delle processioni cui danno origine: hanno luogo "senza movimento, priorità né posteriorità, né diversità di natura, né composizione di atto e potenza, né mutamento di alcun genere, successione né tempo; senza distinzione di causa ed effetto, né mescolanza alcuna di imperfezione"<sup>10</sup>.

Per questa ragione, anche se il punto di riferimento più usuale per parlare di queste processioni sono le azioni e processioni immanenti allo spirito umano – gli atti di conoscenza e di amore –, è necessario non dimenticare che questi atti umani sono solamente un punto di riferimento, una lontana analogia. In Dio, la ragione ultima delle processioni *immanenti* è lo stesso essere divino, mistero soprannaturale nella sua infinita trascendenza. E certamente, né l'intelligenza né la volontà divine possono concepirsi come potenze che si perfezionano mediante la realizzazione dei loro atti.

#### *Le processioni secondo la conoscenza e l'amore*

L'analogia delle *processioni* con la vita dello spirito umano aiuta anche a distinguere le due processioni immanenti in relazione alla diversità propria delle operazioni di conoscere e di amare. Il Verbo procede dal Padre per via di intelligenza; lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio per via di amore.

La processione del Verbo assomiglia alla parola interiore con la quale esprimiamo ciò che una cosa è. I nomi che la Sacra Scrittura usa per designare la processione del Figlio inducono necessariamente ad intendere che questa processione ha luogo per via di intelligenza. Nell'atto di intendere produciamo nel nostro interno una immagine o somiglianza di ciò che è conosciuto. Donde la sua somiglianza con la generazione. Secondo la formula famosa di Agostino, il Figlio è Figlio perché è Verbo, ed è Verbo perché è Figlio<sup>11</sup>.

Invece lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio per via di amore. Si tratta di una affermazione più difficile da dimostrare nella misura in cui sia la natura dell'amore che lo Spirito Santo ci sono più sconosciuti dell'atto di conoscere o della teologia del Verbo. Perfino i nomi che si danno allo Spirito Santo non sono esclusivi di Lui, ma sono nomi essenziali che gli si attribuiscono. Entro questa discreta penombra, è chiaro che i nomi che gli si attribuiscono – la missione stessa dello Spirito – sono legati all'amore e, pertanto, alla volontà. Lo Spirito è *Amore* e *Dono*. Se torniamo alla analogia con la vita dello spirito, occorre notare che l'amore appartiene alla vita dello spirito con la stessa essenzialità dell'intendere, sebbene abbia alcune caratteristiche ben distinte. Ecco come lo esprime Tommaso:

---

permane in Dio stesso. Cfr. J. M. Rovira Bellosó, *Procesiones divinas*, in J. Pikaza (ed.), *El Dios cristiano. Diccionario Teológico*, Salamanca 1992, 1136.

<sup>10</sup> Cfr. M. Cuervo, *Introducción al tratado de la Santísima Trinidad*, in Tommaso d'Aquino, *Suma Teológica II*, Madrid 1953, 23.

<sup>11</sup> "Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius" (Agostino, *De Trinitate*, 7, 2, 3).

“In Dio ci sono due processioni: quella del verbo e un’altra. A chiarimento di ciò si tenga presente che in Dio c’è soltanto la processione per azione immanente, e non quella che tende a un termine estrinseco. Ora, una tale azione nella natura intellettuale appartiene e all’intelletto e alla volontà. Secondo l’azione dell’intelletto si ha la processione del verbo. Secondo poi l’operazione della volontà si trova in noi un’altra processione, cioè quella dell’amore, per la quale l’amato si trova nell’amante, a quel modo che per la concezione del verbo la cosa espressa o intesa è in chi la intende”<sup>12</sup>.

### *Il principio e il termine delle processioni*

Anche se il fondamento ultimo del mistero della Trinità, secondo il nostro modo di parlare, è la perfezione divina, occorre tener presente che le Persone non scaturiscono dalla essenza divina. L’essenza divina in quanto tale non è il principio generante e spirante; non è nemmeno l’io personale generato o generante. Per questa ragione il Padre si chiama principio senza principio. Il Padre non procede dall’essenza divina.

Basti ricordare le precisazioni del Concilio IV del Laterano contro l’abate Gioacchino: “l’essenza divina non genera, non è generata, non procede, ma è il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito Santo che procede; in tale modo le distinzioni sono nelle persone e l’unità nella natura”<sup>13</sup>.

Il Padre non procede da nessuno<sup>14</sup>; *fonte e origine di tutta la Trinità*, genera in quanto possiede la pienezza vitale, o meglio in quanto è la pienezza vitale assoluta, la quale si identifica con l’essere divino. Il Padre genera, perché si identifica con l’essenza divina. Ma è il Padre che genera, non l’essenza divina.

Ciò significa che il *principium quod* delle processioni sono le Persone, mentre il *principium quo* è l’unico essere divino, indivisibile ed ugualmente proprio delle tre Persone<sup>15</sup>. Ne derivano, tra altre, queste due conseguenze:

- a) Dato che solamente le Persone divine in quanto tali *producono* o *procedono*, l’essenza di Dio in quanto tale né si moltiplica, né si divide. Il Padre genera una Persona distinta da Lui, non una natura uguale, ma numericamente distinta. In questa comunicazione che caratterizza i fecondi processi vitali intradivini, l’essenza divina rimane indivisibile nella sua unicità. Le processioni sono solamente la ragione del fatto che tale essenza esiste come identica secondo tre modi personali distinti<sup>16</sup>. Per questa ragione esiste distinzione tra le Persone, ma non esiste distinzione nell’essenza. Le tre Persone sono lo stesso ed unico Dio.

---

<sup>12</sup> Tommaso d’Aquino, STh I, q.27, a. 3, in c.

<sup>13</sup> Conc. Laterano IV, *De errore abbatiss Ioachim*, (30.XI.1215), DS 804.

<sup>14</sup> “Tutto quello che il Padre è o ha, non lo ha da un altro, ma da se stesso; ed è principio senza principio” (Conc. di Firenze, *Decr. Pro Jacobitis*, (4.II.1442), DS 1331).

<sup>15</sup> Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática*, II, *Dios Uno y Trino*, cit., 302-303.

<sup>16</sup> La distinzione delle Persone tra di loro e la loro identità con l’essenza divina implica che le tre Persone sono l’essenza divina in quanto riferita alle altre Persone. Ne consegue che, per esprimere questa essenza in quanto riferita si usa un’espressione che sempre risulta grossolana, ma che forse è la migliore che noi possediamo, date le limitazioni del linguaggio umano: *modo personale*. È l’espressione che usa il *Catechismo della Chiesa Cattolica* per riferirsi all’unione ipostatica: “Il Figlio di Dio, quindi, comunica alla sua umanità il suo modo personale d’esistere nella Trinità” (CCC, n. 470). Indiscutibilmente questo va inteso, senza che questi modi personali siano concepiti come delle realtà che introducono composizione in Dio o modificano la sostanza.

b) Dato che l'essenza divina è per se stessa atto puro, ne consegue che le tre Persone sono per se stesse atto puro. La pienezza di vita che esiste nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, ha in se stessa il proprio fondamento, cioè ad essa compete come caratteristica essenziale l'aver in sé la ragione della propria esistenza: Padre, Figlio e Spirito Santo sono increati ed incausati, perché sono lo stesso ed unico *esse subsistens*<sup>17</sup>.

### *Atti essenziali e atti nozionali*

Dato che in Dio ci sono due classi di processioni, *immanenti* e *transeunti*, è necessario parlare anche di atti *immanenti* e di atti *transeunti*. Gli atti transeunti sono comuni alle tre persone in ragione della essenza divina, mentre gli atti nei quali si fondano le processioni *immanenti* sono esclusivi delle persone che sono l'origine e il termine della processione. Si chiamano *atti nozionali*. Infatti, dire che il Padre – e solamente il Padre – genera veramente il Figlio equivale ad affermare del Padre un atto proprio ed esclusivo di Lui, un atto eterno nel quale il Figlio riceve la sua origine. La generazione, quindi, è un atto nozionale:

“Tra le persone divine la distinzione deriva dalle origini. Ma queste non si possono esprimere convenientemente che mediante alcuni atti. Quindi per indicare in Dio le relazioni di origine, fu necessario attribuire alle persone gli atti nozionali”<sup>18</sup>.

Questi atti *nozionali* si contrappongono alle operazioni *essenziali*, che sono comuni a tutta la Trinità. Gli atti nozionali sono esclusivi delle Persone: solamente il Padre genera, solamente il Figlio è generato; solamente il Padre e il Figlio spirano, solamente lo Spirito Santo viene spirato. Gli atti nozionali non designano altro che le *origini* delle Persone divine. Sono, dunque, quattro: generazione attiva, generazione passiva,, spirazione attiva e spirazione passiva<sup>19</sup>.

Data la semplicità divina, gli atti *nozionali* si identificano realmente con l'essenza divina: il Padre è Dio, il Figlio è Dio e lo Spirito Santo è Dio. Tuttavia, esiste distinzione virtuale o di ragione tra gli atti nozionali e l'essenza divina. Questa distinzione spiega il fatto che le persone, nonostante l'unicità di essenza, realizzano atti che non si attribuiscono alle altre due. O meglio, si tratta dello stesso ed unico atto essenziale di conoscere e amare divini in quanto l'intendere del Padre genera il Figlio e l'amore del Padre e del Figlio spira lo

---

<sup>17</sup> Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática I, La Trinidad de Dios*, cit., 426.

<sup>18</sup> Tommaso d'Aquino, *STh I*, q. 41, a. 1, in c.

<sup>19</sup> In Dio, che è atto puro, non esiste alcuna passività. Tuttavia, la limitazione del nostro linguaggio ci porta a parlare di alcuni atti nozionali in senso passivo: essere *generato* ed essere *spirato*. Ma né essere generato né essere spirato implica alcuna passività o imperfezione. “In Dio una persona è prodotta in modo tale che essa da parte sua afferma la sua processione con la conoscenza più chiara e la accetta con amore ardente e gioia totale. Il suo essere originata è, pertanto, una processione reale, un procedere (...) Si parla certo di processioni passive. Ma si tratta di espressioni analogiche, poiché in Dio il procedere ha per noi somiglianza con il venire passivamente prodotto di una creatura da parte di un'altra. In Dio è impossibile un processo passivo in senso proprio perché in Lui tutto è *actus purus*, realtà assolutamente attiva” (M. Schmaus, *Teología Dogmática I, La Trinidad de Dios*, cit., 464).

Spirito. Così, mentre creare è atto dell'essenza divina e, in ragione di essa, comune a tutte le persone, il generare è solo del Padre e l'essere generato si addice solo al Figlio, e non all'essenza divina che non genera e non è generata<sup>20</sup>.

Come già visto, è anche necessario eliminare qualsiasi imperfezione nella nostra concezione degli atti nozionali. Si tratta, quindi, di atti che escludono la nozione di movimento. Per questa ragione, gli atti nozionali si identificano con le relazioni di paternità, filiazione e spirazione. Perciò, origini, atti nozionali e persone sono propriamente e formalmente identici<sup>21</sup>. Per questo motivo Tommaso scrive:

“Gli atti nozionali differiscono dalle relazioni delle persone soltanto per il diverso modo di significare, ma in realtà sono la stessa cosa (...) Dato che in Dio non esiste movimento, ne consegue che l'azione propria della persona che produce una persona non è altro che il rapporto del principio con la persona che deriva da quel principio. E questi rapporti non sono altro che le stesse relazioni o nozioni”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. M. Cuervo, *Introducción al tratado de la Santísima Trinidad* in Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica II*, cit. 336.

<sup>21</sup> Cfr. S. Vergés, J. M. Dalmau, *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1969, 504-506

<sup>22</sup> Tommaso d'Aquino, *STh I*, q. 41, a. 1. ad 2.

## Capitolo 19. Il Padre, principio senza principio

Esistono solamente due processioni immanenti in Dio: quella del Figlio e quella dello Spirito Santo. Il Padre non procede da nessuna Persona. Nemmeno procede dall'essenza divina. Per questa ragione lo si chiama *principium sine principio*. Egli è il principio di tutto nel senso più assoluto ed universale: è il principio del mistero trinitario; è anche il principio della creazione e della storia della salvezza. Tutto procede da Lui e tutto è attratto verso di Lui. Da Lui riceve la propria realtà ogni altra paternità in cielo e sulla terra (cfr. Ef 3, 14).

La paternità di Dio si estende a tutti gli uomini, ma in Gesù Cristo questa paternità si rivela in una forma radicalmente nuova e con una profondità incomprensibile. Dio è *l'abbà* di Gesù a tal punto che la Chiesa ritiene che la filiazione di Gesù implica che, in seno alla divinità, esistono nella loro forma più assoluta e profonda le relazioni di paternità e di filiazione.

La relazione filiale di Gesù con il Padre è così assoluta che tutto l'essere di Gesù –nella sua divinità e nella sua umanità– non è altro che filiazione. Il suo modo di essere personale consiste esclusivamente in questa filiazione. In unione con Gesù Cristo, la vita cristiana è completamente orientata verso il Padre, perché ha come fondamento la nostra filiazione divina<sup>23</sup>. I cristiani sono battezzati nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo (cfr. Mt 28, 19); la preghiera cristiana inizia “nel nome del Padre” e si rivolge a Lui per mezzo di nostro Signore Gesù Cristo.

La storia della salvezza ha la sua origine nel Padre. Anche il mistero della redenzione è iniziativa del Padre: è il Padre che invia il Figlio e che gli indica il cammino da seguire. Durante il suo terreno pellegrinare, il Figlio, *obbediente fino alla morte e alla morte di croce* (Fil 2, 8), non ha altro cibo che dare compimento alla volontà del Padre (cfr. Gv 4, 34)<sup>24</sup>.

La persona del Padre ci risulta misteriosa, come è misterioso l'abisso insondabile del primo principio. Ma, nel Figlio il Padre si è rivelato definitivamente agli uomini. Quando Filippo chiede a Gesù di mostrargli il Padre, il Signore risponde alla domanda affermando: *Filippo, chi ha visto me ha visto il Padre* (Gv 14, 9). Chi vuole conoscere il Padre, trova la sua

---

<sup>23</sup> La dottrina spirituale di San Josemaría pone in forma esplicita e categorica la coscienza della filiazione divina come fondamento della vita spirituale e della lotta ascetica. È questo uno dei tratti che rivelano maggiormente la sua autenticità cristiana.

<sup>24</sup> Per collocare la dottrina cristiana della redenzione nella sua prospettiva esatta, è sommamente importante tenere presente che l'incarnazione e la redenzione sono *iniziativa* del Padre, che invia nel mondo il Figlio del suo amore. È in base a ciò che si deve intendere quanto si dice circa *l'ira* di Dio di fronte al peccato dell'uomo e soprattutto quanto si afferma dell'*abbandono* di Gesù sulla Croce. Il mistero della redenzione corrisponde alla fedeltà del Padre alla sua paternità (cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Dives in misericordia*, (30.XI.1980), nn. 32-43). Sulla Croce, Cristo “ha soddisfatto all'eterno amore del Padre, a quella paternità che sin dal principio si è espressa nella creazione del mondo, nella donazione all'uomo di tutta la ricchezza del creato (...) e, egualmente ha soddisfatto a quella paternità di Dio e a quell'amore, in un certo modo respinto dall'uomo con la rottura della prima Alleanza” (Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor hominis* (4.III.1979), n. 9) Cfr. F. Ocariz, L. F. Mateo-Seco, J. A. Rientra, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 1993, 320-328.

viva e perfetta Immagine in Gesù. In Lui –specialmente nel mistero della sua morte e resurrezione– si rivela in modo ineffabile il volto di Dio<sup>25</sup>.

Abbiamo già considerato l'insegnamento della Sacra Scrittura intorno al Padre<sup>26</sup> e lo sviluppo che questo insegnamento ha avuto nella tradizione della Chiesa. Alcune questioni le abbiamo considerate nel contesto in cui sorsero, come il nome *agénnetos*<sup>27</sup>. In questo capitolo ci limitiamo a presentare un riassunto delle principali affermazioni teologiche intorno alla Persona del Padre.

### *Il Padre, fonte e origine di tutta la Trinità*

La prima affermazione è che il Padre è fonte e origine di tutta la Trinità. Il Padre non procede da un'altra persona divina. Nemmeno procede dall'essenza divina, come se questa fosse un principio impersonale che, nel generare, si moltiplicasse dividendosi in Padre e Figlio. Il Padre è principio senza principio. I testi del Magistero sono abbastanza espliciti a questo riguardo ed enumerandoli troviamo in abbozzo i tratti principali della teologia del Padre.

Nel Simbolo Atanasiano si professa che il Padre “non fu fatto da nessuno, né creato, né generato”<sup>28</sup>. Il Concilio XI di Toledo aggiunge che il Padre non riceve la propria origine da nessuno e, pertanto, è fonte e origine di tutta la Trinità. Il Padre genera il Figlio dalla sua propria sostanza, che è ineffabile; genera qualcuno che è Dio al pari di Lui. Egli è Padre prima di tutti i secoli, così che non c'è un momento in cui il Padre sia senza il Figlio; nemmeno c'è un momento in cui il Figlio non sia esistito. Il Padre è Dio, ma non riceve la sua divinità da nessuno; il Figlio è Dio, ma riceve la sua divinità dal Padre<sup>29</sup>. Il Concilio Lateranense IV precisa che non è l'essenza divina che genera, ma il Padre<sup>30</sup>. Il Concilio di Firenze aggiunge che “tutto quello che il Padre è o ha, non lo ha da un altro, ma da se stesso; ed è principio senza principio”<sup>31</sup>.

Perciò il Padre è la fonte di tutta la Trinità e il fondamento e il principio della sua unità. Questa unità è la conseguenza del fatto che il Padre dona al Figlio e allo Spirito Santo la sua propria sostanza totalmente –senza alcuna divisione–, in modo che il Figlio e lo Spirito hanno numericamente la medesima sostanza del Padre. Il Padre è la pienezza fontale, che si comunica così intimamente a quelli che procedono da Lui, che questi formano con Lui un unico e medesimo Dio. Il Padre si identifica con l'essenza divina e, tuttavia non è l'essenza che genera il Figlio, ma il Padre, comunicando al Figlio la propria essenza<sup>32</sup>. La

---

<sup>25</sup> “Un'esigenza di non minore importanza, in questi tempi critici e non facili –scrive Giovanni Paolo II–, mi spinge a scoprire nello stesso Cristo il volto del Padre, che è misericordioso e Dio di ogni consolazione (2 Cor 1, 3)” (Giovanni Paolo II, Enc. *Dives in misericordia*, (30.XI.1980), n.2).

<sup>26</sup> Cfr. Capitolo 4

<sup>27</sup> Cfr. Capitolo 7

<sup>28</sup> DS 75.

<sup>29</sup> Conc. XI di Toledo (675), *Symbolum*, DS 525-526.

<sup>30</sup> Conc. Lateranense IV (11-30.IX.1215), *De errore abbatis Ioachim*, DS 804.

<sup>31</sup> “Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; et est principium sine principio» (Conc. Di Firenze, *Decretum pro Iacobitis* (4.II.1442), DS 1331).

<sup>32</sup> Basti ricordare l'argomentazione del Simbolo di Nicea: il Figlio è generato dalla sostanza del Padre; per questo è consustanziale con Lui. Cfr. B. de Mangerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 207.

persona del Padre è quella che genera il Figlio (*principium quod*) donandogli la sua propria sostanza (*principium quo*), cioè l'essenza divina.

Nell'infinità di Dio, la sua paternità è infinita. Egli è Padre infinitamente. Ciò significa che l'essere del Padre è coinvolto totalmente nella generazione del Figlio. A sua volta il Figlio esiste solamente in questo essere generato. La paternità del Padre è assoluta ed anche la filiazione del Figlio è totale. Nel mistero della paternità divina, il Figlio è essenziale alla vita del Padre, alla sua sussistenza eterna come Padre, cioè come persona. La relazione del Padre con Cristo, il suo Figlio incarnato è a sua volta l'espressione, all'interno del mondo, di questo mistero eterno, perché il Verbo comunica alla sua umanità il proprio modo personale di esistere nella Trinità<sup>33</sup>. Lo stesso si può affermare della processione dello Spirito. In questa ineffabile processione, il Padre dona indivisibilmente il suo essere allo Spirito Santo il quale pure, per questa stessa ragione, è Dio.

### *I nomi della prima Persona*

La fede cristiana afferma categoricamente l'unità delle Persone, poiché si identificano con l'essenza divina; afferma con uguale forza la distinzione personale che esiste tra di loro. Esiste un solo Dio in tre persone realmente distinte. Questa distinzione reale ha come conseguenza che anche noi possiamo distinguere le Persone usando dei nomi che, nel loro significato nozionale convengono solamente ad una persona divina. Quanto al Padre, questi nomi sono: *Principio, Padre, Ingenito*.

#### a) *Principio*

Il termine principio si può intendere in senso essenziale o in senso nozionale, cioè si può intendere dell'essenza divina o della persona del Padre<sup>34</sup>. Dio, infatti, è principio e causa di tutto il mondo extradivino. Le tre Persone sono un unico principio della creazione<sup>35</sup>. Preso in senso nozionale, il termine principio si applica appropriatamente solo al Padre per il fatto di essere principio senza principio. Il Figlio, invece è principio da principio. Occorre sottolineare che, quando si afferma che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio *come da un solo principio*<sup>36</sup>, si sta considerando che lo Spirito procede dal Figlio in quanto Figlio, cioè in quanto principiato, poiché il Figlio è *principium de principio*<sup>37</sup>.

La Sacra Scrittura non applica il termine principio al Padre. Tuttavia, insegna con tutta chiarezza che da Lui procedono le altre due Persone. Ecco perché la teologia, sia greca che

---

<sup>33</sup> Cfr. CCC, n. 470. Cfr. L. Bouyer, *Le Père invisible*, Paris 1976, 284; F. X. Durrwell, *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1993, 31.

<sup>34</sup> Cfr. p.e. il Concilio di Firenze, che usa il termine principio in senso essenziale: "Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono tre principi, ma un solo principio" (Concilio di Firenze, *Decretum pro Iacobitis*, (4.II.1442), DS 1331).

<sup>35</sup> "Quando noi chiamiamo il Padre principio, e principio il Figlio, non intendiamo dire che vi siano due principi della creazione, perché il Padre e il Figlio in ordine alla creazione sono insieme un solo principio, come un Creatore unico ed un Dio unico" (Agostino, *De Trinitate*, 5, 13, 14).

<sup>36</sup> Cfr. Conc. di Firenze, *Decretum pro Iacobitis*, (4.II.1442), DS 1331.

<sup>37</sup> Cfr. Conc. di Firenze, *Decretum pro Iacobitis*, (4.II.1442), DS 1331.

latina, ha usato il nome principio per riferirsi a ciò che è proprio del Padre. Al Padre si addice in maniera unica il nome di principio.

Questo nome si deve intendere spogliato d'ogni imperfezione, sia riguardo al Padre che riguardo alle altre due Persone. Nell'applicarlo al Padre si esprime solamente che da Lui procedono il Figlio e lo Spirito Santo. Non si esprime invece che in Dio ci sia priorità e posteriorità, superiorità o inferiorità; si esprime solamente che tra le Persone esiste una relazione eterna di origine<sup>38</sup>.

Conosciamo già la differenza esistente tra greci e latini nell'usare i nomi di causa e principio. I greci usano quasi come sinonimi i nomi di *principio* e *causa*, pur spiegando che in Dio non esiste prima e dopo e che la generazione del Verbo e la processione dello Spirito sono eterne. *Causa* appare così come sinonimo di *principio*. Con questo uso, pongono in risalto la radicalità con la quale si afferma del Padre che è il principio di tutta la Trinità. I latini evitano quasi sempre di applicare al Padre il nome di *causa*, perché presso di loro questo vocabolo designa usualmente ciò che deriva come *un effetto* e che, pertanto, si distingue realmente dalla sua causa quanto alla sua essenza e al suo essere.

I greci non solo chiamano il Padre principio o causa, ma chiamano anche il Figlio e lo Spirito principati e causati. Ma precisano che sia il Figlio che lo Spirito Santo sono privi di un principio creazionale: "Essere senza principio di origine si addice solamente al Padre; ma essere senza principio di creazione, senza principio di tempo, si addice anche al Figlio, che non è stato fatto, né creato e che non ha inizio"<sup>39</sup>. Ecco il fondo della questione, al di là delle questioni di linguaggio. Il Figlio procede dal Padre in un procedere senza inizio temporale, in un procedere autentico ed increato. Si tratta di una provenienza reale, che è al di sopra dei limiti con cui noi concepiamo la relazione tra il principio e il suo principiato. Una provenienza la quale esige che si assuma in tutta la sua forza l'affermazione agostiniana che "il Padre è il principio di tutta la divinità"<sup>40</sup>, cioè è principio del Figlio e dello Spirito Santo. Ma è principio eterno, perché anche il Figlio e lo Spirito sono eterni.

#### b) Padre

Anche il nome di Padre si può assumere in senso essenziale o in senso nozionale. Dio è Padre degli uomini, del popolo eletto, del re, del Messia. Così lo abbiamo visto usato con frequenza nella Sacra Scrittura. Appare anche usato ad un livello distinto per Gesù Cristo. Gesù, nell'usare l'espressione Padre rivolgendosi a Dio, manifesta la paternità intratrinitaria della prima Persona, a tal punto che questo nome si può applicare solamente ad essa.

La prima Persona è chiamata Padre esclusivamente nei confronti del Figlio. Sebbene sia principio anche dello Spirito Santo, non si può chiamarlo padre dello Spirito Santo. Il

---

<sup>38</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 33, a. 1.

<sup>39</sup> Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium I*, PG 45, 396. Cfr. St. Hall, *Contra Eunomium I, Introducción y traducción*, in L. F. Mateo Seco (ed.) *El Contra Eunomium I en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 103; Gregorio di Nissa, *Teologia trinitaria. Contro Eunomio. Confutazione della professione di fede di Eunomio*. Cl. Moreschini (ed.), Milano 1994, 59.

<sup>40</sup> Agostino, *De Trinitate*, 4, 20, PL 42, 908.

nome di Padre significa non solamente che il Padre è principio del Figlio, ma anche il modo in cui la prima Persona è principio della seconda: mediante una autentica generazione. Il Padre genera veramente il Figlio in un atto vitale analogo alla generazione umana. Anzi lo genera perfettissimamente.

Parlando di paternità e filiazione in Dio è necessario spogliare questi concetti d'ogni imperfezione, per esempio d'ogni nozione di priorità o posteriorità, superiorità o inferiorità. Di conseguenza, paternità e filiazione esistono solamente in Dio nella loro infinita perfezione. Il Padre genera eternamente il Figlio non solo in eguaglianza di natura, ma gli dona la sua propria sostanza a tal punto che il Figlio possiede la stessa ed indivisa sostanza del Padre. È così uguale al Padre che si distingue da Lui solamente nella relazione di filiazione:

“Il fatto che nella generazione divina la forma del generante e del generato è numericamente la stessa, mentre nelle creature non è la stessa di numero, ma solo di specie, dimostra che la generazione e di conseguenza la paternità è più perfetta in Dio che nelle creature. Per cui il fatto stesso che in Dio la distinzione tra generante e generato è data solo dalla relazione, fa vedere meglio quanto sia vera la generazione e la paternità divina”<sup>41</sup>.

Il Padre genera con perfezione infinita il Figlio non solo perché questa generazione è eterna e senza alcun mutamento, ma perché questa generazione ha come termine un Figlio così perfettamente uguale al Padre da essere uno stesso ed unico Dio con Lui.

Si è ripetutamente affermato che non è mai esistito il Padre senza il Figlio né il Figlio senza il Padre. Questa affermazione comporta il fatto che la paternità non si può concepire come qualcosa che sopravviene al Padre già costituito nel suo essere personale, ma che il Padre esiste come persona in tanto in quanto genera il Figlio. La persona del Padre è costituita dalla sua relazione con il Figlio allo stesso modo che la persona del Figlio è costituita dalla sua relazione con il Padre. Così il Padre ci appare rivolto in tutta la sua maestà verso il Figlio. Egli è e vive mediante e per l'altro.

Nella generazione eterna, il Padre dona tutta la divinità al Figlio, in modo che il Figlio a sua volta possiede la totalità della divinità; il Figlio non “partecipa” della divinità del Padre, bensì possiede pienamente –per donazione– la medesima divinità ed unica divinità del Padre<sup>42</sup>. La perfetta uguaglianza tra Padre e Figlio scaturisce non solo dalla infinita semplicità della sostanza divina che il Padre dona al Figlio nel generarlo, ma anche dalla infinita perfezione dell'atto paterno di generare. Il Padre si dona totalmente al Figlio così che il Figlio ha tutto quanto ha il Padre. Quando Gesù afferma *chi ha visto me ha visto il Padre* (Gv 14, 9) sta affermando che il suo essere di Figlio rispecchia fedelissimamente il Padre e che questa filiazione si esprime anche nel suo vivere umano.

Si è già indicato nel capitolo precedente che il Verbo procede dal Padre per via di intelligenza, mentre lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio per via di amore<sup>43</sup>. Infatti, i nomi che la Sacra Scrittura usa per designare la processione del Figlio invitano ad intendere questa processione in analogia con la processione del verbo mentale e la processione dello Spirito Santo con la processione dell'amore. Nella teologia

---

<sup>41</sup> Tommaso d'Aquino, STh I, q. 33, a. 2, ad 4.

<sup>42</sup> Cfr. J. Galot, *Père, qui es-Tu?*, Versailles 1996, 32-33.

<sup>43</sup> Questa analogia acquista universalità in Agostino (cfr. *De Trinitate* 9, 7, 12) e riceve la sua elaborazione ultima con Tommaso (STh I, q. 27, aa. 1 e 2).

contemporanea non è infrequente, pur mantenendo nella sua totalità questa analogia, l'osservazione che l'amore risulta presente anche nella generazione del Figlio. Con questa osservazione si vuole evitare una interpretazione stretta della analogia psicologica secondo la quale il Figlio procederebbe *esclusivamente* dalla intelligenza, mentre lo Spirito Santo procederebbe *esclusivamente* dall'amore<sup>44</sup>. Si adduce, tra altre, la ragione che Dio è essenzialmente Amore (cfr. 1 Gv 4, 8) e che la generazione è un atto di generosità e dono – di amore – per il quale il Padre comunica al Figlio tutta la sostanza divina, cioè tutto l'infinito Amore essenziale<sup>45</sup>.

Ciò non significa che si possa intendere la processione del Figlio come una processione che ha luogo *mediante* lo Spirito Santo. Lo Spirito Santo non è l'amore per mezzo del quale il Padre genera il Figlio, bensì è l'amore che procede dal Padre e dal Figlio<sup>46</sup>. Il Figlio non procede dallo Spirito Santo, perché è lo Spirito Santo che procede da Lui<sup>47</sup>. Quando si osserva che l'Amore è presente nella generazione del Figlio si sta affermando una cosa ben diversa. Si afferma che l'amore risulta presente nella ragione per la quale il Padre genera il Figlio e nell'atto stesso con cui lo genera, che consiste nel comunicare al Figlio la sostanza divina, che è essenzialmente amore.

La dottrina sullo Spirito Santo trova un contesto più adeguato alla luce di questa considerazione. Ecco una formulazione suggestiva:

“L'amore del Padre che si dispiega nella generazione suscita come risposta l'amore del Figlio: il Figlio aderisce al Padre così completamente come il Padre aderisce a Lui. Questo amore che unisce il Padre e il Figlio costituisce la terza persona divina, lo Spirito Santo. Lo Spirito Santo sgorga come persona comunione, persona nella quale si compie l'amore più perfetto. Anche lo Spirito Santo possiede tutta la perfezione divina del Padre. Egli la riceve dal Padre e dal Figlio, poiché il Figlio è in se stesso dono del

---

<sup>44</sup> Lo esprime magnificamente J. Galot: “Più concretamente, è difficile ammettere una generazione del Figlio che consista unicamente in un atto intellettuale. Questa generazione deve essere più profondamente un atto d'amore. Già abbiamo ricordato che, secondo il piano divino, la generazione umana è opera d'amore; l'amore dei genitori è all'origine della concezione del figlio. Sarebbe strano che la generazione eterna del Figlio, fonte e modello delle altre generazioni, non fosse orientata dall'amore. Significherebbe restringere la paternità del Padre ridurla ad un atto di pensiero. Quando il Padre genera, vuole comunicare al Figlio per amore non solo una rappresentazione intellettuale del suo essere, ma tutta la pienezza di vita che possiede. Generare è comunicare la vita. Il Padre è colui che dà la vita; il Figlio ha ricevuto tutto dal Padre, dato che l'atto di generazione ha coinvolto tutto ciò che appartiene all'essere divino. La generazione è un primario atto di amore nel quale Colui che genera comunica a Colui che è generato tutta la sua ricchezza divina” (J. Galot, *Père, qui es-Tu?* cit., 38).

<sup>45</sup> Comunque è chiaro che l'analogia agostiniana-tomista non può intendersi in maniera semplicistica, cioè in modo eccessivamente vicino alle operazioni umane di intelligenza e volontà, come se il Figlio procedesse dalla intelligenza e lo Spirito Santo dalla volontà in modo univoco a come procedono nell'uomo gli atti di intelligenza e di amore. È necessario tenere presente che le tre Persone divine posseggono la medesima intelligenza e la medesima volontà, cioè le tre sono un atto puro di intelligenza e di amore.

<sup>46</sup> Cfr. J. Galot, *L'Esprit saint et la spiration*, “Gregorianum”, 74 (1993) 256-257.

<sup>47</sup> Come si vedrà nei capitoli successivi, le Persone divine si distinguono tra loro per l'opposizione di relazione. Padre e Figlio sono un unico e medesimo Dio, ma il Padre non può essere il Figlio e il Figlio non può essere il Padre, perché è il Figlio che procede dal Padre e non viceversa. Nemmeno il Figlio può essere confuso con lo Spirito Santo: se lo Spirito Santo procede da Lui, Egli non può a sua volta procedere per mezzo dello Spirito Santo. L'analogia psicologica è ampia e ha applicazioni molto diverse, ma non può trasformarsi in una logomachia nella quale tutto è identico. Il Figlio è la seconda Persona della Trinità, non la terza.

Padre. Per questa ragione si può dire che in Lui si perfeziona l'amore: tutta la forza dell'amore divino, quello del Padre e del Figlio si conclude in Lui. La persona dello Spirito risulta dal dono che il Padre fa di se stesso attraverso il Figlio suo"<sup>48</sup>.

E Tommaso osserva che il Padre genera il Figlio "con volontà", cioè "né forzato né spinto da una necessità naturale"<sup>49</sup>. L'amore accompagna, quindi, la generazione del Verbo<sup>50</sup>. Per cui Bonaventura considera che la carità deve essere attribuita al Padre<sup>51</sup>. L'amore accompagna anche la generazione di Gesù da parte di Maria. In Maria questo amore si manifesta in una speciale volenterosità e nel privilegio della verginità<sup>52</sup>. La teologia contemporanea considera il modo della nascita di Gesù in relazione con la sua generazione eterna:

"Nessun uomo fu mai concepito e generato con tanto amore come il Figlio dell'Uomo. La sua generazione terrena è un pallido riflesso della sua generazione misteriosa ed eterna, ma è il suo riflesso più vicino. La tradizione patristica considera la nascita verginale come l'unica appropriata a Colui che nasce spiritualmente dal Padre nell'eternità. Quanto più questa nascita nella carne di Gesù sarà spirituale, tanto più assomiglierà alla nascita eterna del Figlio di Dio. La maternità divina è la partecipazione creata più prossima alla Paternità del Padre celeste riguardo a Gesù Cristo, poiché il suo termine è identico"<sup>53</sup>.

La parola Padre è esclusivamente *relazionale*: il Padre è Padre in relazione al Figlio. La generazione attiva è propria ed esclusiva della prima Persona, per cui il nome di Padre è proprio di Lui. "Ciò per cui la Persona del Padre si distingue da tutte le altre è la paternità. Perciò il nome proprio del Padre è questo –Padre–, che significa la paternità"<sup>54</sup>.

Questo induce a sottolineare la paternità come costitutiva della Persona del Padre e certamente nel suo aspetto di donazione totale e perfetta, come è perfetta sotto tutti gli aspetti la filiazione del Figlio. Il Padre è essenzialmente ed infinitamente Padre. Non si può ammettere che ci sia stato un momento nel quale il Padre non avesse un Figlio. Padre e Figlio sono coeterni; senza il Figlio, il Padre non sarebbe persona. La posizione di Ario e di Eunomio nell'affermare che ci fu un momento nel quale il Figlio non esisteva è assolutamente priva di senso non solo dal punto di vista della filiazione, ma persino dal

---

<sup>48</sup> J. Galot, *Père qui es-Tu?* cit., 37.

<sup>49</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 41, a. 2, sp. ad 1 e 2.

<sup>50</sup> La teologia contemporanea sottolinea con forza che questo tratto della generazione eterna deve rispecchiarsi anche nella generazione umana. "Non c'è nulla di più illuminante per definire la funzione della propria coscienza e della propria volontà nell'attività generatrice umana che considerarla nel mistero della generazione eterna del Figlio unico. Il Padre genera il Figlio con amore. L'amore è concomitante; esso non è l'attività naturale secondo la quale ha luogo la generazione. Questo ci permette di comprendere che l'assenza dell'accompagnamento spirituale dell'amore, e pertanto della coscienza, costituisce la vera impurità dell'attività generatrice umana. Essendo attività umana, essa richiama ed esige coscienza e amore, il ruolo dello spirito. Per sua natura, l'atto generatore richiede l'intervento della volontà" (M. J. Nicolas, *Theotókos*, Tournai 1965, 75).

<sup>51</sup> "La carità è amore gratuito, amore che dona senza ricevere, e questo amore è nel Padre" (Bonaventura, *In Sent.* 1, 5, dub, 9, resp.)

<sup>52</sup> Cfr. Conc. Vaticano II, Cost. *Lumen gentium* (21.XI.1964), n. 53.

<sup>53</sup> B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, cit., 209.

<sup>54</sup> Tommaso d'Aquino, STh I, q. 33, a. 2, in c.

punto di vista della paternità divina. Il Padre non ha cominciato ad essere Padre; è Padre da tutta l'eternità<sup>55</sup>.

Si evidenzia così il carattere analogico di quanto veniamo affermando. Sul piano umano, la paternità sopravviene all'uomo quando ormai la persona è giunta alla sua perfezione; nell'ambito divino, la persona del Padre si costituisce per la sua paternità, cioè per la generazione del Figlio<sup>56</sup>. La paternità non è qualcosa che si aggiunge al Padre, ma qualcosa che lo costituisce. Egli è essenzialmente ed assolutamente paternità. In Dio la paternità è così sublime che supera ogni conoscenza. Il Padre è Colui che esiste totalmente ed assolutamente per l'Altro. Si può dire che il Padre è Padre nella misura in cui si dona, perché è nella generazione del Figlio che si costituisce la Persona stessa del Padre. Perciò Gregorio di Nazianzo scrive:

“Il Padre è Padre più degli altri che conosciamo come tali. Egli è Padre in maniera unica e singolare, non corporale. Egli è Padre senza nessun congiungimento. Egli è Padre di uno solo, l'Unigenito. Senza essere stato prima figlio. Egli è solamente Padre. Egli è Padre in tutto e totalmente, cosa che non si può affermare di noi. Egli è Padre dall'inizio alla fine”<sup>57</sup>.

Paternità essenziale, il Padre è donazione amorosa al Figlio, al quale comunica il suo amore. Il Padre è amore che si dona; il Figlio è amore ricevuto. Nella loro unione reciproca spirano lo Spirito<sup>58</sup>.

### c) *Ingenito*

Il Padre viene chiamato anche *agénnetos*, *ingenito* o *ingenerato*, perché Egli non procede da nessuno. Abbiamo discusso questo nome, soprattutto a proposito della controversia eunomiana<sup>59</sup>. In se stesso significa ciò che non è generato. In linea di principio potrebbe applicarsi anche allo Spirito Santo, che procede dal Padre, ma non è generato. Tuttavia nel linguaggio teologico consueto si applica solamente al Padre indicando con questo termine non solo che Egli non è generato, ma che neppure procede da nessun'altra Persona. Da questo punto di vista, solamente il Padre è ingenito. A questo riguardo, è essenziale la distinzione che fa Basilio tra nomi assoluti e nomi relativi: i nomi assoluti designano

---

<sup>55</sup> “Quando Gesù chiama Padre Dio, non sta indicando solamente la relazione di intimità che l'unisce a lui, ma sta manifestando l'autofecondità divina. Infatti, quando S. Agostino spiega le formule del tipo *non c'è Padre senza un Figlio ed entrambi sono un solo Dio*, non sta solamente affermando che il concetto di Padre è relativo e che non può sussistere senza riferirsi alla persona del Figlio, ma sta indicando che il Padre genera realmente il Verbo. Non si può affermare che trova davanti a sé il Figlio, come se questi fosse scaturito indipendentemente dal suo essere di Padre, bensì che esiste precisamente come generato” (J. Rovira Belloso, *El Padre, fuente original de la salvación*, “Estudios Trinitarios” 18 (1984) 350).

<sup>56</sup> “Riguardo alla questione della paternità di Dio, più che in qualsiasi altra, si realizza la legge teologica secondo la quale la *analogia dell'ente* dipende in ultima istanza dalla *analogia della fede*. Infatti non sono le realtà del cielo che assomigliano a quelle della terra, ma sono queste che rispecchiano pallidamente le divine, anche se –con meravigliosa circolarità– conosciamo le realtà celesti a partire da quelle umane” (J. Rovira Belloso, *La Teología del Padre*, in A. Aranda (ed.), *Trinidad y salvación*, Pamplona 1990, 116-117).

<sup>57</sup> Gregorio di Nazianzo, *Discorso Teologico*, 25, 16.

<sup>58</sup> Ecco una formulazione importante di Tommaso: “Nihil prohibet intelligi eumdem amorem esse gratuitum ut est Patris, debitum vero ut est Filii: idem enim est amor quo Pater et quo Filius amat; sed hunc amorem Filius a Patre habet, Pater vero a nullo” (Tommaso d'Aquino, *De potentia*, 10, 4, 8).

<sup>59</sup> Cfr. Capitolo 7.

l'essenza divina, i nomi relativi designano ciò che è proprio di ciascuna Persona. In questo contesto, *agénnetos* è un nome relativo, cioè un nome riferito alla Persona del Padre e non all'essenza divina.

Eunomio applicava questo termine in modo uguale all'essenza divina e alla persona del Padre. Anzi, affermava che la *agennesía* definiva adeguatamente l'essenza divina. In realtà rendeva sinonimi i concetti di *agennesía* e *aseità*, identificando la innascibilità del Padre con il fatto che in Dio non esiste nulla di causato, che Egli esiste da se stesso. Data questa identificazione, il risultato era logico: il Figlio è generato, quindi non può essere Dio. Solo ciò che è innascibile è Dio; il Generato, pertanto, può essere solamente la prima creatura del Padre. Eunomio negava non solo la filiazione del Figlio, ma la paternità del Padre. I Padri greci, specialmente i Cappadoci, dimostrarono che la *agennesía* non equivale alla *aseità* e che pertanto l'innascibilità è nota caratteristica del Padre, senza che per questo si possa affermare che il Figlio è un Dio di seconda categoria. Nel generarlo, il Padre non dona al Figlio la sua *innascibilità*, ma certo gli dona la sua *aseità*<sup>60</sup>.

Dopo la controversia eunomiana, il termine *agénnetos* rimase riservato alla persona del Padre come nome proprio. Ma durante la controversia eunomiana, nell'applicare *agénnetos* all'essenza divina, sorse un'altra questione. Si deve intendere la *agennesía* in senso negativo –come mera indicazione del fatto che il Padre non ha origine–, o in senso positivo, cioè come additando entro il suo linguaggio negativo una proprietà positiva del Padre? La diversa risposta a questa domanda segna una delle più tipiche differenze di focalizzazione della teologia trinitaria da parte dei teologi greci e dei teologi latini.

In linea generale, i teologi greci intendono l'innascibilità del Padre in senso positivo: non la intendono negativamente, come semplice negazione che la prima Persona abbia origine, bensì considerano tale innascibilità del Padre come il fondamento delle attività vitali della generazione e della spirazione. Secondo questa concezione, il Padre sarebbe Padre per il fatto di essere innascibile, cioè sarebbe costituito non dalla sua paternità, ma da una nota distinta. Questa impostazione viene ripresa da Riccardo di San Vittore (+1173), Alessandro di Hales (+tra 1231 e 1237) e Bonaventura (+1274), che intendono il termine *ingenito* come la ragione soggiacente alla paternità del Padre. Bonaventura intende la *innascibilità* del Padre come la pienezza originaria della sua fecondità intratrinitaria. Perciò preferisce parlare del primato del Padre (*primitas*) piuttosto che parlare della sua innascibilità<sup>61</sup>.

Agostino invece interpreta la *innascibilità* in senso negativo: non significherebbe altro che mera negazione del fatto che il Padre proceda da un altro. In base a ciò, il Padre è Padre perché genera, non perché è innascibile. La innascibilità indicherebbe solamente il semplice non essere<sup>62</sup> generato. Questo è anche il significato con cui lo intende Tommaso d'Aquino. Secondo il quale, *ingenito* significherebbe unicamente che il Padre *non procede* da nessuna persona.

---

<sup>60</sup> Cfr. B. Sesboué, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in Sesboué, *Historia de los dogmas*, Salamanca 1995, 224-230.

<sup>61</sup> Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática I, La Trinidad de Dios*, cit., 470.

<sup>62</sup> "Ma *ingenerato* è una cosa diversa da *non generato*? Non si esce dunque dal predicamento della relazione quando si dice *ingenerato*. Il termine *generato* dice relazione a colui che genera, non al soggetto che è generato; e così quando si dice *ingenerato* non si indica nessuna relazione al soggetto, ma si indica solamente la mancanza di padre" (Agostino, *De Trinitate*, 5, 7, 8).

E tuttavia, sia Agostino che Tommaso insegnano che *Ingenito* è nome proprio del Padre, perché noi intendiamo le cose semplici in forma negativa<sup>63</sup>: “Il Padre ci si manifesta in rapporto alle persone che procedono da lui mediante la paternità e la comune spirazione; ma in quanto è principio non da principio ci si manifesta per il fatto che non deriva da altri. E questo appartiene alla proprietà della innascibilità espressa con il termine *ingenito*”<sup>64</sup>.

Il Padre è il principio senza principio, il principio della Vita che Dio ha in Se stesso. Questa vita, –cioè la stessa divinità– la possiede il Padre in comunione con il Figlio e con lo Spirito, che sono a Lui consustanziali, perché Egli ha donato loro la propria sostanza<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> “Alcuni dicono che la innascibilità, espressa dal termine *ingenito*, in quanto è proprietà del Padre, non ha solo un senso negativo; ma implica simultaneamente due cose, cioè che il Padre non è da altri, e che gli altri derivano da lui; oppure implica la sua fecondità universale; o anche la sua pienezza di sorgente. Però tale spiegazione non sembra giusta. Perché allora la innascibilità non sarebbe una proprietà diversa dalla paternità e dalla spirazione, ma le includerebbe in sé, come un termine più universale include quello particolare: infatti fecondità e pienezza fontale non possono giustificare altro in Dio che il principio di origine. Perciò diciamo con S. Agostino che *ingenito* sta a indicare la negazione della generazione passiva: infatti egli afferma che «è lo stesso dire *ingenito* e *non figlio*». Né da questo si deve concludere che essere *ingenito* non sia una nozione propria del Padre, perché le cose semplici e prime si esprimono mediante negazioni; il punto, p.e., si definisce «ciò che non ha parti» (Tommaso d’Aquino, STh I, q. 33, a. 4, ad 1).

<sup>64</sup> Tommaso d’Aquino, STh I, q. 33, a. 4, in c.

<sup>65</sup> “Chi è il Padre?. Alla luce della testimonianza definitiva che abbiamo ricevuto *per mezzo del Figlio*, Gesù Cristo, abbiamo la piena coscienza della fede che la paternità di Dio appartiene *anzitutto al mistero fondamentale della vita intima di Dio*, al mistero trinitario. Il Padre è Colui che *eternamente genera il Verbo*, il Figlio a Lui consustanziale. In unione con il Figlio, il Padre eternamente *spira* lo Spirito Santo, che è l’amore con cui il Padre e il Figlio reciprocamente rimangono uniti (cfr. Gv 14, 10)” (Giovanni Paolo II, Udienza generale, (16.X.1985), n. 4).

## Capitolo 20. La processione della seconda Persona

Gesù è il Figlio diletto nel quale il Padre si è compiaciuto (cfr. Mt 3, 17). Nella filiazione di Gesù al Padre –nel mistero della coscienza filiale di Cristo– si rivela l'esistenza della prima processione in Dio: una processione che ha luogo per via di generazione. I nomi con cui si designa la natura divina di Gesù non ammettono dubbi al riguardo. Gesù è Figlio, Verbo e Immagine del Padre. Gesù chiama Dio Padre suo con tale radicalità che fin dal primo momento la comunità primitiva confessa che Gesù è *il Cristo, il Figlio del Dio vivente* (Mt 16, 16).

Questa confessione della filiazione divina di Gesù è il contenuto centrale del vangelo predicato da san Paolo, che egli definisce *vangelo del Figlio di Dio* (Rm 1, 3). Nel prologo del vangelo di San Giovanni il Figlio è riconosciuto come la *parola* o il *logos*, che era presso Dio fin dal principio e che è l'Unigenito del Padre (Gv 1, 1-14). *Filiazione, Parola e Logos*, che fanno del Figlio la *Immagine* perfetta del Padre (Cfr. Col 1, 15).

Gesù ha rivelato che Dio è Padre in un significato nuovo rispetto a quello dell'Antico Testamento: Dio è Padre suo nella più stretta e profonda relazione di paternità. Per questo gli apostoli confessano Gesù come *il Verbo che in principio era presso Dio, il Verbo che era Dio* (Gv 1, 1), come *l'immagine del Dio invisibile* (Col 1, 15), come *l'irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza* (Eb 1, 3)<sup>66</sup>.

### *La generazione in Dio*

È rivelato esplicitamente che Gesù Cristo è il Figlio di Dio. Da ciò consegue l'affermazione che in Dio c'è un Padre e un Figlio e, di conseguenza, che esiste generazione in Dio. Questa affermazione implica quest'altra: esiste in Dio una processione, che ha luogo mediante una azione analoga a ciò che nel nostro modo di parlare si chiama generazione. Si tratta di una espressione analogica, come si addice alla differenza esistente tra Dio e le creature. Ma, come è ovvio, questo linguaggio analogico non si può assumere come una semplice metafora. L'affermazione della filiazione divina di Gesù, l'Unigenito del Padre, *Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, della stessa sostanza del Padre*<sup>67</sup>, esige una uguale affermazione dell'esistenza di generazione in Dio.

Questa generazione è una azione immanente, intradivina, poiché generare significa donare realmente, con una azione vitale, l'esistenza ad un essere distinto dal proprio essere, ma della stessa natura. Ciò che è generato deve, quindi, rimanere in Dio. Tommaso d'Aquino descrive così il concetto:

“In Dio la processione del Verbo si chiama generazione. Per chiarire questo punto si deve notare che usiamo la parola generazione in due sensi. In generale, per tutte le cose generabili e corruttibili: e così la generazione non è altro che una mutazione dal non essere all'essere. La usiamo anche in altro modo, *in senso proprio*, per gli esseri viventi: e così la generazione significa l'origine di un vivente da un altro come da principio vivente ad esso congiunto. E questa si dice propriamente *nascita*. Tuttavia non ogni vivente

<sup>66</sup> Cfr. CCC, nn. 240-241.

<sup>67</sup> Conc. di Nicea, *Simbolo*, (29.VI.325), DS 125.

si dice generato, ma in senso rigoroso soltanto quello che procede per via di somiglianza. Perciò i peli o i capelli non hanno natura di cosa generata e di figlio (...), ma solo ciò che procede per via di somiglianza. Ma per la vera natura di generazione si richiede che proceda come simile nella stessa specie di natura, come l'uomo dall'uomo, il cavallo dal cavallo"<sup>68</sup>.

Questo duplice concetto di generazione segna la differenza che esiste tra Ario e la fede cristiana. Ario interpreta la generazione del Figlio nel primo senso, nel senso generico. A rigor di termini questa non è una *generazione*, ma una *produzione*. Ecco perché Ario concepiva questa particolare generazione come una produzione *ad extra*, cioè come una creazione. La dottrina cristiana interpreta la generazione del Figlio *in senso proprio*, cioè come vediamo che i viventi generano e sono generati: il generato procede da un essere vivente mediante un'azione vitale che lo rende simile a colui che lo genera. *L'azione vitale* è fondamentale, se si vuol parlare di una vera generazione. Infatti, *un'azione vitale* è l'unico modo con il quale un essere vivente può comunicare ad un altro essere vivente la sua propria natura. È essenziale al concetto di figlio il fatto che questi *scaturisca* dal padre, nel *ricevere* da lui la sua stessa natura, perché questi gliela dona. È essenziale anche che il generato sia della stessa natura del generante. In Dio, il Figlio non può essere una creatura, ma Dio da Dio, permanendo nell'intima semplicità dell'essere divino.

Detto questo, è necessario insistere sulla necessità che l'applicazione di questi concetti rispetti le leggi dell'analogia. La generazione esiste in Dio in forma propria, ma senza le imperfezioni che siamo abituati ad osservare nella generazione materiale. Ecco alcuni dati essenziali: nella generazione degli esseri creati esiste passaggio dal non essere all'essere e, pertanto il padre è anteriore al figlio e il figlio *comincia ad essere* a partire dalla sua generazione; il dono della propria natura che un padre fa al figlio nemmeno è perfetto: il padre dona al figlio una natura identica nella sua specie, ma non identica nel numero. Invece in Dio la generazione del Figlio non implica passaggio dal non essere all'essere: eternamente esiste il Figlio ed eternamente viene generato dal Padre; il Figlio riceve la stessa sostanza del Padre, non solo nella specie, ma anche nel numero. Perciò si afferma che Padre e Figlio sono un medesimo ed unico Dio. Anzi, data l'infinita semplicità divina, il Padre non può donare la propria natura se non la dona in maniera infinitamente perfetta, cioè senza divisione né distinzione<sup>69</sup>.

In Dio la generazione, quindi, è una azione immanente perfettissima: eterna e immutabile, cioè senza inizio né fine, né decorso. Non è un *processo*, ma un atto infinitamente semplice. Ciò significa che la generazione del Verbo, per così dire, è giunta sempre al suo termine e, tuttavia, si sta realizzando sempre. Il Figlio sta sempre ricevendo il suo essere –sta sempre procedendo– dal Padre, in modo tale che non ha nulla da se stesso. Egli viene sempre fondato nel suo essere personale dall'azione generatrice del Padre<sup>70</sup>. E tuttavia non ha mai cominciato ad essere; la sua generazione non implica passaggio dal non essere all'essere. I Padri amano citare il Salmo 2, 7 per riferirsi precisamente a questa particolarità della generazione in Dio, *Filius meus es tu; ego hodie genui te* (Sal 2, 7), che essi intendono frequentemente come la generazione del Figlio nell'*oggi eterno* di Dio.

---

<sup>68</sup> Tommaso d'Aquino, STh I, q. 27, a. 2, in c.

<sup>69</sup> Cfr. M. Cuervo, *Comentario al Tratado de la Santísima Trinidad*, in Tommaso d'Aquino, *Suma Teológica* I, q. 27, Madrid 1953, 32-33.

<sup>70</sup> Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática*, I, *La Trinidad de Dios*, Madrid 1963, 474.

### *La processione del Verbo secondo l'operazione dell'intelletto*

Ogni processione presuppone un'azione<sup>71</sup>. Dalla affermazione che in Dio esiste generazione sorge la questione di come si deve concepire questa azione generativa in Dio. Data l'infinita semplicità di Dio, è ovvio che non ha senso concepire questa generazione in forma sessuata; è necessario concepirla, come si addice alla infinità divina, in una forma che trascende ogni divisione o composizione. Cioè si deve concepire in analogia con le processioni che hanno luogo negli atti di conoscenza e di amore.

Il Nuovo Testamento offre abbondanti tracce per parlare della generazione del Figlio mediante un atto di conoscenza. Non si chiama Gesù solamente Figlio, ma anche Verbo e Immagine. Agostino ha formulato con chiarezza questa relazione scrivendo nel suo *De Trinitate*: "Il Padre e il Figlio sono insieme una sola essenza, una sola grandezza, una sola verità, una sola sapienza. Tuttavia il Padre e il Figlio non sono entrambi insieme un solo Verbo, perché non sono entrambi insieme un solo Figlio. Infatti allo stesso modo che *Figlio* dice relazione al Padre e non ha un senso assoluto, così pure, quando si parla di Verbo, Verbo dice relazione a Colui di cui è Verbo. Egli è Figlio per ciò per cui è Verbo, ed è Verbo per ciò per cui è Figlio"<sup>72</sup>.

L'azione generatrice, quindi, si trova nell'ambito della conoscenza. Si tratta di una generazione intellettuale. Secondo Agostino, in Dio, Figlio e Verbo si identificano, perché entrambi designano la medesima realtà personale secondo il suo modo di procedere: ciò che fa essere Verbo la seconda Persona è ciò che lo fa essere Figlio e viceversa. Il Figlio è generato in un atto di intelligenza. La analogia esistente tra l'atto di conoscere umano e quello divino si fonda su questa affermazione:

"In chiunque intende, per ciò stesso che intende, c'è qualcosa che procede in lui, ed è il concetto della cosa intesa, che proviene dalla potenza intellettuale e dalla conoscenza o notizia della cosa intesa. Questo concetto si manifesta con la parola e viene detto *verbo del cuore*, manifestato dal verbo orale"<sup>73</sup>.

L'analogia si basa precisamente sulla struttura della conoscenza. L'atto di conoscere è dotato di fecondità e implica una certa distinzione tra colui che conosce e ciò che egli conosce, anche se ci stiamo riferendo alla coscienza che ciascuno ha del proprio atto di esistere. Esiste una chiara differenza tra il nostro atto di esistere e la percezione che ne abbiamo. Nella spiegazione di questo argomento è classico questo passo di Tommaso:

"È evidente che Dio conosce se stesso. L'oggetto conosciuto in quanto conosciuto si trova nel soggetto conoscente. Infatti, conoscere non significa altro che esprimere intellettualmente l'oggetto che si conosce. E così anche la nostra conoscenza, nel conoscere sé stessa, rimane in se stessa, non solo perché identica essenzialmente a se stessa, ma anche come oggetto detto o espresso dal proprio intendere. È dunque necessario che Dio sia in se stesso come *inteso*, nel suo proprio conoscersi. Ora, l'oggetto conosciuto, presente all'intelligenza, non è altro che rappresentazione intelligibile concepita dall'intelligenza, cioè il verbo. Pertanto, Dio, nel conoscere se stesso, ha in sé il Verbo di Dio, che è come lo stesso Dio

---

<sup>71</sup> Fr. Tommaso d'Aquino, STh, q. 27, a. 1, in c.

<sup>72</sup> *Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius* (Agostino, *De Trinitate*, VII, 2, 3).

<sup>73</sup> Tommaso d'Aquino, STh I, q. 27, a. 1, in c.

intellettualmente conosciuto, in modo simile a come il concetto della pietra, presente nel nostro intelletto, è la pietra stessa in quanto intellettualmente conosciuta<sup>74</sup>.

L'ultima osservazione di Tommaso va presa in tutta la sua forza: Dio ha in se stesso il Verbo di Dio *in modo simile* a come l'uomo ha il verbo umano. Solamente in modo simile. Ci stiamo muovendo sul terreno del mistero e della analogia: entrambi impediscono di stabilire una *equazione rigorosa* tra il modo in cui l'intelligenza umana proferisce il suo verbo e il modo in cui il Verbo procede dal Padre. L'analogia si riferisce principalmente alla considerazione che l'intelligenza è feconda, concependo e dando alla luce in se stessa l'oggetto conosciuto. L'atto di conoscere ci si presenta, quindi, nella sua massima perfezione come una autentica generazione. Questo è l'aspetto essenziale della analogia che si stabilisce tra il verbo umano e il Verbo di Dio.

L'uso corretto della analogia impone di indicare le differenze esistenti tra la produzione del verbo umano e la generazione del Verbo di Dio. Eccone alcune: nell'uomo, il verbo è accidentale, mentre in Dio il Verbo è essenziale e persona sussistente; il verbo umano si produce per potere intendere, mentre il Verbo divino non viene pronunciato per indigenza o al fine di intendere, ma per la fecondità infinita dell'intellezione del Padre.

La ponderazione con la quale è necessario far uso di questa analogia risulta evidente, se si tiene conto, p.e. che il Figlio e lo Spirito Santo partecipano all'unico atto di divina intellesione e tuttavia il Verbo procede unicamente dal Padre, mentre né il Verbo né lo Spirito Santo generano un altro Verbo conoscendo. Per questa ragione, l'analogia si basa fondamentalmente sul fatto che è proprio dell'intelligenza generare il verbo. Ma sarebbe uno sproposito teologico tentare di trasformare questa analogia in una dimostrazione rigorosa, alla maniera hegeliana, come se ogni intelligenza, nel conoscere e per il fatto di conoscere, dovesse generare necessariamente un verbo mentale. Giovanni di San Tommaso indica l'ampiezza con cui si deve usare questa analogia, quando osserva che, siccome è proprio della natura intellettuale essere rivelativa di se stessa, è *ragionevole* concepire in seno alla divinità l'esistenza di una Parola come riflesso sussistente della sapienza infinita<sup>75</sup>.

Come già si è visto nei capitoli precedenti, le caratteristiche del verbo umano si possono applicare alla generazione in Dio solamente se si elimina da questo atto di conoscere e di generare ogni tipo di imperfezione. Si tratta, per esempio, di una generazione eterna che non implica un passaggio dal non essere all'essere. Il Verbo è sempre esistito presso Dio, poiché, come sosteneva Gregorio di Nissa, è assurdo pensare che ci sia stato un momento in cui Dio sia stato a-logico, cioè in cui Dio sia stato senza Logos, ed è anche assurdo pensare che qualcosa di divino abbia cominciato ad esistere<sup>76</sup>. Ciò significa che il Padre sta eternamente generando il Figlio e il Figlio viene eternamente generato dal Padre. Padre e Figlio sono reciprocamente in relazione in modo così indissolubile come hanno voluto significare i Padri di Nicea nell'usare l'immagine della luce e dello splendore per riferirsi alla generazione del Verbo: il Figlio è luce da luce. È impossibile separare la luce dal suo

---

<sup>74</sup> Tommaso d'Aquino, CG 4, 11.

<sup>75</sup> Giovanni di San Tommaso, *Cursus Theologicus: De Deo trino*, d. 12, a. 4, n. 24. a. 6. Cfr. S. Vergés, J. M. Dalmau, *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1969, 458.

<sup>76</sup> Gregorio di Nissa, *Grande Discorso Catechetico*, 1.

splendore e lo splendore dalla luce dalla quale procede. L'una e l'altro, in realtà, sono una medesima cosa e, tuttavia, lo splendore procede dalla luce.

Anche nella sua perfezione, l'analogia del verbo umano ha i propri limiti al fine di spiegare la generazione del Verbo in Dio<sup>77</sup>. Occorre tenere presente inoltre che è di fede solamente l'affermazione che il Figlio procede dal Padre per *generazione*, non che questa generazione ha luogo per un atto di conoscenza. Che la generazione del Verbo ha luogo per via di intelligenza è una affermazione teologica fermamente radicata nella Scrittura e nella Tradizione e comunemente difesa dai teologi, a tal punto che non sembra si possa negare senza un grave atto di temerarietà.

Gli insegnamenti del Nuovo Testamento, specialmente la teologia giovannea del Logos e la teologia paolina del Figlio come immagine del Dio invisibile e splendore della gloria del Padre (cfr. Col 1, 13-20; Eb 1, 3), sono qualcosa di più di un suggerimento; sembrano piuttosto un serio richiamo a concepirla come una generazione per via di intelligenza, un richiamo che hanno seguito, come era di rigore, i Padri greci, specialmente Basilio, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa. Questo richiamo fu seguito anche dai Padri latini, specialmente da Ilario e Agostino. Quest'ultimo ha portato l'analogia tra il Figlio e il verbo umano ad una formulazione decisiva utilizzando nel *De Trinitate* la vita spirituale dell'uomo –conoscenza e amore– come analogia per approfondire la spiegazione del mistero trinitario<sup>78</sup>.

#### *Unicità e perfezione del Verbo divino*

Persistendo nell'analogia del verbo umano, i teologi hanno trovato sempre un argomento per l'unicità del Verbo in Dio proprio nella sua perfezione in quanto verbo. Lo stesso accade se si parla del Figlio. Sia il Verbo che il Figlio esprimono perfettissimamente il Padre. Ne consegue che in Dio il Figlio può essere solamente Unigenito. La generazione divina è di una perfezione infinita e semplicissima: il Padre dona tutto il suo essere al Figlio; il Padre dice nel Verbo tutta l'insondabile sapienza divina. Da qualsiasi punto di vista si consideri, l'infinita perfezione e semplicità di Dio esige l'unicità del Figlio: l'esige l'atto stesso di generare, la cui perfezione implica l'infinità nel dono che il Padre fa al Figlio della propria sostanza di Padre a tal punto che il Figlio è uno stesso ed unico Dio con il Padre; l'esige anche la perfezione del Figlio e Verbo, in quanto termine di questa generazione, poiché nella sua infinità esprime perfettamente il Padre.

È verità di fede che il Verbo è il Figlio unico del Padre, perché così viene affermato nel Nuovo Testamento (cfr. p.e. Gv 1, 18; 1 Gv 4, 9). È evidente anche la ragione teologica: in

---

<sup>77</sup> Si ricordi come è prudente Tommaso quando si tratta di usare qualche comparazione per parlare del mistero della Trinità. Nella *Summa Theologiae* si chiede esplicitamente "se per mezzo della ragione si può conoscere la trinità di persone", e risponde che è impossibile giungere alla conoscenza della Trinità per mezzo della ragione naturale. Tra altri argomenti, adduce il seguente che è quello che ora ci interessa per porre in risalto l'importanza che ha l'usare in forma analogica ciò che si riferisce al verbo umano: "La somiglianza poi dell'intelletto nostro non prova sufficientemente nulla di Dio, per il fatto che l'intelletto non si trova in Dio e in noi in modo univoco. In conseguenza di ciò Agostino afferma che per mezzo della fede si giunge alla conoscenza, ma non inversamente" (Tommaso d'Aquino, STh I, q. 32, a. 1, ad 2).

<sup>78</sup> Cfr. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 212-220.

Dio la perfezione della generazione esclude qualsiasi molteplicità<sup>79</sup>. La molteplicità di figli non significherebbe perfezione nella generazione, ma incapacità di donare tutta la sostanza al Figlio, allo stesso modo che la molteplicità di parole indica l'incapacità di dire tutto in una parola, semplice ed infinita. Ecco come viene formulato l'argomento da Tommaso:

“Siccome Dio nel conoscere se stesso conosce tutte le altre cose e conosce se stesso con una intuizione semplice ed unica, perché il suo intendere s'identifica con il suo essere, il Verbo di Dio è necessariamente unico. E poiché in Dio la generazione del Figlio non è altro che il concepimento del Verbo, ne segue che in Dio la generazione è unica ed unico è il Figlio generato dal Padre. Infatti San Giovanni afferma: «L'abbiamo visto quale unigenito del Padre» (Gv 1, 14) e ancora «L'Unigenito che è nel seno del Padre ce lo ha rivelato» (Gv 1, 18)<sup>80</sup>.

### *Gesù come Parola eterna e temporale del Padre*

L'unicità di Gesù Cristo –dato il mistero dell'unione ipostatica– porta a considerarlo come l'unica parola del Padre, nella quale il Padre, sia eternamente che temporalmente, dice tutto quello che deve dire. Forse nessuno come Giovanni della Croce ha espresso questa verità con parole così splendide:

“Poiché (Dio) nel donarci come ci ha donato il suo Figlio, che è una Parola sua –e non ne ha un'altra– ci ha detto tutto insieme in una volta in questa sola Parola, e non deve dirci altro (...) Perciò, chi ora volesse interrogare Dio o desiderare alcuna visione o rivelazione, non solo commetterebbe una stoltezza, ma farebbe un'offesa a Dio, non fissando gli occhi totalmente in Cristo, senza desiderare alcun'altra cosa o novità. Perché Dio potrebbe rispondergli in questo modo: Se ti ho detto tutte le cose nella mia Parola, che è mio Figlio e non ne ho un'altra, che cosa ti posso ancora rispondere o rivelare oltre questo? Fissa lo sguardo solamente in lui, perché in lui ti ho detto e rivelato tutto e troverai in lui ancor più di quello che chiedi o desideri”<sup>81</sup>.

Gesù è la Parola eterna del Padre, che si è fatta carne e ha parlato agli uomini con linguaggio umano. Si è osservato con piena ragione che è stato per rivelazione divina che gli Apostoli e san Paolo stesso sono giunti alla conoscenza dell'altissima Cristologia che hanno confessato e predicato. Si tratta di una Cristologia che affonda le sue radici nella storia di Gesù, ma che penetra nel mistero intimo di Dio. Gesù è il Verbo che era presso Dio fin dal principio, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, colui che rivela la gloria del Padre e colui che è testimone e testimonianza definitivi di Dio di fronte al mondo<sup>82</sup>.

Per questo la parola di Gesù non si può spiegare con categorie puramente profetiche. Su di Lui non scende la parola; Egli è la Parola eterna del Padre. Il cielo e la terra passeranno, ma le sue parole non passeranno (cfr. Mt 24, 35). Tutto Gesù –nella sua vita, nei suoi gesti, nelle sue parole e nei suoi silenzi– è manifestazione dell'unica Parola di Dio. Per questo l'apocalisse presenta la sua parola come una spada affilata che esce dalla sua bocca (Ap 1, 16; 2, 12). Gesù è essenzialmente il testimone fedele e verace (Ap 1, 5), poiché solo Lui, in quanto Figlio, conosce il Padre (cfr. Mt 11, 27).

<sup>79</sup> Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 99-100.

<sup>80</sup> Tommaso d'Aquino, CG IV, 13.

<sup>81</sup> Giovanni della Croce, 2N, 22.

<sup>82</sup> Cfr. J. L. Espinel, *Logos*, in X. Pikaza (ed.), *El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 848-849.

In Cristo c'è solamente una filiazione al Padre. Egli è essenzialmente e assolutamente filiazione al Padre. Lo stesso accade, se lo si considera in quanto Verbo. Egli è essenzialmente ed esclusivamente Parola. Il fatto è che, come si afferma nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, l'incarnazione comporta che "il Figlio di Dio comunica alla sua umanità *il suo modo personale di esistere* nella Trinità. Pertanto, nella sua anima come nel suo corpo, Cristo esprime umanamente i comportamenti divini della Trinità"<sup>83</sup>.

### *Il nome Verbo, nome personale in Dio*

Alla seconda Persona si attribuiscono specialmente tre nomi: Figlio, Verbo e Immagine. Si tratta di tre nomi che designano la stessa realtà e che si differenziano tra loro solamente *per il modo di significare*: Figlio si dice in quanto relativo al Padre, Verbo in quanto relativo a Colui che lo dice, Immagine in quanto relativo all'esemplare che rispecchia. Ciò che è essenziale del nome di Figlio è stato già studiato nel capitolo precedente, poiché paternità e filiazione sono nozioni correlative. Ora ci soffermeremo sui nomi di Verbo e Immagine. È paradigmatica la rettifica che su questo tema fa Tommaso. Nei suoi primi scritti sostenne che il nome verbo si può applicare a Dio in senso *essenziale* o in senso *personale*<sup>84</sup>. Nella *Somma Teologica* la sua posizione è decisamente quella contraria: il nome verbo, se si usa in senso proprio, può applicarsi a Dio solamente in senso personale e in nessun modo in senso essenziale. Si è già accennato alla ragione di fondo nell'ammonire circa la necessità di usare con ponderazione l'analogia del verbo mentale con il Verbo di Dio: le tre persone divine conoscono nell'atto puro ed essenziale dell'unica intelligenza divina, mentre solo il Padre dice il Verbo; il Figlio e lo Spirito conoscendo non pronunciano verbo:

"Come la parola Verbo, propriamente parlando, si attribuisce a Dio in senso personale e non essenziale, lo stesso avviene con la parola *dire*. Perciò come il Verbo non è comune al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, così non è vero che Padre, Figlio e Spirito Santo sono un solo dicente"<sup>85</sup>.

Per questo motivo, quando diciamo che Dio ha un Verbo, stiamo usando questo nome in senso personale, cioè come nome proprio della seconda Persona. E in nessun modo si può usare in senso essenziale, perché non è l'essenza divina che *dice* il Verbo, ma solamente il Padre<sup>86</sup>. Le Persone, come si è già visto, non procedono dall'essenza divina, ma dalle Persone. Il Verbo procede solamente dal Padre, mentre ciò che è essenziale in Dio è comune alle tre Persone. Il Nuovo Testamento attribuisce a Nostro Signore il nome Figlio con frequenza maggiore del nome Verbo. Il nome di Verbo gli viene attribuito solamente in tre passi: Gv 1, 1-14; 1 Gv 1, 1; Ap 19, 13. Forse è questa la ragione per cui la comunità primitiva ha preferito il nome di Figlio a quello di Verbo. Anche i Padri hanno usato con

---

<sup>83</sup> CCC, n. 470.

<sup>84</sup> E' la posizione che sostiene nel suo *Commento alle Sentenze*: "Il nome di verbo, in virtù del vocabolo stesso, può assumersi in Dio personalmente o essenzialmente" (*In I Sent.* D. 27, q. 2, a. 2).

<sup>85</sup> Tommaso d'Aquino, STh, q. 34, a. 1, ad 3.

<sup>86</sup> Il termine Verbo in Dio, se si prende in senso proprio, è nome personale e in nessun modo essenziale (...). Ora, il verbo mentale ha la proprietà di procedere da altri, cioè dalla conoscenza di chi lo concepisce. Ne consegue che il verbo, in quanto si applica a Dio appropriatamente, significa qualcosa che procede da altri: e questo appartiene alla ragione o concetto dei nomi personali in Dio, perché le Persone divine si distinguono secondo la loro origine" (Tommaso d'Aquino, STh, q. 34, a. 1, in c.).

maggior frequenza la considerazione di Figlio, sebbene fin dal secolo II abbia avuto inizio lo sviluppo di una ricca teologia del Logos. Il nome Verbo non solo è nome personale in Dio, ma esprime la realtà della seconda Persona altrettanto appropriatamente del nome Figlio. Agostino, come si è già visto, lo ha formulato con invidiabile chiarezza: la seconda Persona è Figlio per la stessa ragione per cui è Verbo, ed è Verbo per la stessa ragione per cui è Figlio<sup>87</sup>. Tommaso, basandosi su questo pensiero, osserva che nel nome di Verbo è compresa la stessa proprietà del nome di Figlio:

“Infatti, la nascita stessa del Figlio, che è sua proprietà personale, viene indicata con diversi nomi, i quali tutti si attribuiscono al Figlio per esprimere la sua perfezione in diversi modi: per indicare che è connaturale al Padre lo si chiama *Figlio*; che è coeterno *Splendore*; che è perfettamente simile, *Immagine*, e per significare che è generato immaterialmente lo si chiama *Verbo*; e tutto ciò perché non è stato possibile trovare un nome adatto a designare tutte queste cose”<sup>88</sup>.

La differenza, quindi, tra Verbo e Figlio consiste nel fatto che, riferendosi entrambi i termini alla stessa realtà, con il termine Verbo si designa più esplicitamente il modo con il quale il Figlio è generato dal Padre: come il verbo che è detto nell’atto di conoscere. Il nome Verbo rende conto del perché la processione del Figlio è una generazione<sup>89</sup>.

Il Verbo non manifesta solamente Dio, ma per manifestarlo con assoluta perfezione, manifesta anche le creature. Infatti, il Verbo procede dal Padre in quanto questi conosce perfettissimamente l’essenza divina non solo in se stessa e nelle divine Persone, ma anche in quanto causa efficiente ed esemplare di tutte le cose:

“Come Dio con un solo atto conosce se stesso e tutte le cose, il suo unico Verbo esprime non solo il Padre, ma anche tutte le creature”<sup>90</sup>.

Il nome di Verbo, nel suo modo di significare, presenta un orizzonte distinto dal nome di Figlio: l’orizzonte della conoscenza di Dio, quello della sapienza che manifesta l’infinita ricchezza dell’essenza divina e che è in relazione con il ruolo del Verbo nella creazione del mondo. Il Verbo non solo esprime il Padre, ma esprime e agisce nella creazione. Su questo aspetto della teologia del Verbo si basarono i Padri per dimostrare che era conveniente che fosse il Verbo a venire a salvare ciò che si era perduto. Anche la prima teologia della croce si fonda su questa concezione del Verbo presente in tutta la creazione come Verbo e che, sulla Croce, attira a sé tutte le cose<sup>91</sup>.

### *Il nome Immagine*

San Paolo presenta il Figlio come Immagine del Padre e impronta della sua sostanza (cfr. Col 1, 15; Eb 1, 3). I Padri greci ritengono che il nome Immagine si addice anche allo Spirito Santo, perché nello Spirito Santo, in quanto procede dal Padre, si riflette tutta la

---

<sup>87</sup> Agostino, *De Trinitate*, VII, 2, 3:

<sup>88</sup> Tommaso d’Aquino, *STh I*, q. 34, a. 2, ad 3.

<sup>89</sup> Cfr. M. Cuervo, *Comentario al Tratado de la Santísima Trinidad*, in *Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica I*, q. 27, cit., 199-202.

<sup>90</sup> Tommaso d’Aquino, *STh I*, q. 34, a. 3, ad 1.

<sup>91</sup> Cfr. Ireneo di Lione, *Dimostrazione della predicazione apostolica*, n. 34; Gregorio di Nissa, *Grande Discorso Catechetico*, 32; J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée I*, Tournai 1957, 289-315; L. F. Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, cit., 161-166.

perfezione del Padre. Vogliono così far risaltare che lo Spirito procede realmente dal Padre e, pertanto possiede e riflette la sua stessa divinità. Anzi, chiamano lo Spirito non solo immagine del Padre, ma anche immagine del Figlio<sup>92</sup>. I teologi latini, soprattutto a partire da Tommaso, preferiscono considerare il nome Immagine come nome personale ed esclusivo della seconda Persona. A questo proposito è molto illuminante il seguente passo di Agostino al quale rimanda Tommaso:

“Verbo ha lo stesso significato di Immagine; ma il Padre e il Figlio non possono essere insieme Immagine, poiché solo il Figlio è Immagine del Padre, come Lui solo è suo Figlio, poiché entrambi non possono essere un unico Figlio”<sup>93</sup>.

Non che i latini, come è ovvio, neghino l’uguaglianza tra lo Spirito e il Padre, ma preferiscono continuare ad approfondire la teologia del Verbo, in quanto essenzialmente espressivo e rivelatore della sostanza divina, proseguendo l’analogia con il verbo umano. Perciò accentuano la radicalità con la quale si deve interpretare il termine *immagine* e soprattutto la sua relazione con il modo di procedere del Figlio. Ecco la considerazione di Tommaso:

“Si deve affermare che, come lo Spirito Santo non si chiama nato, sebbene in forza della processione riceva la natura del Padre come la riceve il Figlio, così sebbene riceva una forma simile a quella del Padre, non lo si chiama immagine, perché il Figlio procede come verbo, il cui concetto implica la somiglianza di specie con colui da cui procede; il che non è implicito nel concetto di amore, anche se conviene a quell’amore che è lo Spirito Santo, in quanto è amore divino”<sup>94</sup>.

È un modo diverso di applicare l’analogia della conoscenza e dell’amore in teologia trinitaria. Impiegando la parola *immagine* nel significato ampio di uguaglianza di somiglianza, senza preoccuparsi che tale uguaglianza sia essenziale al modo di procedere, i greci chiamano lo Spirito Santo immagine non solo del Padre, ma anche del Figlio e conseguentemente il nome *Immagine* non si considera proprio ed esclusivo del Figlio. Si mette in risalto così l’uguaglianza nella Trinità. I greci non si sono nemmeno orientati verso una teologia del Verbo nella quale si utilizzi con totale precisione la sua analogia con il verbo umano in quanto immagine nella quale si esprime la conoscenza. I latini certamente lo hanno fatto e per questo preferiscono riserbare il nome di *Immagine* alla seconda Persona, in quanto corrisponde non solo al fatto che procede dal Padre, ma anche al fatto che procede dal Padre *in quanto* Verbo e perciò lo considerano doppiamente sua *Immagine*. I latini aggiungono un’altra ragione per questo modo di procedere: che la Sacra Scrittura non applica mai il nome di *Immagine* allo Spirito Santo.

Comunque, se si vuole comprendere la teologia latina su questo punto, è necessario tenere presente che i tre nomi che si applicano alla seconda Persona, non le si applicano come note personali *distinte*, bensì come una stessa ed unica nota considerata sotto diversi aspetti. Parafrasando Agostino, diremmo che per i latini il Figlio è Verbo in quanto Figlio ed è Immagine *in quanto* Verbo. Il nome di *Immagine* gli si applica in modo esclusivo solamente nel senso che con tale nome si designa la sua nota essenziale del Verbo: essere immagine perfettissima della cosa conosciuta.

---

<sup>92</sup> Cfr. p.e. Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, I 13.

<sup>93</sup> Agostino, *De Trinitate*, VI, 2, 3.

<sup>94</sup> Tommaso d’Aquino, *STh I*, q. 35, a. 2, ad c.

## *Il Figlio prediletto*

L'analogia del Figlio di Dio con il verbo umano ha dato frutti inestimabili nella spiegazione teologica. Si è già osservato che, come ogni analogia, è esposta a gravi limitazioni. Tra queste limitazioni si trova la tendenza a concepire il Figlio come frutto esclusivo di un atto di intelligenza, prescindendo dall'Amore. Il Verbo è Parola del Padre, ma Parola che non è pronunciata senza Amore; è a sua volta Parola che spira l'Amore, cioè lo Spirito Santo.

La teologia contemporanea, senza cambiare ciò che la teologia classica ha affermato circa la provenienza del Verbo –il Figlio è generato dal Padre come Parola interiore– ama richiamare l'attenzione contro una dicotomia che privasse dell'Amore questa generazione. Si è soliti ragionare per analogia con la filiazione divina di Gesù. È chiaro che la fede della Chiesa si fonda sulla coscienza filiale che Cristo manifesta, sull'*Abbá* di Gesù. La coscienza filiale di Gesù rispecchia la generazione eterna del Verbo. Non invano il Verbo gli sta comunicando il suo proprio modo di esistere nella Trinità. Questa coscienza è coscienza di essere il Figlio diletto.

Effettivamente nel Nuovo Testamento si trovano testi di particolare importanza nei quali si rivela la filiazione divina di Gesù come una filiazione scaturita dall'amore. Basti ricordare il Battesimo di Gesù: *Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto* (Mt 3, 17; cfr. Mc 1, 11; Lc 3, 22).

In un itinerario simile a quello seguito per dedurre la filiazione del Verbo a partire dalla coscienza filiale di Gesù, la teologia contemporanea si pone domande come questa: "Come si lascia comprendere il Figlio prediletto nella profondità della vita divina?"<sup>95</sup>. La risposta può essere solamente che il Figlio, nella sua processione eterna, è anche il Figlio prediletto, generato in quanto amato. Ecco un testo caratteristico di questa corrente di pensiero:

"Ciò che caratterizza il Figlio può essere afferrato *nel suo nascere da un altro*, nella filiazione: se nel Padre risiede la fonte dell'amore, nel Figlio risiede la ricettività dell'amore. Il Figlio è pura accoglienza, eterna obbedienza di amore; egli è amato prima della creazione del mondo (Gv 17, 24) (...) L'eterno Amante si distingue dall'eterno Amato che precede da lui per la pienezza traboccante del suo Amore; il Figlio è l'altro nell'amore, Colui sul quale riposa il movimento della generosità infinita dell'Amore fontale. L'Amante è principio dell'Amato; l'Amore fontale è fonte dell'Amore accogliente, nell'unità insondabile dell'amore eterno. Questo procedimento per il quale il Vivente nell'amore fontale dà origine in quanto principio al Vivente nell'amore ricettivo, unito a lui indissolubilmente, si può chiamare generazione; l'atto eterno di questo procedimento eterno è l'eterna nascita del Figlio suo, il suo uscire *dal seno del Padre*"<sup>96</sup>.

Si comprende l'importanza che Riccardo di San Vittore torna ad assumere nella teologia contemporanea la quale, attenta alla semplicità divina, rifugge da una ferrea dicotomia tra la conoscenza e l'amore e soprattutto ama considerare il mistero eterno del Verbo riflesso nel mistero di Gesù. Egli è il Figlio Amato. Nel testo che abbiamo appena citato, si insiste sulla presenza dell'amore nella generazione del Figlio interpretando in tutta la loro radicalità tre affermazioni indiscutibili in teologia trinitaria: Dio è Amore; il Padre è fonte e

---

<sup>95</sup> B. Forte, *Trinidad como historia*, Salamanca 1988, 106.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 107.

origine di tutta la Trinità; il Padre dona al Figlio, nel generarlo, tutta la sua sostanza. Tutto questo avrà ripercussioni feconde nella trattazione della processione dello Spirito Santo. A partire dalla natura dell'amore, si indicano pure, in sintonia con Riccardo di San Vittore, le due note caratteristiche del mistero trinitario: unità e distinzione. L'amore che unisce la Trinità in una strettissima unità, che si designa con i nomi di *circuminsessio* o *perichoresis* è, al tempo stesso, quello che distingue le Persone. Amante e Amato sono una stessa cosa nell'unità dell'Amore, nello Spirito Santo, il *condilectus*, il vincolo di comunione intratrinitaria, colui che procede dalla *communis spiratio* di Padre e Figlio. La teologia latina suole richiamare l'attenzione sul fatto che il Verbo è *Verbum spirans amorem*: "Il Figlio è Verbo, ma non un verbo qualunque, bensì un Verbo che spira l'Amore"<sup>97</sup>. Ciò significa che nella realtà stessa della sua generazione divina va incluso l'Amore.

---

<sup>97</sup> Tommaso d'Aquino, STh, q. 43, a. 5, ad 2.

## Capitolo 21. La processione dello Spirito Santo

La seconda processione immanente in Dio è quella dello Spirito Santo. Di Lui si dice semplicemente nella Sacra Scrittura che procede (*ekporéuetai*), senza precisare oltre il modo di questa provenienza. La si indica con molti nomi, tutti in relazione con lo Spirito, l'Amore e il Dono.

La teologia è unanime nel porre in relazione la processione dello Spirito Santo con la processione dell'Amore. Ma la "personalità" dello Spirito Santo continua ad essere la più sconosciuta, a tal punto che lo si è chiamato il "Dio Sconosciuto"<sup>98</sup> e il "Grande sconosciuto"<sup>99</sup>. Esiste un evidente deficit pneumatologico nella pietà di molti cristiani. Ma non si tratta solo di questo. Anche la teologia incontra maggiori difficoltà a sviluppare la dottrina sullo Spirito Santo che ad articolare l'insegnamento sulle altre due Persone divine. Tommaso lamenta una autentica povertà di vocaboli per esporre la teologia dello Spirito Santo, povertà dovuta al fatto che la relazione dell'amore ci è meno nota della relazione dell'intelligenza<sup>100</sup>.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* inizia l'esposizione dell'articolo sullo Spirito Santo facendo riferimento anche a questo discreto occultarsi dello Spirito nel rivelarsi:

*"I segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio (1 Cor 2, 11). Ora, il suo Spirito, che lo rivela, ci fa conoscere Cristo, suo Verbo, sua Parola vivente, ma non dice se stesso. Colui che ha parlato per mezzo dei profeti ci fa udire la Parola del Padre. Lui, però, non lo sentiamo. Non lo conosciamo che nel movimento in cui ci rivela il Verbo e ci dispone ad accoglierlo nella fede. Lo Spirito di Verità che ci svela Cristo non parla da sé (Gv 16, 13). Un tale annientamento, propriamente divino, spiega il motivo per cui il mondo non può ricevere lo Spirito, perché non lo vede e non lo conosce, mentre coloro che credono in Cristo lo conoscono perché dimora presso di loro (Gv 14, 17)"<sup>101</sup>.*

Nonostante questa discreta penombra della rivelazione e l'evidente mancanza di vocaboli, sia la Sacra Scrittura che la Tradizione e la vita della Chiesa offrono sufficienti testimonianze per una teologia dello Spirito che dia vigore ad una spiritualità pneumatologica. Conosciamo lo Spirito precisamente lasciandoci condurre da Lui verso Cristo. Il *Catechismo*, dopo aver indicato il *celarsi* dello Spirito, prosegue elencando dove lo si può trovare:

*"La Chiesa, comunione vivente nella fede degli Apostoli che essa trasmette, è il luogo della nostra conoscenza dello Spirito Santo: nelle Scritture, che egli ha ispirato; nella Tradizione di cui i Padri della Chiesa sono i testimoni sempre attuali; nel Magistero della Chiesa che egli assiste; nella Liturgia sacramentale, attraverso le sue parole e i suoi simboli, in cui lo Spirito Santo ci mette in comunione con Cristo; nella preghiera, nella quale intercede per noi; nei carismi e nei ministeri che edificano la Chiesa;*

<sup>98</sup> Cfr. L. Bouyer, *Le Consolateur*, Paris 1980, 11.

<sup>99</sup> Beato J. Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, nn. 127-138.

<sup>100</sup> "Per quanto riguarda l'intelletto furono trovate parole adatte ad indicare il rapporto di colui che intende con la cosa capita (...) Invece per quanto riguarda la volontà, se si eccettuano le parole *diligere* e *amare*, che indicano la relazione di chi ama con la cosa amata, non furono usate altre parole per esprimere la relazione esistente tra l'affezione o impressione suscitata dall'oggetto amato ed il principio da cui essa emana o viceversa. Perciò, a causa di questa povertà di vocaboli *-propter vocabulorum inopiam-* indichiamo tali relazioni con i termini di amore o dilezione, ed è come se chiamassimo il Verbo *intelligenza concepita* o *sapienza generata* (Tommaso d'Aquino, STh, q. 37, a. 1, in c.)

<sup>101</sup> CCC, n. 687.

nei segni di vita apostolica e missionaria; nella testimonianza dei santi, in cui egli manifesta la sua santità e continua l'opera della salvezza"<sup>102</sup>.

È un invito a conoscere lo Spirito nella sua azione santificatrice. La misteriosità dello Spirito Santo appartiene, per così dire, al suo modo speciale di esistere nella Trinità. Egli esprime il mistero dell'intimità di Dio in modo simile a quello con cui lo spirito dell'uomo indica ciò che è più profondo dell'uomo. Nello studiarlo, quindi, è necessario procedere con profonda venerazione per il mistero, senza cercare di razionalizzarlo. Come osserva W. Kasper, il punto di partenza per la considerazione dello Spirito Santo non possono essere le speculazioni filosofiche –sia di tipo neoplatonico che idealista–, ma unicamente la riflessione sull'azione dello Spirito nella storia come è testimoniata nella Bibbia e nella Tradizione. "Perciò la base di una teologia dello Spirito Santo non sono le analogie prese dalla vita psichica dello spirito umano. Tali analogie sono familiari essenzialmente alla tradizione latina a partire da Agostino; in esse, il Figlio appare come frutto della conoscenza mediante la parola interiore e lo Spirito come frutto della volontà e dell'unione amorosa tra il Padre e il Figlio"<sup>103</sup>.

Si è già indicato nel capitolo precedente che l'analogia del verbo umano aveva i propri limiti –e molto evidenti– nell'applicarla alla teologia del Figlio: le tre Persone divine si identificano con l'atto di intelligenza di Dio, ma solamente il Padre dice il *Verbo*. Lo stesso avviene con lo Spirito Santo: Dio è essenzialmente Amore, ma solamente lo Spirito Santo è amore personale. A sua volta, lo Spirito Santo è Amore personale in Dio, ma non spirava un altro Spirito Santo.

L'analogia del mistero trinitario con la vita dello spirito umano è legittima ed aiuta a raggiungere una discreta illuminazione del mistero. Ma è solo questo: una analogia sulla cui concreta applicazione, come vedremo, non esiste nemmeno unanimità tra i teologi. Così, p.e. esiste una evidente divergenza tra latini e greci, specialmente per quanto riguarda l'applicazione allo Spirito Santo della analogia con lo spirito umano; persino entro le linee generali della teologia latina persistono serie differenze sul modo di applicare allo Spirito l'analogia con l'amore.

Conosciamo lo Spirito Santo attraverso la sua opera santificatrice, cioè attraverso il suo intervento nella storia della salvezza e soprattutto attraverso la sua relazione con Cristo. Cristo è frutto dello Spirito Santo e a sua volta invia il suo Spirito ai discepoli. Lo Spirito di Cristo è quello che ci unisce a Cristo e, nell'unirci a Lui, rivela velatamente il proprio essere. Forse per questa ragione, anche se la rivelazione della divinità dello Spirito Santo è chiara nel Nuovo Testamento<sup>104</sup>, la dottrina sullo Spirito Santo si è sviluppata in forma esplicita solamente dopo la chiarificazione definitiva della teologia del Verbo e in dipendenza da essa.

### *Nomi, appellativi e simboli dello Spirito Santo*

---

<sup>102</sup> CCC, n. 688.

<sup>103</sup> W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 257.

<sup>104</sup> Cfr. Capitolo 4

Sono molti i nomi e gli appellativi che lo Spirito Santo riceve sia nella Sacra Scrittura che nella tradizione teologica. Tali nomi ci introducono discretamente nella conoscenza del suo modo di essere nella Trinità. Quando Tommaso si lamentava della povertà di vocaboli per elaborare una teologia dello Spirito Santo non si riferiva a questi nomi, ma alla inesistenza di nomi propri, che si potessero applicare esclusivamente allo Spirito, come avviene con il nome di Verbo, che si applica esclusivamente alla seconda Persona. Non esistono nomi che si possano attribuire esclusivamente allo Spirito Santo. Persino i tre che gli si applicano con maggior frequenza –Spirito, Amore, Dono– sono, al tempo stesso, nomi che si applicano all'essenza divina. Dio stesso è spirito e amore (Gv 4, 24 e 1 Gv 4, 8). Il nome con cui lo designa Nostro Signore è precisamente quello di Spirito Santo. Questo nome è, per così dire, il suo nome più proprio. È, p.e., il nome con cui lo invociamo nella celebrazione del battesimo (cfr. Mt 28, 19) o con cui lo designa San Paolo parlando della sua inabitazione nell'anima del giusto (cfr. Rm 5, 5). Anche se i nomi di spirito e di santo si applicano frequentemente alla Divinità, l'unione di questi due nomi si usa solamente per designare la terza Persona<sup>105</sup>. Si tratta di un nome –osserva Agostino– molto appropriato per riferirlo alla terza Persona, che è il vincolo di unione tra Padre e Figlio, perché contiene ciò che è a loro comune: la spiritualità e la santità<sup>106</sup>.

Per riferirsi alla terza Persona Nostro Signore usa anche il nome di spirito accompagnato da altri appellativi: lo chiama il *Paraclito*, il Consolatore (Gv 14, 16. 6; 15, 26; 16, 7) e *Spirito di Verità* (Gv 16, 13)<sup>107</sup>. Nel Nuovo Testamento, la terza Persona è designata anche come *Spirito della promessa* (Gal 3, 14; Ef 1, 13), *Spirito di adozione* (Rm 8, 15; Gal 4, 6), *Spirito di Cristo* (Rm 8, 9), *Spirito del Signore* (2 Cor 3, 17), *Spirito di Dio* (Rm 8, 9. 14; 15, 19; 1 Cor 6, 11; 7, 40), *Spirito di gloria* (1 Pt 4, 14)<sup>108</sup>.

Il nome di Amore si addice anche come nome proprio allo Spirito Santo, che procede per via di amore. In questo caso, la parola Amore è equivalente alla parola Verbo in quanto designa la Persona che è termine *ad quem* della processione. Allo stesso modo che Verbo indica ciò che è inteso come presente in chi lo intende, così la parola Amore indica l'amato in quanto presente nell'amante<sup>109</sup>. Lo stesso avviene con il nome Dono. Con questo termine si indica "l'attitudine ad essere donato". In ragione della sua origine –l'amore– lo Spirito è la Persona nella quale Dio stesso si dona alla creatura razionale o, in altre parole, donandola a Lui, Dio si dona a se stesso. Dio ci dona il suo amore per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato (cfr. Rm 5, 5).

Lo Spirito Santo riceve i titoli di *Signore* e *Datore di vita*. Questo è evidente con speciale universalità nel Simbolo Niceno-costantinopolitano. Si tratta di titoli rigorosamente divini e che si trovano già chiaramente attribuiti allo Spirito Santo nelle opere di Atanasio e dei Cappadoci. *Signore* significa che non appartiene al mondo servile delle creature. *Vivificante* implica il potere di dare la vita, che possiede con il Padre e il Figlio<sup>110</sup>.

---

<sup>105</sup> Cfr. CCC, n. 691.

<sup>106</sup> Cfr. Agostino, *De Trinitate*, XV, 19, 37.

<sup>107</sup> Cfr. CCC, n. 692.

<sup>108</sup> Cfr. CCC, n. 693.

<sup>109</sup> Tommaso d'Aquino, STh I, q. 37, a. 1, in c.

<sup>110</sup> Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969, 194-197.

Lo Spirito Santo si trova presente ovunque nella vita cristiana. La sua missione nella Chiesa e nelle anime è il cammino per il quale la Trinità Beatissima si dona a noi, introducendoci nella sua vita intima. Ecco perché la menzione dello Spirito e i simboli con i quali lo si tiene presente sono molto abbondanti nella liturgia e nella vita della Chiesa. Ecco alcuni di questi simboli secondo l'elenco del *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

*L'acqua.* Nel Battesimo l'acqua serve ad indicare la nostra nuova nascita per l'azione dello Spirito Santo. Siamo stati *battezzati in un solo Spirito* e *ci siamo abbeverati a un solo Spirito* (1 Cor 12, 13). Lo Spirito è anche l'acqua viva che scaturisce da Cristo crocifisso (cfr. Gv 19, 34; 1 Gv 5, 8) e che in noi zampilla per la vita eterna (cfr. Gv 4, 10-14; 7, 38; 1 Cor 10,4; Ap 21, 6; 22, 17).

*L'unzione.* Il simbolismo dell'unzione con l'olio è talmente significativo dello Spirito Santo da divenirne il sinonimo (cfr. 1 Gv 2, 20. 27; 2 Cor 1, 21). Per coglierne tutta la forza, è necessario tornare alla Unzione di Gesù da parte dello Spirito. Cristo significa "Unto" dello Spirito di Dio. Gesù è l'Unto di Dio in una maniera unica: l'umanità che il Figlio assume è totalmente "unta dallo Spirito Santo". Gesù è costituito "Cristo" dallo Spirito Santo (cfr. Lc 4, 18-19; Is 61, 1). La Vergine Maria concepisce Cristo per opera dello Spirito Santo (cfr. Lc 2, 11). Lo Spirito è Colui che ricolma Cristo (cfr. Lc 4, 1), è sua la forza che esce da Cristo nelle sue guarigioni e nelle sue azioni salvifiche (Cfr. Lc 6, 19; 8, 46). È lo Spirito Santo che risuscita Gesù dai morti (cfr. Rm 1, 4; 8, 11).

*Il fuoco.* Il fuoco simboleggia l'energia trasformante dello Spirito Santo. Giovanni Battista, che cammina innanzi al Signore con lo spirito e la forza di Elia (Lc 1, 17), annuncia Cristo come colui che *battezzerà in Spirito Santo e fuoco* (Lc 3, 16). Lo Spirito Santo si posò sui discepoli il mattino di Pentecoste sotto forma di *lingue come di fuoco* (At 2, 3-4). La tradizione spirituale conserverà questo simbolismo del fuoco come uno dei più espressivi dell'azione dello Spirito Santo nell'anima.

*La nube e la luce.* Questi due simboli sono inseparabili nelle manifestazioni dello Spirito Santo. Fin dalle teofanie dell'Antico Testamento, la Nube –ora oscura, ora luminosa– rivela il Dio vivente e salvatore, velando così la trascendenza della sua Gloria. Queste figure trovano pieno compimento in Cristo. Lo Spirito Santo scende sulla Vergine Maria e su di lei stende la "sua ombra" affinché ella concepisca e dia alla luce Gesù (Lc 1, 35); nella Trasfigurazione *venne una nube e avvolse nella sua ombra Gesù, e si udì una voce dalla nube che diceva: Questi è il mio Figlio, l'electo; ascoltatelo* (Lc 9, 34-35).

*Il sigillo* è un simbolo vicino a quello dell'Unzione. Su Cristo *Dio ha messo il suo sigillo* (Gv 6, 27) e segna anche noi con il suo sigillo (2 Cor 1, 22; Ef 1, 13; 4, 30). L'immagine del sigillo indica il carattere indelebile dell'Unzione dello Spirito Santo nei sacramenti del Battesimo, della Confermazione e dell'Ordine.

*La mano.* Gesù guarisce i malati imponendo le mani (Cfr. Mc 6, 5; 8, 23). Nel suo Nome, gli Apostoli faranno lo stesso (cfr. Mc 16, 18; At 5, 12; 14, 3). Lo Spirito Santo ci viene donato

mediante l'imposizione delle mani degli Apostoli (cfr. At 8, 17-19; 13, 3; 19, 6). La Chiesa ha conservato questo segno dell'effusione dello Spirito Santo nelle sue epiclesi sacramentali.

*Il dito.* Gesù scaccia i demoni *con il dito di Dio* (Cfr. Lc 11, 20). Nell'Antico Testamento, la Legge fu scritta su tavole di pietra *dal dito di Dio* (Es 31, 18); la *lettera di Cristo*, affidata alle cure degli Apostoli è *scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei...cuori* (2 Cor 3, 3). Per questo, la Chiesa invoca lo Spirito Santo nell'inno *Veni Creator* come *digitus paternae dexteræ*, dito della destra del Padre.

*La colomba.* Questo simbolo evoca in primo luogo la colomba fatta uscire da Noé alla fine del diluvio (cfr. Gn 8, 8-12). Ma evoca soprattutto lo Spirito Santo che, nel Battesimo di Gesù, scende su di Lui sotto forma di colomba (cfr. Mt 3, 16 e par.). Il simbolo della colomba per indicare lo Spirito Santo è tradizionale nell'iconografia cristiana<sup>111</sup>.

#### *La processione dello Spirito Santo secondo l'operazione della volontà*

Due sono le affermazioni centrali appartenenti alla fede circa la processione dello Spirito Santo:

a) che lo Spirito Santo *procede* dal Padre; b) che questa processione non è una generazione, ma una *spirazione*. Ciò risulta con chiarezza dai testi della Sacra Scrittura, che affermano la provenienza dello Spirito rispetto al Padre, ma in nessun momento equiparano questa provenienza ad una generazione. I Simboli della Chiesa confessano esplicitamente queste due affermazioni. Dopo l'affermazione della divinità dello Spirito Santo da parte del Concilio di Costantinopoli (381) come *Signore e Datore di vita*, si passò a discernere il suo modo di procedere come distinto dalla generazione del Figlio. Così, p.e., nel Simbolo *Quicumque* si afferma che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio e che non è fatto, né creato, né generato<sup>112</sup>.

Storicamente l'esplicitazione della dottrina sullo Spirito Santo avviene mentre si affrontano le difficoltà che le eresie presentano. Una volta affermata la personalità dello Spirito e respinti i diversi modalismi, si rese necessario difendere la divinità dello Spirito Santo contro gli pneumatomachi. Abbiamo già visto la lotta dei Cappadoci, il cui sforzo teologico culmina nel I Concilio di Costantinopoli con la decisa affermazione della divinità dello Spirito Santo. Gli pneumatomachi insistono nella loro negazione della divinità dello Spirito Santo sostenendo che, se lo Spirito procedesse dal Padre, allora il Padre avrebbe due figli. Ne deriva il successivo impegno da parte delle confessioni di fede nel distinguere la processione dello Spirito Santo dalla processione del Figlio, il quale è Unigenito.

La spiegazione di questa seconda processione si orienta, specialmente presso i Padri latini, verso le caratteristiche proprie dello spirito, della santità e dell'amore, completando così l'analogia del mistero trinitario con lo spirito umano: all'atto di conoscenza segue l'atto di

---

<sup>111</sup> Cfr. CCC, nn. 694-701.

<sup>112</sup> Cfr. DS 75.

amore<sup>113</sup>. Lo Spirito Santo, dunque, procederebbe dal Padre come l'amore procede dall'atto di amare. Esistevano molte ragioni per orientarsi in questa direzione, tra cui quelle che risultano dal ruolo dello Spirito nell'Incarnazione del Verbo e nell'opera della salvezza. La santità consiste nell'amore.

L'opera santificatrice dello Spirito non conduce ad altro che all'Amore. Ne consegue che si concepisce lo Spirito Santo come procedente dalla volontà.

È classico e decisivo nella teologia successiva questo testo di Agostino:

“Anche lo Spirito sussiste insieme in questa medesima unità e uguaglianza di sostanza. Sia egli infatti l'unità delle due altre Persone, o la loro santità, o il loro amore, sia la loro unità perché è il loro amore e sia il loro amore perché è la loro santità (...) Lo Spirito Santo è dunque qualcosa di comune al Padre e al Figlio, qualsiasi cosa sia, o più precisamente la stessa comunione consustanziale ed eterna; se il nome di amicizia le si addice, la si chiami così, ma è più esatto chiamarla carità. Ed anche questa carità è sostanza, perché Dio è sostanza e *Dio è carità*, secondo la Scrittura. D'altra parte, come la carità è sostanza insieme con il Padre e con il Figlio così anche insieme è grande, buona, santa e tutto ciò che di Dio si dice in senso assoluto, perché per Dio è la stessa cosa essere ed essere grande o buono, etc.”<sup>114</sup>.

Questo orientamento di Agostino avrà un peso decisivo sull'Occidente. Esistevano molte ragioni per questo, oltre la sua autorità: i nomi che la Scrittura attribuisce allo Spirito Santo –tutti quanti relativi all'amore–, la necessità di distinguere la processione dello Spirito da quella dell'Unigenito, l'analogia con la vita dello spirito umano. Agostino sta presentando

---

<sup>113</sup> In molti Padri, specialmente greci, la teologia dello Spirito si basa anche sull'analogia con la parola. Come nella parola pronunciata dall'uomo c'è pensiero (*logos*) e aria (*pneuma*), nella conversazione divina c'è *logos* e *pneuma*. Basti ricordare questo passo di Gregorio di Nissa, nel quale lo Spirito appare come il soffio che accompagna la parola:

“Nella natura trascendente, tutto ciò che si enuncia a suo proposito, deve adeguarsi alla grandezza di ciò che si considera. Di conseguenza, quando si parla del Verbo di Dio, non si deve pensare che la sua consistenza risieda nell'impulso della voce e che, pertanto, perde l'esistenza reale alla maniera della nostra parola. Al contrario, allo stesso modo che la nostra natura, essendo peritura, ha la parola peritura, così anche la natura incorruttibile ed imperitura ha un Verbo eterno e sostanziale. E se, seguendo la logica del ragionamento, si ammette che il Verbo di Dio sussiste eternamente, sarà assolutamente necessario ammettere che la sostanza del Verbo possiede vita, poiché sarebbe sacrilego pensare che il Verbo sussiste inanimato, come le pietre (...) Ora, la vera religione ci ha fatto riconoscere nella natura divina l'esistenza di uno Spirito, allo stesso modo che si è riconosciuta anche l'esistenza di un Verbo di Dio (...) Significherebbe umiliare la grandezza della potenza divina, se concepissimo lo Spirito che è in Dio a somiglianza della nostra respirazione. Al contrario, lo consideriamo come forza sostanziale in se stessa, con sussistenza propria, inseparabile da Dio, nel quale esiste, e dal Verbo di Dio, al quale si accompagna (...) Chi scruta accuratamente la profondità del mistero può cogliere nella sua anima, in modo ineffabile, una certa modesta comprensione della dottrina relativa alla conoscenza di Dio: come mai la stessa realtà è numerabile e nel contempo sfugge ad ogni numerazione, come mai la si vede separatamente e nello stesso tempo la concepiamo come unità, e come mai è soggetta a distinzione secondo la persona e non è divisa nella sostanza. Effettivamente, il concetto di persona distingue lo Spirito dal Verbo e anche Colui del quale sono lo Spirito e il Verbo. Ma una volta che tu abbia compreso ciò che li distingue, vedrai anche che l'unità della natura non ammette divisione in parti” (Gregorio di Nissa, *Grande Discorso Catechetico*, 1-3). Anche il Catechismo della Chiesa Cattolica usa questo modo di parlare: “Quando il Padre invia il suo Verbo, invia sempre il suo Soffio: missione congiunta in cui il Figlio e lo Spirito Santo sono distinti ma inseparabili. Certo, è Cristo che appare, egli, l'Immagine visibile del Dio invisibile, ma è lo Spirito Santo che lo rivela” (CCC, n. 689).

<sup>114</sup> Agostino, *De Trinitate*, VI, 5, 7.

lo Spirito Santo come il vincolo di unità tra il Padre e il Figlio. Per i greci, invece, il legame di unione nella Trinità è il Figlio<sup>115</sup>.

Tommaso d'Aquino imprimerà un'evoluzione all'impostazione agostiniana incentrando ancor più l'analisi sulla vita dello Spirito, che si dispiega negli atti di conoscenza e di amore:

“Nella natura intellettuale, una tale azione appartiene e all'intelletto e alla volontà. Secondo l'azione dell'intelletto si ha la processione del verbo e secondo l'operazione della volontà si trova in noi un'altra processione, che è la processione dell'amore, per la quale l'amato si trova nell'amante, a quel modo che per la concezione del verbo la cosa espressa o intesa è in chi la intende. Quindi, oltre la processione del verbo, si pone in Dio un'altra processione, quella dell'amore”<sup>116</sup>.

L'impostazione di Tommaso è chiara: Il Verbo è Figlio perché la pronuncia del verbo procede mediante una azione che costituisce una vera generazione intellettuale; lo Spirito Santo è Dio, perché procede in modo immanente in Dio, e Dio è semplicissimo. Lo Spirito Santo è Dio non perché è generato, ma perché è divino. La processione dello Spirito non è una generazione, ma una spirazione, come si addice alla natura dell'amore, il cui termine è l'unione con l'amato.

Comunque, è necessario tenere presente che la spirazione, al pari della generazione, è un atto eterno. La spirazione non si può concepire come un atto che faccia passare lo Spirito Santo dal non essere all'essere: lo Spirito Santo è eterno e increato, al pari del Padre e del Figlio. Padre e Figlio, che spirano lo Spirito Santo come un unico principio. La spirazione in essi non è affatto accidentale, bensì li costituisce –come paternità e filiazione– nelle Persone che sono.

La teologia distingue tra spirazione attiva e spirazione passiva. È un'altra penosa conseguenza della povertà di parole. Padre e Figlio spirano lo Spirito e pertanto la maniera più logica di designare questo atto è di designarlo con il nome di spirazione attiva. Considerata a partire dallo Spirito Santo, la spirazione si chiama passiva, poiché lo Spirito è il termine *ad quem* della spirazione attiva. Tuttavia, questa spirazione non implica nessuna imperfezione o potenzialità, come nemmeno la generazione del Verbo implica alcuna imperfezione o potenzialità rispetto al Padre.

#### *Lo Spirito Santo come amore reciproco del Padre e del Figlio*

Come concepire questo amore in Dio? E soprattutto come concepire il termine della sua spirazione, che è lo Spirito Santo? Agostino, come abbiamo cominciato a vedere, lo concepisce come il vincolo di unione tra il Padre e il Figlio. Lo Spirito allora procederebbe come l'amore reciproco tra il Padre e il Figlio. È ben evidente in questo testo, nel quale Agostino sostiene che il nome di Amore conviene propriamente allo Spirito Santo:

---

<sup>115</sup> Atanasio, *Contra arianos*, 3, 24; Basilio, *De Spiritu Sancto*, 45.

<sup>116</sup> Tommaso d'Aquino, *STh*, q. 27, a. 3, in c.

“E, se la carità con cui il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre ci rivela l’ineffabile comunione dell’uno con l’altro, che c’è di più conseguente che concludere che conviene in proprio il nome di carità a colui che è lo Spirito comune all’uno e all’altro?”<sup>117</sup>.

Per questo, lo Spirito Santo è l’amore reciproco tra il Padre e il Figlio che, data la semplicità dell’essere divino in cui non si può dare nulla di accidentale, è amore sussistente. Questa concezione, come è ovvio, facilita il cammino verso il *Filioque*, perché in essa lo Spirito Santo appare come lo spirito comune. È la concezione che troviamo, p.e., nel Concilio XI di Toledo e in numerose Encicliche<sup>118</sup>. Affermazioni simili troviamo nel *Credo del Popolo di Dio*: “Crediamo nello Spirito Santo, Persona increata, che procede dal Padre e dal Figlio come loro Amore sempiterno”<sup>119</sup>. È la stessa considerazione che si trova in Giovanni Paolo II:

“Nella sua vita intima Dio è amore (Cfr. 1 Gv 4, 8.16), amore essenziale, comune alle tre divine Persone: amore personale è lo Spirito Santo, come Spirito del Padre e del Figlio. Per questo, egli *scruta le profondità di Dio* (1 Cor 2, 10), come *Amore-Dono increato*. Si può dire che nello Spirito Santo la vita intima del Dio uno e trino si fa tutta dono, scambio di reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito Santo Dio esiste a modo di dono. È lo Spirito Santo *l’espressione personale* di un tale donarsi, di questo essere-amore”<sup>120</sup>.

L’affermazione che lo Spirito Santo è Amore e procede dal Padre e dal Figlio come Amore è universalmente accettata dai teologi<sup>121</sup>. La divergenza sorge quando ci si chiede come si deve intendere l’affermazione che lo Spirito Santo è il vincolo di unione tra il Padre e il Figlio o, che è lo stesso, quando ci si chiede come distinguere in Dio tra l’Amore essenziale, che corrisponde ugualmente alle tre divine Persone, e l’Amore come proprietà ipostatica.

La divergenza più notevole sorge tra le posizioni di Anselmo e di Riccardo di San Vittore. Come già noto<sup>122</sup>, Riccardo fonda tutta la sua dottrina trinitaria sulla analogia dell’amore. Dio è amore infinitamente perfetto e l’amore perfetto esige uguaglianza e distinzione. In Dio deve esistere più di una persona, perché questa persona possa amare con alterità. Ma nemmeno l’amore tra due persone è perfetto; occorre una terza perché sia *oggetto comune* dell’amore dei due amanti. Lo Spirito Santo è presentato allora non come il *legame* che unisce il Padre e il Figlio, ma come l’amico *condilectus*. Non è l’amore esistente tra i due, ma l’amico comune<sup>123</sup>. Anselmo, invece, più fedele all’impostazione agostiniana, orienta l’analogia verso la vita dello spirito: l’amore deriva dalla conoscenza come il suo frutto

---

<sup>117</sup> La perfezione della frase agostiniana è intraducibile in tutta la sua forza: “Et si charitas qua Pater diligit Filium, et Patrem diligit Filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum; quid convenientius quam ut ille dicatur charitas proprie, qui Spiritus est communis ambobus?” (Agostino, *De Trinitate*, XV, 19, 37).

<sup>118</sup> Lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, “quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur” (Conc. XI Toledo (7.XI.675), DS 527. “Lo Spirito Santo è la bontà e l’amore del Padre e del Figlio” che procede dal Padre e dal Figlio nell’eterna luce di santità come luce e come amore” (Leone XIII, Enc. *Divinum illud munus* (9.V.1897), nn. 5 e 12. “Lo Spirito Paraclito, essendo l’Amore mutuo personale per il quale il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre, è inviato da entrambi...” (Pio XII, Enc. *Haurietis aquas* (15.V.1956), n. 23.

<sup>119</sup> Paolo VI, *Credo del Popolo di Dio* (30.V.1968), n. 10.

<sup>120</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem* (18.V.1986), n. 10.

<sup>121</sup> Cfr. F. Bourassa, *Questions de Théologie trinitaire*, Roma 1970, 61-

<sup>122</sup> Cfr. Capitolo 10

<sup>123</sup> Cfr. Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 3, 19-20. Cfr. F. Bourassa, *Questions de Théologie trinitaire*, cit., 61-71.

necessario; lo Spirito Santo è l'amore che deriva dalla conoscenza divina che genera il Verbo. Tommaso ha portato questo orientamento alla sua formulazione più perfetta sia nella *Summa contra Gentiles* che nella *Summa Theologica*<sup>124</sup>:

“Si afferma che lo Spirito Santo è legame tra il Padre e il Figlio in quanto è Amore; perché siccome il Padre ama con un amore unico se stesso e il Figlio, e viceversa, nello Spirito Santo, in quanto è Amore, è implicito il rapporto del Padre al Figlio, e viceversa, come rapporto dell'amante alla cosa amata. Ma per ciò stesso che il Padre e il Figlio si amano mutuamente, è necessario che questo mutuo Amore, che è lo Spirito Santo, proceda dall'uno e dall'altro. Quindi a motivo della sua origine, lo Spirito non è qualcosa di intermedio, ma la terza persona nella Trinità. Invece, secondo il predetto rapporto, è il legame che unisce i due e che procede dall'uno e dall'altro”<sup>125</sup>.

Seguendo le affermazioni di Agostino, Tommaso mantiene la concezione dello Spirito come amore mutuo e come legame tra il Padre e il Figlio. Tuttavia, Tommaso non pone in questo ciò che è l'aspetto più importante dell'analogia dell'amore con lo Spirito Santo, ma nella struttura intima della vita dello spirito. Ne dà testimonianza questo famoso passo del *Contra Gentes*:

“È necessario che Dio, come oggetto primo e principale, ami se stesso. Ma avendo pure dimostrato che in qualche modo l'amato deve trovarsi nella volontà dell'amante, siccome Dio ama se stesso, è necessario che nella sua volontà Dio si trovi come amato e come amante. L'amato però si trova nell'amante nella maniera in cui viene amato; ora, amare non è che volere, ma il volere di Dio si identifica con il suo essere; poiché in Lui anche la volontà si identifica con il suo essere, dunque l'esistere di Dio nella sua volontà quale oggetto di amore non è un'esistenza accidentale come in noi, ma essenziale. Perciò è necessario che Dio, considerato in quanto è presente nella sua volontà, sia veramente e sostanzialmente Dio”<sup>126</sup>.

Il parallelismo con la teologia del Verbo è evidente: Dio, in quanto conosciuto da se stesso, sussiste in sé come Verbo; Dio, in quanto amato, esiste in se stesso come Spirito Santo. Tommaso manifesta frequentemente questo pensiero<sup>127</sup>. Questa impostazione potrebbe apparire estremamente essenzialista, perché sembra incentrata sulla perfezione spirituale dell'essenza divina. Y. Congar ha fatto notare che non è così. Per Tommaso, “Tutto ciò che è attivo in Dio, è delle Persone (*actiones sunt suppositorum*). La conoscenza e l'amore essenziali di se stesso esistono solamente ipostatizzati in soggetti personali che si distinguono solo per l'opposizione delle relazioni che li costituiscono”<sup>128</sup>. Sono relazioni sussistenti, poiché ricevono tale sussistenza dalla sostanza divina con la quale si identificano<sup>129</sup>.

---

<sup>124</sup> Tommaso d'Aquino, CG, IV, 19; STh I, q. 37, a. 1.

<sup>125</sup> Tommaso d'Aquino, STh I, q. 37, a. 1, ad 3.

<sup>126</sup> Tommaso d'Aquino, CG IV, 19.

<sup>127</sup> Ecco un passo del *Compendium Theologiae*, la cui interpretazione non ammette dubbi: “Possiamo considerare tre aspetti nell'uomo: l'uomo che esiste nella sua natura, l'uomo che esiste nel suo intelletto e l'uomo che esiste nel suo amore. Ma questi tre non sono, tuttavia, una realtà sola, perché qui pensare non è essere, né amare; e uno solo dei tre aspetti è una realtà sussistente: l'uomo che esiste nella sua propria natura. Ma in Dio, essere, conoscere e amare sono una cosa sola. Di conseguenza, Dio che esiste nel suo intelletto, Dio che esiste nel proprio essere naturale e Dio che esiste nel suo amore fanno solo una realtà, ma ciascuno dei tre è una realtà sussistente” (Tommaso d'Aquino, *Compendium Theologiae*, 50).

<sup>128</sup> Y. M. J. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 118.

<sup>129</sup> Secondo H. F. Dondaine, seguito da Y. M. J. Congar, anche se Tommaso impiega la concezione agostiniana che lo Spirito è *nexus* tra il Padre e il Figlio, non usa questo metodo per spiegare l'analogia dello Spirito con l'Amore, poiché la metafora dell'amore come vincolo che unisce gli amanti non può superare il

In Tommaso d'Aquino la concezione dello Spirito Santo come amore è unita all'affermazione che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Hanno ragione gli orientali quando affermano che la dottrina del *Filioque* è inclusa nella concezione trinitaria latina. Dopo tanti anni di riflessione è entrato a formare parte importante del suo pensiero teologico. Infatti, nella tradizione latina, lo Spirito Santo appare non solo come amore, bensì come l'amore reciproco tra il Padre e il Figlio e come il vincolo che li unisce.

“L'amore reciproco del Padre e del Figlio, distinto da ciascuno degli amanti come relazione pura dell'unione nell'Amore, possiede così tutta la realtà sostanziale di ciascuno degli amanti. Così questo Amore è Dio: Dio è Amore in modo tale che, nella Persona dello Spirito, è Amore personale che procede dall'incontro del Padre e del Figlio. In tal senso, lo Spirito Santo è, con assoluta proprietà, Dono di Dio, non solo disponibilità in Dio a donarsi, ma eterna ed ipostatica donazione, cioè esistere l'uno per l'altro in un modo che solamente l'Amore può realizzare”<sup>130</sup>

### *Lo Spirito Santo come procedente dal Padre e dal Figlio*

La processione dello Spirito costituisce uno dei più gravi punti di divergenza tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa<sup>131</sup>. In questa divergenza si cristallizzano a loro volta due diverse concezioni trinitarie che non hanno motivo di essere incompatibili. La fede apostolica riguardo allo Spirito Santo è stata professata in modo irreversibile nel Simbolo del I Concilio di Costantinopoli, nel quale, dopo di averlo confessato come “Signore e Datore di vita”, si afferma che procede dal Padre e che riceve “una stessa adorazione e gloria” con il Padre e con il Figlio. La tradizione latina in seguito professerà che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio (*Filioque*).

Anche questa affermazione appartiene alla fede della Chiesa<sup>132</sup>. Risulta implicita nel *ex Patre* di Costantinopoli e certamente non lo contraddice<sup>133</sup>.

Quando la Chiesa latina afferma il *Filioque*, lo fa in quanto comprensione approfondita dell' *ex Patre* di Costantinopoli e, certamente, mai in contraddizione con esso. Giovanni Paolo II lo notava in una occasione particolarmente solenne:

“Nessuna professione di fede propria di una tradizione liturgica particolare può contraddire questa fondamentale espressione della fede trinitaria, insegnata e professata dalla Chiesa di tutti i tempi (...). Da parte cattolica esiste una decisa volontà di chiarire la dottrina tradizionale del *Filioque*, presente nella versione liturgica del Credo latino, affinché rimanga evidente la sua piena armonia con quello che il

---

piano dell'immagine. Così, anche se è appropriato presentare lo Spirito Santo come l'amore mutuo del Padre e del Figlio, “non si può sfruttare metafisicamente questo metodo. Non troviamo qui l'analogia valida per pensare la persona dello Spirito Santo. L'altra presentazione, quella del divino Conoscitore e Amante del proprio Verbo, è molto più sobria, ma più sicura e quindi più preferibile per introdurre razionalmente la processione della terza Persona” (H. F. Dondaine, S. Thomas d'Aquin. *Somme Théologique. La Trinité*, Paris-Tournai 1946, 397-401. Cfr. Y. M. J. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., 118-120).

<sup>130</sup> F. Bourassa, *Questions de Théologie trinitaire*, cit., 123.

<sup>131</sup> Cfr. soprattutto il Capitolo 11.

<sup>132</sup> Cfr. Concilio di Firenze, Bolla *Laetentur caeli* (6.VII.1439), DS 1300-1302.

<sup>133</sup> Data l'uguaglianza esistente tra il Padre e il Figlio osserva Tommaso d'Aquino, “anche se si aggiungesse che (lo Spirito Santo) procede solamente dal Padre, non resterebbe per ciò escluso il Figlio da questa processione; perché, nell'essere principio dello Spirito Santo, non esiste opposizione relativa tra il Padre e il Figlio, ma solo nell'essere uno Padre e l'altro Figlio” (Tommaso d'Aquino, *STh I*, q. 36, a. 2, ad 1 e ad 2).

Concilio ecumenico professa nel Simbolo: il Padre come fonte della Trinità, unica origine del Figlio e dello Spirito Santo”<sup>134</sup>.

Pochi mesi dopo ed in questo medesimo spirito, il Pontificio Consiglio per la Promozione della Unità dei Cristiani pubblicava una *Chiarificazione* intitolata *La processione dello Spirito Santo nelle tradizioni greca e latina*, che costituisce uno sforzo notevole al fine di eliminare i malintesi tra Oriente ed Occidente su questa questione<sup>135</sup>. Naturalmente il documento cerca di tenere conto delle obiezioni contro il *Filioque* provenienti dal campo ortodosso e si può considerare una buona sintesi delle posizioni teologiche attuali.

Con il *Filioque* non si nega che il Padre è veramente *fons et origo totius Trinitatis*, ma si riafferma. Infatti, lo Spirito Santo procede dal Padre, ma il Padre è Padre solo in quanto genera il Figlio. Affermare che lo Spirito Santo procede dal Padre equivale ad affermare che procede dal Padre *in quanto* ha un Figlio. Il Figlio va incluso nella menzione del Padre. La stessa uguaglianza tra il Padre e il Figlio –il Figlio è l’Immagine perfetta del Padre– sembra indicare che il Figlio è una cosa sola con il Padre nella spirazione dell’Amore. Infine, data l’unità esistente tra le tre Persone, anche lo Spirito Santo caratterizza la generazione del Figlio, perché il Padre genera eternamente il Figlio come Colui che eternamente spira lo Spirito. È la riflessione che fa la Chiarificazione:

“Allo stesso modo, anche se nell’ordine trinitario lo Spirito Santo è consecutivo alla relazione tra il Padre e il Figlio, poiché esso trae la sua origine dal Padre in quanto quest’ultimo è Padre del Figlio unigenito, tale relazione tra il Padre e il Figlio raggiunge essa stessa la sua perfezione trinitaria nello Spirito. Allo stesso modo che il Padre è caratterizzato come Padre dal Figlio che Egli genera, lo Spirito, traendo la sua origine dal Padre, lo caratterizza in modo trinitario nella sua relazione al Figlio e caratterizza in modo trinitario il Figlio nella sua relazione al Padre: nella pienezza del mistero trinitario essi sono Padre e Figlio nello Spirito Santo”<sup>136</sup>.

Sono secoli che gli orientali vanno ammonendo gli occidentali circa i pericoli che si corrono quando si pretende di “razionalizzare” il mistero. Essi ritengono di percepire questa razionalizzazione, soprattutto, nel fatto che gli occidentali strutturano i loro trattati trinitari a partire dall’unità dell’essenza divina e con la preoccupazione principale di dimostrare che la trinità di persone non distrugge l’unità di tale essenza. Per loro, è ovvio che in questo modo di accedere al mistero trinitario, la preoccupazione principale è di salvaguardare gli attributi divini dimostrati con tutta fermezza nella teologia naturale, specialmente quello dell’unità. In concreto, l’assioma *in Deo omnia sunt idem ubi non obviat relationis oppositio*, assioma che costituisce un argomento abituale nella difesa del *Filioque*, sarebbe scaturito da questa ansia di razionalizzazione. L’eccessiva insistenza sull’unità

---

<sup>134</sup> Si tratta dell’omelia pronunciata nel 1995, nella festa dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, alla presenza del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I. Cfr. “L’Osservatore Romano”, (30.VI.1995), 7.

<sup>135</sup> Cfr. *La processione dello Spirito Santo nelle tradizioni greca e latina*, in “L’Osservatore Romano”, (13.IX.1995). Tra i commenti a questo documento, cfr. J. M. Garrigues *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit*, “Irenikon” 68 (1995) 501-506; Id. *A la suite de la clarification romaine: Le Filioque affranchi du filioquisme*, ibid., 69 (1996) 188-212; B. Bobrinskoy, *Vers une vision commune du Mystère trinitaire*, in BSS, 22.XI.1995. Il testo è riprodotto in « La Documentation Catholique », (21.I.1996), 89-90; Fr. Ph. Jobert, *A propos du Filioque*, in “La Documentation Catholique”, (26.IX.1995), 601-603; G. Ferraro, *L’origine dello Spirito Santo nella Trinità secondo le tradizioni greca e latina*, « La Civiltà Cattolica », I, 1996, 222-231.

<sup>136</sup> *La processione dello Spirito Santo nella tradizione greca e latina*, cit.,

dell'essenza avrebbe reso necessario il *Filioque*, allo scopo di poter distinguere lo Spirito Santo dal Figlio.

È evidente che la comprensione di entrambe le tradizioni nella questione del *Filioque* non può derivare da una "razionalizzazione" del mistero, né da una dialettica più o meno facile, di cui entrambe le parti potrebbero abilmente servirsi, ma dall'umile accettazione della Parola di Dio. I dati che la Sacra Scrittura offre sono molto concreti nella sobrietà delle loro affermazioni: lo Spirito procede (*ekporéuetai*) dal Padre (cfr. Gv 15, 26); lo Spirito prende dal Figlio e rivela ciò che il Figlio ha ricevuto dal Padre (cfr. Gv 16, 13-15); Gesù è il portatore dello Spirito, poiché lo Spirito è sopra di Lui (cfr. Lc 4, 18); il Figlio dà e invia lo Spirito (cfr. Gv 15, 26; 20, 22-23).

È necessaria una lettura "trinitaria" di questi testi, cioè una lettura fatta alla luce di tutto il mistero trinitario, considerando ciascuna delle Persone divine nella sua mutua interrelazione con le altre due. Il Padre non è Padre in astratto, ma è il Padre del Figlio Unico, in modo che la sua paternità, per così dire, fruttifica nel Figlio e, al tempo stesso, è "caratterizzata" dal Figlio. Lo Spirito Santo, che ha la sua origine nel Padre, lo "caratterizza" in modo trinitario nella sua paternità, cioè nella sua relazione al Figlio e "caratterizza" anche in modo trinitario la filiazione del Figlio.

Con questa considerazione simultanea delle processioni si evitano i pericoli di un *subordinazionismo pneumatologico*. La storia attesta che il *Filioque* fu introdotto nel Simbolo per evitare il subordinazionismo del Figlio rispetto al Padre, cioè per evitare i pericoli dell'arianesimo. Ma i teologi ortodossi ammoniscono che il *Filioque* a sua volta comporta il pericolo di concepire lo Spirito Santo come inferiore al Padre e al Figlio, come "un'appendice" aggiunta alla relazione Padre-Figlio. Questo pericolo diventa realtà, per esempio, quando si concepisce la relazione Padre-Figlio come qualcosa di concluso e chiuso in se stesso, cioè senza una lettura trinitaria del mistero, nella quale si tenga presente l'affermazione della *circuminsessio*. Lo Spirito Santo apparirebbe allora come una "aggiunta" alla relazione Padre e Figlio. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* è un buon esempio dello sforzo di integrare entrambe le tradizioni, interpretandole come complementari e presentandole nella cornice della considerazione globale del mistero trinitario.

Il *Catechismo* offre una precisazione importante circa la dottrina del II Concilio di Lione quando afferma che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da un solo principio<sup>137</sup>.

Questa affermazione ha lo scopo, secondo il *Catechismo*, di salvaguardare la monarchia del Padre, unico principio di tutta la Trinità. Perciò si afferma che il Padre "in quanto Padre del Figlio Unigenito, Egli con Lui sia *"l'unico principio dal quale procede lo Spirito Santo"*<sup>138</sup>.

Sarebbe una interpretazione abusiva di questa affermazione, se si interpretasse tale *unum principium* come se lo Spirito Santo procedesse dal Padre e dal Figlio in quanto condividono l'essenza comune. L'unicità di principio spiratore va intesa quindi nel senso che lo Spirito procede dal Padre in modo che il Figlio partecipa alla spirazione in quanto

---

<sup>137</sup> Conc. II di Lione, *Constitutio de summa Trinitate et fide catholica* (18.V.1274), DS 850.

<sup>138</sup> Cfr. CCC, n. 248.

forma un solo principio personale con Lui<sup>139</sup>. Il Figlio è unito al Padre nella spirazione precisamente in quanto è Figlio ed Immagine, cioè in quanto sta ricevendo tutto il suo essere dal Padre.

Con queste precisazioni, il *Catechismo* apporta una notevole correzione ad alcune letture scolastiche dell'*unum principium*. Già il Concilio IV del Laterano aveva precisato che le processioni appartengono alle Persone divine, non all'essenza. Ora, prosegue il *Catechismo*, la persona del Padre è in se stessa totale riferimento al Figlio. Ne deriva l'esattezza con cui osserva che è il Padre *in quanto Padre* colui che spira lo Spirito Santo, con il chiaro intento che si legga il *Filioque* nel contesto *personalista* della paternità del Padre, e non nel contesto della comunione del Figlio con il Padre nel ricevere la sua stessa sostanza<sup>140</sup>.

Ciò significa che non si deve considerare valida qualsiasi interpretazione del *Filioque*. Da una parte, l'affermazione del *Filioque* non può significare che lo Spirito Santo procede da Padre e Figlio come da due principi, ma come da un solo principio, perché in caso contrario si pregiudicherebbe gravemente la monarchia del Padre; dall'altra, questo *unum principium* va inteso in un modo che non dia adito a pensare che lo Spirito procede dall'essenza del Padre e del Figlio, ma dal loro essere personale. Il pericolo non è puramente immaginario e si possono citare alcuni esempi storici<sup>141</sup>. Per cui si insiste nell'affermare che lo Spirito procede dal Padre *in quanto Padre* e dal Figlio in quanto il Figlio è inseparabile dalla paternità del Padre.

In questa prospettiva è facile dimostrare la coincidenza di entrambe le tradizioni nel parlare dell'ordine trinitario: il Figlio è la seconda Persona e lo Spirito è la terza. Il Figlio precede sempre lo Spirito Santo e non si può invertire questo ordine. Esiste una ragione teologica per questo: il Figlio caratterizza il Padre come Padre<sup>142</sup>.

---

<sup>139</sup> L'espressione può sembrare ambigua, tuttavia addita un aspetto importante della processione dello Spirito: Padre e Figlio costituiscono un solo *principio spiratore* dello Spirito Santo. Ma ciò non significa che lo Spirito Santo procede dall'essenza del Padre e del Figlio, bensì dalle loro persone.

<sup>140</sup> J. M. Garrigues, *A la suite de la clarification romaine: Le Filioque affranchi du filioquisme*, "Irénikon" 69 (1996) 194.

<sup>141</sup> Si indica come esempio Anselmo. Per Anselmo, Padre e Figlio sono principio dello Spirito Santo in ciò che hanno di comune tra loro. Imposta questa questione in modo così radicale da giungere perfino a sfumare la dottrina comune in Occidente secondo la quale lo Spirito procede *a Patre principaliter*: "E se si afferma che lo Spirito Santo è principalmente dal Padre, come se fosse più dal Padre che dal Figlio, non si può accettare, se con ciò si intende l'esistenza di qualcuna delle differenze di cui abbiamo parlato. Ma non c'è difficoltà ad affermare che il fatto che lo Spirito Santo è dal Figlio lo ha dal Padre, dal quale il Figlio ha l'essere, perché il Figlio ha dal Padre ciò che è" (Anselmo, *De processione Spiritus Sancti*, 24). Il capitolo è eloquente per le ragioni di fondo con le quali Anselmo difende il suo ragionamento e per il modo in cui intende l'*unum principium*. Si possono descrivere così: il *Filioque* viene affermato per sostenere l'uguaglianza di natura tra il Padre e il Figlio e, pertanto, l'*unum principium* viene interpretato in un ambito che non è strettamente quello delle relazioni paterno-filiali. Cfr. J.M. Garrigues, *A la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du filioquisme*, "Irénikon" 69 (1996) 195.

<sup>142</sup> "Lo Spirito non precede il Figlio –commenta la *Chiarificazione*–, poiché il Figlio caratterizza come Padre il Padre dal quale lo Spirito trae la sua origine, ciò che costituisce l'ordine trinitario. Ma la spirazione dello Spirito a partire dal Padre si fa per mezzo e attraverso (sono i due sensi di *diá* in greco) la generazione del Figlio che essa –la spirazione– caratterizza in modo trinitario".

Dopo l'affermazione che tutti i termini della relazione personale si *caratterizzano* reciprocamente, è logico chiedersi in che modo lo Spirito Santo *caratterizza* la relazione Padre-Figlio. Nella *Chiarificazione* leggiamo:

“Allo stesso modo che il Padre è caratterizzato come Padre dal Figlio che Egli genera, lo Spirito –traendo la sua origine dal Padre– lo caratterizza in modo trinitario nella sua relazione al Figlio e caratterizza in modo trinitario il Figlio nella sua relazione al Padre; nella pienezza del mistero trinitario, essi sono Padre, Figlio nello Spirito Santo”.

Talvolta la generazione e la spirazione sono state considerate separatamente, tolte dal contesto trinitario, come se tra le due processioni non esistesse, per così dire, nessun punto di contatto, o come se la relazione Padre-Figlio non fosse “caratterizzata” dallo Spirito Santo che è coeterno con il Padre e con il Figlio. Talvolta si è considerata la generazione del Figlio senza nessun riferimento alla spirazione e la spirazione come una processione senza nessun riferimento alla generazione. L'attuale contesto teologico invita a superare queste impostazioni. Ecco il cammino segnato dalla *Chiarificazione*:

“Il Padre genera il Figlio soltanto spirando (in greco *proballein*) per mezzo di Lui lo Spirito Santo, e il Figlio è generato dal Padre soltanto nella misura in cui la spirazione (in greco *probolé*) passa attraverso di lui. Il Padre è Padre del Figlio unigenito soltanto essendo per lui e per mezzo di lui l'origine dello Spirito Santo”<sup>143</sup>.

Si raccoglie così il frutto della considerazione profonda di uno degli assiomi trinitari sui quali entrambe le tradizioni concordano pienamente: il Padre è *fons et origo totius Trinitatis*. Se il Padre è la fonte dell'Amore fatto persona, questo stesso Amore –lo Spirito– deve caratterizzare la relazione tra il Padre come fonte dell'amore e il Figlio suo come il Figlio diletto. La Parola eterna del Padre non è una parola qualunque, ma come Parola di Colui che è la fonte dell'Amore deve essere essa stessa una parola attraverso la quale fluisce l'amore.

Infine, la teologia ha sempre osservato che le missioni delle Persone divine sono un riflesso delle relazioni intratrinitarie. La relazione dello Spirito con Gesù guida verso la conoscenza della relazione del Verbo e dello Spirito. È Gesù che invia lo Spirito, ma Gesù stesso è stato unto come Messia dallo Spirito. Nello stesso tempo lo Spirito introduce gli uomini nel mistero di Gesù, perché Egli è lo Spirito di Gesù. Una profonda teologia delle missioni aiuterà non poco a superare il *filioquismo*, senza per questo separare la processione dello Spirito dalla generazione del Figlio. Pensano così anche importanti teologi ortodossi<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> Non sono strane nella *Chiarificazione* frasi come queste: “Qual è questo carattere trinitario che la persona dello Spirito Santo apporta alla stessa relazione tra il Padre e il Figlio? Si tratta della funzione originale dello Spirito nell'economia in rapporto alla missione e all'opera del Figlio. Il Padre è l'amore nella sua sorgente (cfr. 2 Cor 13, 13; 1 Gv 4, 8. 16), il Figlio è il *Figlio del suo amore* (Col 1, 4) (...) L'amore divino che ha la sua origine nel Padre riposa nel *Figlio del suo amore* per esistere consustanzialmente per mezzo di questi nella persona dello Spirito, il Dono di amore”.

<sup>144</sup> “Un altro punto importante del documento de l'Osservatore Romano –osserva Bobrinskoy– è il ruolo dello Spirito Santo nell'economia della salvezza e in cristologia. In una visione tutta nuova della pneumatologia ciò che finalmente ci si presenta è un documento romano. Sono convinto che il ruolo dello Spirito Santo nel mistero di Cristo è determinante per la teologia della processione eterna dello Spirito Santo e qui si trova il luogo della vera convergenza delle pneumatologie di Oriente e di Occidente” (B. Bobrinskoy, *Vers une vision commune du Mystère trinitaire*, “La Documentation Catholique” (21.I.1996, 89-90).

Ciò implica dare rilievo speciale alla missione dello Spirito come luogo nel quale riconoscere la sua processione eterna. Pertanto comporta uno sforzo risoluto per sviscerare la ricchezza contenuta nella teologia delle missioni. Questa esige quindi, di dare speciale rilievo alla dimensione pneumatologica della cristologia. Si propone, dunque, un compito appassionante. Elaborare con maggiore profondità una cristologia in cui si rendano evidenti i molteplici legami che uniscono Gesù e lo Spirito e in base alla quale illuminare la pneumatologia. I Padri greci hanno parlato frequentemente *del riposo* dello Spirito sul Figlio. Questo "riposo", che rispecchia la verità trinitaria della *circuminsessio*, assume un'importanza di primo ordine nella considerazione trinitaria dello Spirito.

Se dalla missione dello Spirito possiamo arguire la sua provenienza dal Verbo, sarà pure corretto dedurre qualcosa della relazione del Verbo allo Spirito considerando l'azione dello Spirito su Gesù. Lo Spirito unge Gesù come Messia e Sacerdote eterno. Lo Spirito orienta tutta l'umanità di Gesù verso il Padre. Questa unzione rivela che l'Amore caratterizza la paternità e la filiazione eterna in Dio, precisamente nel procedere come persona-amore nella simultaneità dell'oggi eterno di Dio. Non si può parlare di paternità e filiazione senza considerare contemporaneamente con esse lo Spirito Santo. Il Padre spira lo Spirito nel e attraverso il proprio Verbo: A sua volta lo Spirito caratterizza il Padre e il Figlio come Fonte e Parola di Amore.

#### *Lo Spirito Santo come Dono*

La Sacra Scrittura designa lo Spirito Santo con il nome di Dono e lo presenta come la fonte di tutti i doni che Dio concede agli uomini. Lo Spirito Santo è il Dono nel quale Dio si dona a se stesso. È il dono di Dio (cfr. Gv 4, 10; Lc 11, 13; At 8, 20) e fonte di tutti i carismi (cfr. 1 Cor 12, 7-13; Ef 4, 6-7). Lo Spirito, diffuso nei nostri cuori, è colui che ci fa gridare: *Abbá, Padre!* (cfr. Rm 8, 14-17).

Lo Spirito Santo è anzitutto dono del Padre a Gesù, che è portatore dello Spirito in pienezza (cfr. Gv 3, 35; 1, 16). Tutta la vita di Gesù, dal suo concepimento verginale (cfr. Lc 1, 35) fino alla sua unzione messianica (cfr. Lc 4, 18), al suo sacerdozio (cfr. Eb 9, 14), alla sua resurrezione (cfr. Rm 1, 3-4) o alla sua azione nella Chiesa (cfr. Gv 20, 22) è opera dello Spirito. Gesù è essenzialmente il portatore dello Spirito; dalla sua pienezza abbiamo ricevuto tutti (cfr. Gv 1, 16; Gv 17, 19; Eb 10, 8-14; Rm 15, 16).

Il nome di Dono compete allo Spirito Santo come nome proprio. Egli è il dono di Dio per eccellenza, sia che si intenda nella sua espressione attiva di donare (*doreá*) o come ciò che è donato (*doron*); sia che si intenda come donazione intratrinitaria, o come il Dono di Dio agli uomini. Lo Spirito è il Dono di Dio per eccellenza<sup>145</sup>. I Padri, specialmente i latini, influenzati da Ilario e Agostino, hanno messo in rilievo questo aspetto essenziale di Dono, che spicca come proprietà personale dello Spirito Santo:

"Egli (Cristo) ordinò di battezzare nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, cioè confessando l'Autore, il Figlio unico e il Dono. Uno solo è l'autore di tutto. Perché esiste un solo Dio, il Padre dal

---

<sup>145</sup> Lo Spirito Santo appare così come colui che dà doni e come colui che è donato. Per una esposizione diffusa delle sfumature con cui la Scrittura si riferisce allo Spirito Santo come dono e donazione cfr. F. Bourassa, *Questions de Théologie trinitaire*, cit., 190-205; Y. M. J. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., 578-580.

quale vengono tutte le cose, e un solo Figlio unico, Nostro Signore Gesù Cristo, per mezzo del quale tutte le cose sono, e un solo Spirito, il Dono, in tutte le cose”<sup>146</sup>.

Agostino usa il nome di Dono come nome proprio dello Spirito Santo unendolo, come era logico nel suo schema trinitario, al nome di Amore. Il pensiero di fondo è una splendida dimostrazione della genialità di Agostino: Dio è amore; non c'è dono maggiore dell'amore. Quindi non esiste donazione maggiore né dono maggiore di quello che Dio fa di se stesso. Lo Spirito Santo è amore e donazione reciproca, vincolo tra il Padre e il Figlio; è anche donazione agli uomini. Lo Spirito Santo non è solamente il Dono che Dio fa di se stesso agli uomini, ma il dono che prepara gli uomini a ricevere questa donazione divina. La donazione dello Spirito si trova in stretta relazione con la sua provenienza intratrinitaria<sup>147</sup>.

“(Lo Spirito Santo) si intende relativamente, riferendolo al Padre e al Figlio, perché lo Spirito Santo è Spirito del Padre e del Figlio. La relazione stessa però non appare in questo nome (Spirito Santo), appare invece nell'appellativo *Dono di Dio*. Infatti è un Dono sia del Padre che del Figlio (...) Quando diciamo “dono del donatore” e “donatore del dono”, usiamo l'una e l'altra espressione in senso reciprocamente relativo. Lo Spirito Santo è dunque una specie di ineffabile comunione tra il Padre e il Figlio (...) Affinché dunque una denominazione, che conviene ad ambedue, indichi la loro reciproca comunione, si chiama Spirito Santo il Dono di entrambi”<sup>148</sup>.

Lo Spirito Santo, in quanto Dono, è il cardine dell'unione degli uomini con Dio, è l'autore dell'unità della Chiesa e dell'amore cristiano. La carità scaturisce dalla donazione dello Spirito<sup>149</sup>. La divinizzazione del cristiano è opera dello Spirito ed è così profonda e radicale che solo Dio stesso può portarla a compimento. Basilio fondò la sua difesa della divinità dello Spirito Santo proprio sull'opera divinizzatrice che compie nelle nostre anime nell'essere inviato ad esse. Lo Spirito, che è dono comune, comunione e vincolo tra Padre e Figlio, è inviato agli uomini per deificarli unendoli alla Trinità Beatissima.

Il nome di Dono, quindi, è nome proprio dello Spirito Santo. Gli compete, poiché viene spirato come amore. Ciò che caratterizza il dono è precisamente la sua gratuità, cioè la comunicazione del bene ad un altro non per interesse, ma per amore. Lo Spirito Santo è personalmente amore e dono. Il termine dono non è altro che esplicitazione del termine amore, poiché il dono non è altro che l'amore in quanto tende ad esprimersi in donazione. Ecco la semplice spiegazione di Tommaso:

“Dono come termine personale è in Dio nome proprio dello Spirito Santo (...) È da notare che, come dice Aristotele, il dono è un dare senza resa (...) perciò indica una gratuita donazione. Ora, il motivo di una donazione gratuita è l'amore; infatti diamo una cosa gratuitamente a qualcuno perché gli vogliamo bene. La prima cosa dunque che gli diamo è l'amore con il quale vogliamo a lui bene. Quindi è chiaro che l'amore ha natura di primo dono da cui provengono tutti i doni gratuiti. Ora si è già visto che lo Spirito Santo procede come Amore, quindi procede come primo dono. Onde Agostino dice che per il Dono che è lo Spirito Santo sono distribuiti molti doni particolari alle membra di Cristo”<sup>150</sup>.

Dio dona se stesso agli uomini nello Spirito Santo. È lo Spirito Santo che ci introduce nel mistero di Cristo, così che l'itinerario dell'uomo verso Dio si può descrivere come un

---

<sup>146</sup> Ilario, *De Trinitate* II, 1.

<sup>147</sup> Cfr. Agostino, *De Trinitate*, V, 11, 12; 12, 13; 15, 16; VII, 4, 7; XV, 17, 29; 18, 32; 19, 33; 27, 50.

<sup>148</sup> Agostino, *De Trinitate*, V, 11, 12.

<sup>149</sup> “Lo Spirito è il Dono di Dio, in quanto è dato a coloro che per mezzo di lui amano Dio” (Agostino, *De Trinitate*, XV, 19, 35).

<sup>150</sup> Tommaso d'Aquino, *STH* I, q. 38, a. 2, in c. La citazione di Agostino è dal *De Trinitate*, XV, 19, 34.

itinerario verso il Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo: il nostro spirito, illuminato dallo Spirito, fissa lo sguardo nel Figlio, nel quale, come in una immagine contempla il Padre<sup>151</sup>. Le testimonianze sulla vita cristiana come vita nello Spirito si possono moltiplicare all'infinito. Basti citare, come esempio, questo ricco testo di Giovanni Paolo II:

“Si può dire che nello Spirito Santo la vita intima del Dio uno e trino si fa tutta dono, scambio di reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito Santo Dio *esiste* a modo di dono. È lo Spirito Santo *l'espressione personale* di un tale donarsi, di questo essere-amore. È Persona-amore. È Persona-dono (...) Al tempo stesso, lo Spirito Santo, in quanto consustanziale al Padre e al Figlio nella divinità, è amore e dono (increatedo), da cui deriva come da fonte (*fons vivus*) ogni elargizione nei riguardi delle creature (dono creato): la donazione dell'esistenza a tutte le cose mediante la creazione, la donazione della grazia agli uomini mediante l'intera economia della salvezza. Come scrive l'apostolo Paolo: *L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato* (Rm 5, 5)”<sup>152</sup>.

La considerazione dello Spirito Santo nella sua caratteristica di Dono personale nel quale Dio si comunica liberamente agli uomini è forse il luogo più adatto per percepire le strette relazioni che esistono fra economia ed immanenza<sup>153</sup>. Lo Spirito Santo è, per così dire, il punto di unione fra entrambe. Infatti è impossibile parlare dello Spirito Santo senza che immediatamente venga in mente la considerazione dei suoi doni o il suo ruolo nella cristificazione del cristiano a tal punto che la teologia dello Spirito Santo risulta impossibile se non si prende in considerazione la sua missione, la sua donazione alla Chiesa e agli uomini.

---

<sup>151</sup> Cfr. L. Bouyer, *Le Consolateur*, Paris 1980, sp. 179-183.

<sup>152</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, cit., n. 10.

<sup>153</sup> Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 179.