

Capitolo 8. Epoca prenicena

Fin dall'inizio la coscienza trinitaria fu presente in modo esplicito nella Chiesa grazie alla realtà del battesimo, della liturgia in generale e delle orazioni. Si vedano, ad esempio, i Simboli della fede all'inizio del Denzinger e gli *Acta* dei martiri. La professione di fede in Cristo fu subito percepita come inseparabile dalla confessione del mistero intimo di Dio, cioè della sua Paternità. Parlare di Cristo vuol dire affermare che in Dio esistono Paternità e Filiazione.

Proprio la resurrezione di Gesù di Nazaret è prova che Cristo è il Figlio di Dio e, quindi, che Dio è uno e trino. In questo modo l'affermazione della dimensione trinitaria è immediatamente connessa alla salvezza dell'uomo, come si evince dalle parole di Pietro alla folla in At 2:

*Uomini d'Israele, ascoltate queste parole: Gesù di Nazaret - uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò fra di voi per opera sua, come voi ben sapete -, dopo che, secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, fu consegnato a voi, voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empì e l'avete ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato, sciogliendolo dalle angosce della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere. (...) Questo Gesù Dio l'ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni. Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire. (...) Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso!*¹

Essenziale è la testimonianza e la memoria di quanto è avvenuto. Tutto nasce dalla vita della Chiesa, cioè da persone concrete che confessano ed adorano la Trinità. L'annuncio nasce dalla percezione della verità della Filiazione divina del Cristo, in modo tale che è proprio la coscienza trinitaria ciò che muove a predicare ed a mettere per iscritto quanto è successo. La resurrezione rivela la Vita di Dio presente nella storia e quindi la verità della salvezza cristiana, che si traduce in parole per comunicarsi ad altre vite. Così, la riflessione trinitaria non sorge a tavolino, dalla riflessione teologica di alcuni eruditi, ma dalla vita stessa della Chiesa, che redige il Nuovo Testamento proprio per manifestare che il suo Signore è vivo e che è il Figlio del Dio vivente (Mt 16, 16). La vita della Chiesa è, dunque, essenzialmente trinitaria.

I. LE PRIME TESTIMONIANZE

La liturgia battesimale

Proprio per quanto detto a proposito della resurrezione di Cristo, non sorprende che le prime testimonianze della fede trinitaria richiamino il mistero pasquale e la sua applicazione alla salvezza di ogni uomo nella liturgia battesimale, in conformità al mandato di Gesù stesso in Mt 28, 19:

¹ At 2, 22-24.32-33.36

E Gesù, avvicinatosi, disse loro: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo»²

I simboli stessi servivano per il battesimo, mediante il quale si entrava a far parte della Chiesa³. La *Didaché* (circa 90-100) afferma che solo coloro che sono stati battezzati possono avvicinarsi alla mensa eucaristica⁴ e prescrive per la liturgia battesimale una formula esplicitamente trinitaria, con tre immersioni o con l'effusione di acqua per tre volte sul capo. Il richiamo è alla risurrezione ed alla salvezza operata in Cristo dalla Trinità, perciò nel II secolo è chiaro che il sacramento debba essere amministrato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo⁵. Anche nei pochi casi in cui nei primi secoli si attesta che il battesimo veniva amministrato nel nome di Gesù, la professione di fede espressa nel simbolo assicurava la dimensione trinitaria del rito⁶. Lo stesso dicono Giustino (+163-167) ed Ireneo (+ 202). Importante soprattutto la testimonianza di quest'ultimo, che nella *Dimostrazione della fede apostolica* attribuisce un ruolo specifico ad ogni Persona della Trinità: "Per questa ragione, la nostra nuova nascita – il battesimo – ha luogo grazie a questi tre articoli, che ci portano la grazia della nuova nascita in Dio Padre, per mezzo di Dio Figlio nello Spirito Santo. Poiché coloro che portano lo Spirito di Dio sono condotti al Verbo, cioè al Figlio, ma il Figlio li presenta al Padre, ed il Padre dona la incorruttibilità. Così, dunque, senza lo Spirito non è possibile vedere il Figlio di Dio, e senza il Figlio nessuno può avvicinarsi al Padre, in quanto il Figlio è la conoscenza del Padre, e la conoscenza del Figlio avviene mediante lo Spirito Santo"⁷. Si tratta, dunque, di una dottrina indiscussa nella Chiesa, come è provato dal fatto che Ireneo cita questa dottrina senza ulteriori commenti⁸. Il nome del Padre, del Figlio e dello Spirito servivano anche per distinguere il battesimo cristiano dagli altri battesimi giudaici⁹.

La professione di fede trinitaria

L'esistenza di simboli si può dedurre dal Nuovo Testamento stesso (cfr, p.e., At 8, 37; Rom 10, 9; Ef 1, 13; 1 Tim 6, 12; Eb 4, 14), da cui risulta che essi erano diffusi già nel I secolo. Si tratta di brevi formule liturgiche che servivano anche per la catechesi e per favorire la memorizzazione della dottrina, grazie anche alla struttura a domande e risposte. Come si è visto, essi avevano struttura trinitaria. Ireneo parla esplicitamente di tre articoli del simbolo, uno per ciascuna Persona¹⁰. Con Ippolito di Roma (+ 235) già le

² Mt 28, 18-20.

³ Cfr. J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 536.

⁴ Cfr. *Didaché*, 9, 5.

⁵ Cfr *Didaché*, 7, 1-3. Vedasi anche J. Kelly, *Initiation a la doctrine des Pères de l'Eglise*, Paris 1968, 204.

⁶ Cfr L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, Madrid 1977, 139.

⁷ Ireneo, *Dimostrazione della fede apostolica*, 7.

⁸ Cfr. G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1067.

⁹ Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 55-56.

¹⁰ Ireneo, *Dimostrazione della fede apostolica*, 6.

domande si sono convertite in un credo completo, con struttura tripartita¹¹. A partire da questo momento, le formule si moltiplicano.

Tertulliano (+ 222) fa appello alla professione di fede nella lotta contro le eresie, autentico giuramento che costituisce con il battesimo propriamente detto un unico *sacramentum fidei*: "A chi si manifesta la verità senza Dio? Chi conosce Dio senza Cristo? Chi vive di Cristo senza lo Spirito? A chi si comunica lo Spirito senza il sacramento della fede?"¹². Già agli inizi del IV sec. è chiaramente testimoniato il Simbolo degli apostoli:

«Io credo in Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra
e in Gesù Cristo, Suo unico Figlio, nostro Signore,
il quale fu concepito di Spirito Santo, nacque da Maria Vergine,
patì sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto;
discese agli inferi; il terzo giorno risuscitò da morte;
salì al cielo, siede alla destra di Dio, Padre onnipotente:
di là verrà a giudicare i vivi e i morti.
Credo nello Spirito Santo,
la santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi,
la remissione dei peccati,
la risurrezione della carne,
la vita eterna. Amen.»

La liturgia eucaristica

Anche la liturgia eucaristica è legata al mistero trinitario fin da subito. Scrive Giustino: "Poi, a colui che presiede l'assemblea dei fratelli, si portano un pane e un calice d'acqua e di vino, che questi prende in mano, rendendo gloria e lode al Padre dell'universo, nel nome del Figlio e dello Spirito Santo, e compiendo a lungo un ringraziamento [*eucharistian*] per questi beni che Lui, per Sua grazia, ci ha donato; quando ha terminato le preghiere e il ringraziamento, tutto il popolo presente acclama, rispondendo: *Amen*"¹³. Lo stesso schema è presente nella *Traditio Apostolica* della metà del III secolo: "Ti ringraziamo Signore, per Gesù Cristo tuo Figlio amatissimo, che hai inviato negli ultimi tempi come salvatore, redentore e messaggero della tua volontà, che è il Tuo Verbo inseparabile per mezzo del quale hai creato ogni cosa, che per la tua benevolenza hai inviato dal cielo al seno di una Vergine e che fu concepito e si incarnò e si è manifestato come tuo Figlio, nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Santa (...) Ti preghiamo che tu faccia scendere il tuo Santo Spirito sul sacrificio della santa Chiesa, che porti all'unità tutti coloro che si comunicano e che li riempia con lo Spirito Santo, per rafforzare la loro fede nella verità. Così ti lodiamo e ti glorifichiamo per tuo Figlio Gesù Cristo. Per Lui ti sia resa gloria ed onore a te, Padre e Figlio, con lo Spirito Santo, nella Chiesa santa, ora e nei secoli dei secoli.

¹¹ Ippolito, *Traditio apostolica* (DH, 10). Cfr. B. Botte, *La tradition apostolique de saint Hyppolite*, Münster 1963, 48-49.

¹² Tertulliano, *De anima*, 1, PL 2, 688.

¹³ Giustino, *Prima Apologia*, 65 (trad. di Giuseppe Girgenti dell'ed. Rusconi 1995 p. 65).

Amen”¹⁴. Si notino l’epiclesi cioè l’invocazione allo Spirito Santo perché santifichi i doni e la dossologia finale.

Il fenomeno è generale¹⁵: la confessione trinitaria è presente nella liturgia eucaristica perché la dimensione trinitaria è essenziale nella salvezza cristiana e quindi nella vita sacramentale. In quest’ultima è essenziale il ruolo dello Spirito Santo, “donatore della presenza Trinitaria”¹⁶.

L’orazione cristiana

In generale la dimensione trinitaria è essenziale per tutta l’orazione cristiana, che è in continuità con quella giudaica, ma si differenzia sostanzialmente da essa, perché si rivolge al Padre attraverso Cristo¹⁷, con il quale possiamo essere in comunione per l’azione dello Spirito Santo. Origene dice che i cristiani assunsero la tradizione giudaica di iniziare ogni orazione con una lode a Dio, che adesso però è la Trinità¹⁸ [si pensi al segno della Croce]. La dossologia “Gloria al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo” diventa comune nel IV secolo nell’ambito della lotta con gli ariani, ma risale al II/III sec. perché appare nell’inno *Phos hilarón* appartenente alla liturgia dei vesperi orientale:

*Gioioso splendor,
della gloria del Padre eterno celeste
santo beato, O Cristo Gesù,
giunti al tramonto e ammirando la luce vespertina,
inneggiamo al Padre ed al Figlio,
e al Santo Spirito Dio.
È giusto lodarti in ogni tempo, con voci sante,
O Figlio di Dio, datore di vita,
per questo il mondo ti dà gloria*¹⁹

Presto questa dossologia sarà recitata alla fine di ogni salmo ed i Padri concluderanno non solo le loro orazioni, ma anche i loro scritti con questa invocazione²⁰.

La confessione della fede trinitaria investe, così, tutta la vita dell’uomo, segnandone i momenti più importanti, dall’inizio fino al suo compimento, come avviene, significativamente, con l’estrema confessione dei martiri, quando la liturgia si traduce in vita e la vita in liturgia, poiché queste formule suggellano l’estremo sacrificio e la suprema testimonianza dei cristiani²¹. Significative sono le ultime parole di Policarpo: *Padre del tuo amato e benedetto Figlio* (τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου) *Gesù Cristo, per mezzo del quale ti abbiamo conosciuto, Dio degli angeli e delle potestà, ti benedico per avermi ritenuto*

¹⁴ Ippolito di Roma, *La Tradizione Apostolica*, 4 (ed. B. Botté, SCh n. 11, Paris 1968, 53).

¹⁵ Cfr. F. Cabrol, *Épiclesè*, in *Dictionnaire d’Archéologie chrétienne et de Liturgie*, 5, 142-184.

¹⁶ B. Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité. Cours de Théologie orthodoxe*, Paris, 1986, 164.

¹⁷ Cfr. A. Hamman, *Oraciones de los primeros cristianos*, Madrid 1956, 16-17.

¹⁸ Origene, *Sull’orazione*, 32 e 33.

¹⁹ Cfr. Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum*, n. 108 e Ippolito, *Contra Noeto*, 18.

²⁰ Cfr. A. Hamman, *Dossologia*, DPAC, I, Roma 1983, 1042-1043.

²¹ A. Hamman, *La Trinidad en la liturgia y en la vida cristiana*, in J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, II, cit., 131.

degnò di questo giorno e di questo momento, rendendomi partecipe, nel numero dei martiri, del calice del tuo Cristo per la risurrezione dell'anima e del corpo nella vita eterna e nell'incorruttibilità dello Spirito Santo. Possa io oggi essere accolto fra loro innanzi a te in un sacrificio pingue e gradito, quale tu stesso mi hai preparato e manifestato e porti ora a compimento, Dio verace e leale. Perciò io ti lodo anche per tutte le cose, ti benedico, ti rendo gloria per mezzo dell'eterno gran sacerdote Gesù Cristo tuo Figlio diletto (ἀγαπητοῦ σου παιδός), e per mezzo suo sia gloria a te in unione con Lui nello Spirito Santo ora e sempre nei secoli venturi, amen²².

L'uso di *παῖς* al posto di *υἴος* per indicare Gesù rivela l'antichità del testo, in quanto la letteratura cristiana più antica indicava il Signore con il primo termine, che racchiude in sé sia il significato di servo (l'umanità), che quello di figlio (divinità). L'aggettivo *ἀγαπητός* equivale poi a indicare Cristo come il Figlio Unigenito.

La confessione della fede

In tale contesto, stupisce la coerenza dottrinale e terminologica nell'espressione della fede trinitaria della chiesa primitiva. Essa è base per la riflessione teologica, che vuole mostrare la connessione tra una verità e l'altra, e non pretende, invece, di spiegare, ma piuttosto tende ad una formulazione sempre più esatta del mistero, che evidenzia sempre più la sua profondità ontologica e la sua irriducibilità ai limiti della conoscenza umana. In questo senso, la confessione della fede sfocia naturalmente nella riflessione teologica, mettendone in risalto la dimensione latreutica, cioè presentando l'indagine dell'intelletto umano come atto di lode e d'amore dovuto al proprio Dio, che un quanto uno e Trino è la Verità ed è l'Amore.

Inoltre, la riflessione dottrinale si è condensata in formule dogmatiche che non sono rivelate, ma servono a mantenere intatto il deposito rivelato e a capirlo (provare a scrivere un testo e lasciarlo lì ... a far il gioco del telefono senza fili). Si tratta di principi interpretativi della Scrittura formulati alla luce del senso della Scrittura stessa, penetrato sempre più dalla Chiesa nel corso dei secoli. Per questo è essenziale tenere presente la dimensione storica della conoscenza umana. Le formule dogmatiche servono a capire la storia, per passare dagli eventi alla persona, difendendo il mistero dagli attacchi riduzionistici e razionalistici delle eresie. Ciò conduce ad un vero e proprio progresso che porta ad una comprensione sempre più profonda del dato rivelato, ma senza che ci sia una evoluzione, cioè senza rottura [democrazia dei morti di Chesterton]. Non si procede per sostituzione di una definizione con un'altra, ma per approfondimento ed arricchimento successivi²³.

II. GLI INIZI DELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA

La Scrittura parla con un linguaggio straordinariamente concreto e non ricorre ad espressioni di origine filosofica, come relazione o missione. Eppure, il senso stesso della Scrittura, che in quanto messaggio di salvezza esige di essere compreso e trasmesso, porta

²² *Martirio di Policarpo*, 14. Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres, Martyre de Polycarpe*, (Th. Camelot, ed.), SCh 10, Paris 1968, 226-228.

²³ Cfr. J.H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 63.

alla necessità di elaborare formule teologiche per evitare equivoci e favorire il dialogo con l'ambiente circostante. La teologia ortodossa procede assumendo e trasformando con libertà e creatività le filosofie pagane, mentre le eresie nascono proprio dal movimento opposto, cioè dalla riduzione della essenziale novità rivelata entro un previo schema filosofico. La necessità della riflessione teologica manifesta così la profondità infinita di ciò che si sta conoscendo, cioè del Dio uno e Trino e fonda il valore di tutta la storia del pensiero, in quanto la Verità indagata è il senso di ogni pensare. La fedeltà autentica implica, dunque, la trasmissione di quanto si è ricevuto, trasmissione che può avvenire solo facendo proprio il dono della fede. La teologia si configura, allora, come espressione di molte vite, come frutto della fedeltà e dell'orazione di molti. E ciò deve spingere ad una estrema riverenza nell'accostarsi allo studio dei contributi dei primi pensatori cristiani.

I Padri della Chiesa erano uomini del loro tempo, dotati di una cultura pagana che andavano trasformando in cristiana attraverso la loro vita di fede ed il loro lavoro intellettuale. Per realizzare ciò, dovettero discernere quegli elementi del pensiero del loro tempo che potevano essere assunti e quelli che dovevano essere epurati, in quanto riconducibili all'annebbiamento delle capacità umane dovuto al peccato originale. Per questo i Padri lottarono contro alcune concezioni erronee della divinità, come quelle mitologiche ed il dualismo, elaborando una dottrina tesa a mostrare la compatibilità di monoteismo e dottrina trinitaria.

Parlare della riflessione trinitaria di questi primi autori ecclesiastici vuol dire, allora, parlare delle loro vite, in quanto il loro pensiero è frutto della loro conversione e della loro fedeltà (si pensi a Giustino, Atenagora o Clemente). Con grande apertura e senza paura o complessi di inferiorità, essi mostrarono la profondità della dottrina della creazione e la sua connessione con la dottrina trinitaria, attraverso l'approfondimento della categoria del Logos e l'affermazione della libertà di Dio nel creare. Per questo, fecero un uso strumentale della filosofia, rettificandola alla luce proveniente dalla Rivelazione. Così, essi costruirono una vera e propria cultura cristiana, che si configura come un vero e proprio umanesimo cristiano, incentrato in Cristo, che rivela l'uomo all'uomo, secondo la parole della GS 22 (W. Jaeger e teologi greci).

L'ambiente culturale tra giudeocristianesimo ed ellenismo

La dottrina cristiana nacque in un contesto semitico: Gesù è ebreo e chiama *abbà* il Padre, la sua storia è l'Antico Testamento, i suoi discepoli sono ebrei e si esprimono in un modo tipicamente semita. Per questo il giudeocristianesimo ha un'importanza fondamentale, in quanto primo anello della catena che unisce gli eventi salvifici ai giorni nostri. I giudeocristiani erano veramente cristiani, ma pensavano ancora alla giudaica, come si vede in alcuni ambiti, quali l'apocalittica, che è come il registro fondamentale, la cosmologia, la concezione della storia, l'importanza assegnata agli angeli (angelo ministeriale), e la interpretazione del Figlio e dello Spirito come angeli supremi. La forma è giudaica, il contenuto cristiano, in quanto la nuova comunità non può fare a meno dei concetti e del linguaggio ereditati²⁴.

²⁴ Cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1991, 37.

Ovviamente alcune componenti del giudeocristianesimo furono eterodosse, spesso in continuità con movimenti eterodossi del giudaismo stesso. Si inseriscono in questo contesto sette, come gli ebioniti, che consideravano Cristo come il più grande dei profeti, ma non lo confessavano come Dio, perché non riuscivano a risolvere la tensione con l'affermazione monoteista.

Tuttavia, non si può comprendere la teologia del secolo II, senza tener presente il giudeocristianesimo²⁵: alcune concezioni di matrice essenzialmente biblica sono state essenziali per la formulazione del messaggio cristiano, come, ad esempio, la concezione lineare della storia con una netta distinzione tra presente e futuro o l'importanza fondante degli interventi salvifici di Dio nella storia stessa. Questi elementi saranno essenziali per l'incontro del messaggio rivelato con la cultura greca.

La filosofia greca si riferiva a Dio come all'ordinatore del cosmo: Anassagora parlava di una intelligenza ordinatrice dell'universo e Platone è arrivato a personalizzare questo principio nel Demiurgo, nettamente distinto però dalla Divinità. Aristotele concepisce Dio come Atto puro, Motore immobile e Pensiero di pensiero. Dio è vita suprema, ma nello stesso tempo è ripiegato su sé stesso, privo di relazione con il mondo. Per lui non esiste provvidenza divina, se non nel senso della necessità [cfr. *De Mundo*].

Nella filosofia greca è presente anche il panteismo, come nel caso degli stoici, per i quali Dio era l'anima del mondo ed il mondo stesso era concepito come corpo di Dio. In questo senso tutto il mondo sarebbe divino, in quanto emanazione della divinità. Le forme più diffuse di panteismo sarebbero quelle professate dallo gnosticismo e dal neoplatonismo, con la concezione del mondo come degradazione della divinità. Tutto cadrebbe sempre sotto il segno della necessità e la libertà dell'uomo non è ancora colta in tutta la sua grandezza. Da un punto di vista teologico, si nota qui l'importanza della dottrina della creazione, che introduce una discontinuità assoluta tra Dio ed il mondo, e fonda ogni cosa nell'amore di Dio che trae l'universo dal nulla (*ex nihilo*).

Nello stesso tempo, i risultati ed i concetti elaborati dal pensiero greco furono essenziali per il pensiero cristiano, in quanto fornirono ai primi pensatori cristiano il linguaggio per iniziare la loro opera di comprensione del messaggio rivelato, al fine di farlo proprio e di trasmetterlo. I Padri, nella misura in cui portavano avanti la loro opera di purificazione, manifestavano anche la ricchezza e l'importanza della cultura precristiana. Essa fu una preparazione necessaria, che raggiunse risultati fondamentali, come l'affermazione dell'importanza della contemplazione in Platone ed il ruolo attribuito alla scienza ed all'etica in Aristotele. La profondità dell'analisi metafisica dei greci costituisce il loro pensiero come filosofia perenne, che proprio grazie all'incontro con il cristianesimo può manifestare tutta la sua ricchezza ed il suo valore. Si tratta di una vera *praeparatio evangelica*.

Si tratta di un atteggiamento di profonda apertura, che non sottovaluta la differenza essenziale tra i risultati della ricerca filosofica e il Dio vivo dei cristiani, ma che nello stesso tempo sa far tesoro di ogni seme di verità colta dall'indagine della ragione umana lungo la storia. Gli apologeti furono i primi pensatori cristiani a realizzare questa sintesi, che

²⁵ Cfr. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/1, Brescia 1982, 188.

raggiungerà il suo vertice con Agostino, nei confronti del platonismo, e con Tommaso, per quanto riguarda l'aristotelismo.

Tuttavia, bisogna osservare che questa concezione armonica è stata osteggiata nel corso della storia: "Alla tesi che il patrimonio greco, criticamente purificato, sia una parte integrante della fede cristiana, si oppone la richiesta della deellenizzazione del cristianesimo – una richiesta che dall'inizio dell'età moderna domina in modo crescente la ricerca teologica. Visto più da vicino, si possono osservare tre onde nel programma della deellenizzazione: pur collegate tra di loro, esse tuttavia nelle loro motivazioni e nei loro obiettivi sono chiaramente distinte l'una dall'altra."²⁶

- 1) Una prima ondata di deellenizzazione emerge dai postulati stessi della Riforma del XVI secolo. Lutero, infatti, rifiutava l'uso della ragione, come minaccia alla purezza della fede. Ciò era legato sia alla sua formazione nominalista, sia alla sua convinzione che il peccato originale avesse corrotto intrinsecamente l'uomo, anche a livello di ragione e di possibilità di cogliere quelle verità che sono importanti per la salvezza²⁷.
- 2) Una seconda fase è costituita dalla teologia liberale del XIX e del XX secolo. In particolar modo, tra il 1880 ed il 1890 sorse una polemica a proposito dell'uso del pensiero greco da parte dei teologi cristiani, in particolare degli apologisti. Tra gli autori più rappresentativi si contano A. von Harnack e Fr. Loofs, che presentano la fede cristiana come contraria al pensiero filosofico: tutta l'evoluzione dottrinale non sarebbe altro che un processo di ellenizzazione del cristianesimo, che avrebbe messo in ombra l'originalità del messaggio. Così, secondo il primo autore, la dottrina sul Logos, fondamentale per la dottrina trinitaria, sarebbe stata adottata per ragioni cosmologiche ed extrateologiche. Per Fr. Loofs, addirittura, lo sviluppo del pensiero trinitario non sarebbe altro che un criptop politeismo causato degli influssi pagani²⁸.
- 3) La terza fase a cui allude il Papa è l'epoca contemporanea, che considera la sintesi tra fede ed ellenismo realizzata nella Chiesa antica solo come una prima inculturazione, non vincolante per le culture attuali. Occorrerebbe tornare al messaggio puro del Nuovo Testamento, per inculturarlo nuovamente nei rispettivi ambienti. Il giudizio del Pontefice su tutto questo è netto: "Questa tesi non è semplicemente sbagliata; è tuttavia grossolana ed imprecisa. Il Nuovo Testamento, infatti, è stato scritto in lingua greca e porta in se stesso il contatto con lo spirito greco – un contatto che era maturato nello sviluppo precedente dell'Antico Testamento. Certamente ci sono elementi nel processo formativo della Chiesa antica che non devono essere integrati in tutte le culture. Ma le decisioni di fondo che, appunto, riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, queste decisioni di fondo fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura."²⁹

²⁶ Benedetto XVI, *Incontro con i rappresentanti della scienza*, Regensburg, 12.IX.2006.

²⁷ Cfr. L.F. Mateo-Seco, *Martín Lutero: Sobre la libertad esclava*, Madrid 1978, sp. 1-79; *Teología de la Cruz*, "Scripta Theologica" 14 (1982) 165-179. Cfr. anche B. Gherardini, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978, sp. 22-45.

²⁸ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, cit., 136-139.

²⁹ Benedetto XVI, *Incontro con i rappresentanti della scienza*, Regensburg, 12.IX.2006.

Questa critica radicale al rapporto tra fede e pensiero greco ha influenzato anche la teologia cattolica. Tuttavia, attualmente, anche in ambito protestante le posizioni sono più sfumate. Per esempio, W. Pannenberg ha messo in evidenza che i primi pensatori usarono la filosofia teologicamente, per far saltare il concetto filosofico di Dio e poterlo superare. L'uso della filosofia da parte degli apologisti sarebbe stato, dunque, legittimo, in quanto rivolto a superare la filosofia stessa. Si tenga conto, comunque, che nonostante la valutazione di Pannenberg sia più positiva, l'opposizione tra il concetto filosofico di Dio e quello teologico rimane ancora troppo radicale. Per i Padri, invece, la teologia naturale svolgeva un ruolo essenziale, tanto che Agostino afferma che fu Platone il padre della teologia. Il metodo razionale non è, infatti, specificamente ellenico, ma appartiene all'uomo, che ne ha bisogno per comunicare e per amare, anche se ciò non toglie che delle intelligenze finite non potranno mai comprendere adeguatamente l'infinito.

In ogni caso, bisogna tener presente che chi tentò una illegittima ellenizzazione della fede non furono gli apologisti, ma gli ariani, che "hanno preso a prestito più o meno apertamente dall'ellenismo l'idea di «deuteros theos» (un Dio secondario o intermediario, oppure un demiurgo). Evidentemente si apriva così la porta al pericolo del subordinazionismo. Questo era latente presso alcuni apologeti e presso Origene. Ario ne fece una eresia formale; egli insegnò che il Figlio occupa un posto intermedio tra il Padre e le creature. L'eresia ariana mostra bene come si presenterebbe il dogma della divinità di Cristo se esso fosse dovuto veramente all'ellenismo filosofico e non alla rivelazione divina. Nel concilio di Nicea (325) la Chiesa ha definito che il Figlio è «consustanziale» (*homoousios*) al Padre. Essa ha così rigettato il compromesso ariano con l'ellenismo, modificando allo stesso tempo profondamente lo schema metafisico greco, soprattutto quello dei platonici e dei neoplatonici."³⁰

Padri apostolici

Sono gli scrittori del I e del II secolo, i cui insegnamenti possono ritenersi eco diretta della predicazione degli apostoli, che essi spesso conobbero personalmente. Molti dei loro scritti sono epistole, direttamente connesse con le lettere paoline e con gli scritti giovannei. Si nota un forte influsso del pensiero giudeo-cristiano. Appartengono a questa epoca Clemente di Roma (+ 101), Ignazio di Antiochia (+ 107), Policarpo di Smirne (+ 156). Scritti di questo periodo sono il Pastore di Erma (140-155), la Didaché (90-100) e la lettera a Diogneto (II sec). Le loro opere non hanno come fine formulare una apologia della fede cristiana e non contengono speculazione teologica, ma solo sintetizzano il messaggio biblico. Sono essenzialmente una testimonianza nella quale si avverte una forte nostalgia della presenza fisica del Signore.

Il messaggio fondamentale è la confessione dell'unico Dio Padre e creatore di tutto l'universo, baluardo con il quale si difesero dal politeismo pagano, dall'emanazionismo gnostico e dal dualismo marcionita³¹. Per loro, l'affermazione della divinità di Cristo non intacca il monoteismo.

³⁰ Commissione Teologica Internazionale, *Questioni di cristologia*, 20.X.1980, 648.

³¹ Cfr. John N.D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1984, 110.

Si tratta di affermare che il Dio creatore dell'Antico Testamento, il Dio dell'Alleanza, è il Padre di Gesù Cristo. Per questo nel Pastore di Erma (140-155) si afferma che il fondamento della vita cristiana è "credere che Dio è Uno, che ha creato e stabilito ogni cosa, portandola all'esistenza a partire dalla non esistenza"³². Tutta la bellezza dell'universo ha la sua origine nella sapienza e potenza di Dio³³.

Senza speculazione alcuna, ma solo riportando la predicazione cristiana, i Padri apostolici testimoniano l'iniziativa del Padre, realizzata mediante il Figlio e lo Spirito, nella salvezza dell'uomo. Le affermazioni trinitarie sono inserite in un contesto soteriologico, particolarmente segnato dall'influsso della liturgia, come nel caso di Clemente di Roma ed Ignazio di Antiochia³⁴. L'Antico Testamento è letto alla luce dell'affermazione della Filiazione divina di Cristo, come nel seguente testo di Clemente: "di suo Figlio disse il Signore: Tu sei mio Figlio, oggi ti ho generato (Sal 2, 7)"³⁵. Abbiamo un solo Dio, ed un solo Cristo ed un solo Spirito di grazia, effusi su di noi in modo tale che siamo partecipi della vita intima del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo³⁶.

Ignazio di Antiochia ricorre ad espressioni simili, riprendendo la teologia giovannea del Verbo: "Non c'è che un unico Dio che si è manifestato in Gesù Cristo, suo Figlio che è il suo Verbo, uscito dal silenzio, che in ogni cosa è stato di compiacimento a Colui che lo ha inviato"³⁷.

Infine, lo Spirito Santo è presentato nella sua relazione con la Chiesa: "Voi siete pietre del tempio del Padre preparate per la costruzione di Dio Padre, elevate con l'argano di Gesù Cristo che è la croce, usando come corda lo Spirito Santo."³⁸ Il luogo privilegiato per la considerazione della teologia trinitaria nei Padri Apostolici è la Chiesa, che in numerosi testi appare come amata dal Padre, edificata dal Figlio e vivificata dallo Spirito³⁹.

I Padri apologisti

Con i Padri apologisti inizia ad apprezzarsi un forte influsso del pensiero filosofico nella dottrina esposta. Ciò avviene in Aristide (+ 140), in Giustino (+ 163/7) ed in Atenagora (+ 177). Si rivolgono soprattutto ai *pagani*, per dimostrare che i cristiani non sono atei e che il politeismo è falso; ai *giudei*, per mostrare che Gesù è il Figlio di Dio e che non si nega il monoteismo; ai rappresentanti di numerose correnti e *sette* dualistiche, docetiste e gnostiche, per far loro vedere che il mondo non procede da Dio per emanazione necessaria, ma per libero atto creativo, e che non esistono due dèi, uno buono ed uno cattivo, che venivano rispettivamente identificati con il Dio dell'Antico Testamento e con il Dio di Gesù.

Evidentemente l'affermazione dell'unicità del Dio creatore e provvidente era la base delle loro argomentazioni⁴⁰, volte a mostrare la coerenza speculativa del monoteismo cristiano.

³² Pastore di Erma, Comandi, 11.

³³ Cfr. *ibidem*, Visioni, 1, 3, 4. Si vedano anche *Didaché*, 1, 2 e *Epistola di Barnaba*, 19, 2.

³⁴ Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 61.

³⁵ Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi*, 36, 2.

³⁶ Cfr. *ibidem*, 46 e 48.

³⁷ Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Magnesi*, 8, 2.

³⁸ Ignazio di Antiochia, *Lettera agli Efesini*, 9, 1.

³⁹ Cfr. J.M. Dalmau, *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1969, 214.

⁴⁰ Cfr. John N.D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, cit., 110.

Aristide, ad esempio, nella sua *Apologia*, indirizzata all'imperatore Antonino, sottolinea la trascendenza di Dio e fonda il suo ragionamento sulla considerazione del movimento, della bellezza e dell'ordine del mondo. Taziano, nel suo *Discorso ai greci*, ricorre ad argomenti simili e mette in evidenza il fatto che Dio è *àsarcos*, cioè privo di carne, e *asòmatos*, cioè privo di corpo, al contrario degli dèi che hanno le stesse passioni degli uomini e lottano tra loro⁴¹. In questo contesto i Padri riprendono la linea dimostrativa antimitologica, che aveva già caratterizzato il pensiero metafisico di Platone ed Aristotele. Il più importante degli apologisti è Giustino, morto martire a Roma attorno al 165: era filosofo e buon conoscitore di Platone e dello stoicismo. Dopo la conversione fondò a Roma una scuola filosofico-teologica. Delle sue opere si conservano solo le due *Apologie* e il *Dialogo con il giudeo Trifone*. Per primo cerca di riflettere sulla relazione tra messaggio cristiano e pensiero greco: fondandosi sulla dottrina della creazione ed alla identità tra il Dio creatore ed il Dio di Gesù Cristo mostra che il Dio dei filosofi è il Dio di Gesù Cristo. Per fare ciò, afferma con forza il primato della fede e della novità rivelata: "Sono cristiano, confesso di esserne orgoglioso e di lottare con ogni mezzo per essere riconosciuto come tale, non perché le dottrine di Platone siano estranee a quelle di Cristo, ma perché non sono del tutto simili, come, del resto, anche quelle di altri, Stoici, poeti e scrittori"⁴². La forza delle sue parole è corroborata dalla morte come martire, estrema testimonianza dell'inviolabilità di questo primato della fede e vero compimento della sua vocazione filosofica.

La dottrina di Giustino è particolarmente importante da un punto di vista trinitario. Prende le mosse dall'affermazione dell'ineffabilità divina: "Ma non esiste un nome che si possa imporre al Padre dell'universo, dato che è ingenerato. Infatti qualunque nome, con cui lo si chiami, richiede un essere più antico che gli abbia imposto tale nome. Le parole *padre* e *Dio* e *creatore* e *signore* e *padrone* non sono nomi, ma denominazioni derivate dai Suoi benefici e dalle Sue opere."⁴³

Nel *Dialogo con il giudeo Trifone*, Giustino usa una forma espressiva più vicina a quella della Sacra Scrittura, per mostrare al suo interlocutore che stanno parlando del medesimo Dio. Egli deduce a partire dal mandato battesimale gli attributi divini del Figlio e dello Spirito, ma riserva il nome Dio solo al Padre⁴⁴. Alcune delle sue formulazioni dottrinali hanno un fondo subordinazionista, ma il problema riguarda il solo livello formale e non la sostanza del pensiero⁴⁵.

Suo contributo principale alla riflessione trinitaria è la dottrina sul Logos, che procede dalla volontà del Padre⁴⁶. Sotto l'influsso anche del platonismo, Giustino difende l'ineffabilità di Dio e cerca di distinguere il Padre dal Figlio, attribuendo le teofanie dell'Antico Testamento alla seconda Persona, in qualità di mediatore tra Dio ed il mondo. Il Padre, invece, rimarrebbe infinitamente distante dal mondo.⁴⁷

⁴¹ Taziano, *Discorso ai Greci*, 8.

⁴² Giustino, *Apologia seconda*, 13, 2 (trad. di Giuseppe Girgenti-Rusconi, Milano 1995).

⁴³ *Ibidem*, 6, 1-2.

⁴⁴ Giustino, *Apologia prima*, 13, 3-4.

⁴⁵ Cfr. L.F. Mateo-Seco, *Subordinacionismo*, in GER, 21, 705-706.

⁴⁶ Giustino, *Dialogo con il giudeo Trifone*, 61.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, 127-128. Vedasi anche X. Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, cit., 1031.

In questo contesto viene inserita in ambito cristiano la dottrina stoica, che differenzia il Logos *endiàthetos* dal Logos *prophorikós*, cioè il verbo interiore ed il verbo proferito. Questa distinzione è fondata sul modo di conoscere dell'uomo, che prima sviluppa un concetto interiore e poi lo articola in una parola esteriore. Applicando a Dio questa dottrina, Giustino inizia a percorrere il cammino che condurrà all'analogia psicologica agostiniana. Limite di questa operazione è il rischio di far dipendere il Verbo, cioè la seconda Persona della Trinità, dalla creazione, così come la parola acquista consistenza solo nell'atto di essere proferita⁴⁸.

Il giudizio sul pensiero di Giustino deve tener presente che ci si trova all'inizio della riflessione trinitaria, quando si stanno ancora forgiando concetti e terminologia. Quanto detto a proposito del Logos *prophorikós* va inteso nel senso economico di rivelazione, e non come affermazione che riguarda l'immanenza trinitaria⁴⁹. Della terza Persona Giustino parla molto poco e gli attribuisce solo l'illuminazione dei profeti⁵⁰.

Taziano, invece, rispetto a Giustino sembra meno ortodosso anche nella sostanza, perché dice che il Logos è Dio ma che è l'opera prediletta del Padre⁵¹ e ricalca la *differenza* (non la *distinzione*) tra il Logos *endiàthetos* ed il Logos *prophorikós*⁵².

Anche Atenagora presenta una incipiente riflessione trinitaria. Ad esempio, confutando l'accusa di ateismo rivolta ai cristiani, scrive: "Chi dunque non rimarrebbe attonito nell'udire che vengono detti atei quelli che riconoscono Dio Padre e Dio Figlio e lo Spirito Santo, che ne dimostrano e la potenza nell'unità e la distinzione nell'ordine?"⁵³.

Teofilo di Antiochia fu il primo ad usare l'espressione Trinità (*Triade*), per riferirsi a Dio, al Verbo e alla Sapienza⁵⁴, anche se non siamo sicuri che stesse pensando veramente a tre Persone divine. Più tardi, sarà Origene ad utilizzare il termine in senso sicuramente trinitario⁵⁵.

In sintesi, gli Apologisti si muovono nell'ambito filosofico del platonismo medio e cercano di esprimere il mistero cristiano mediante queste categorie. In questo modo si espongono al rischio del subordinazionismo, ma riescono ad esprimere che in Dio ci sono tre Persone e a sviluppare una teologia del Logos, fondamentale per raccordare il pensiero filosofico con la teologia cristiana. Pur non riuscendo ad esprimere con sufficiente forza l'unità delle tre Persone e lasciando in ombra lo Spirito Santo, il loro pensiero costituisce un momento fondamentale nello sviluppo della dottrina trinitaria, in quanto si chiesero il perché della distinzione tra Padre e Figlio, riuscendo ad individuare nella generazione il fondamento del rapporto tra la prima e la seconda Persona.

Ireneo e la struttura trinitaria della salvezza

⁴⁸ Cfr. Giustino, *Apologia seconda*, 6, 3.

⁴⁹ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis II*, cit., 144.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, 144-145.

⁵¹ Taziano, *Discorso ai Greci*, 5, 2.

⁵² Cfr. Teofilo di Antiochia, *Ad Autolyicum*, 2, 22.

⁵³ Atenagora, *Supplica intorno ai cristiani*, 10, 5 (PG 6, 908)

⁵⁴ Cfr. Teofilo di Antiochia, *Ad Autolyicum*, 2, 15.

⁵⁵ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis II*, cit., 145) e B. Sesboué (ed.), *Historia de los dogmas*, I. *El Dios de la salvación*, cit., 128-129.

È il teologo più importante del II secolo. Nacque tra il 140 ed il 160 a Smirne e conobbe San Policarco, che a sua volta aveva conosciuto San Giovanni. Fu presbitero e vescovo a Lione, dopo il martirio del precedente vescovo. Morì agli inizi del III secolo. Non è un apologista ma, con i suoi libri *Contro le Eresie*, eresse un bastione difensivo contro la teologia degli gnostici. Questi sono fondamentalmente degli emanazionisti, che negano la creazione e vedono il mondo come degradazione della Divinità, e dei dualisti, che pensano che la materia sia cattiva⁵⁶.

Ireneo vi si oppone sottolineando fortemente l'unità di Dio ed il fatto che non è mai esistita una materia eterna che sia all'origine del male. Dio è unico e non esiste un demiurgo divinità inferiore che crea il mondo. L'autore dell'Antico Testamento è lo stesso del Nuovo Testamento e si è rivelato in Cristo.

Il vescovo di Lione sviluppa una soteriologia basata sull'idea di unità, che mette in risalto la provvidenza universale di Dio e fonda una vera e propria teologia della storia: il mondo viene da Dio e deve tornare a Lui, in un movimento di *exitus* e *reditus*, che non è inteso in modo necessario, come nell'ambito neoplatonico, ma che include la libertà e l'amore dell'uomo. La differenza rispetto alla prospettiva neoplatonica è determinata proprio dall'origine e dal termine di questo movimento, che vengono identificati con la Trinità stessa.

Dio è trascendente, onnipotente⁵⁷ e semplice⁵⁸. La sua provvidenza è universale e la sua scienza si estende al passato al presente ed al futuro⁵⁹. Ireneo sottolinea la libertà come fondamento di ciò che esiste, dicendo che prima della creazione di Adamo, il Padre ed il Figlio si glorificavano mutuamente, per cui Dio non aveva bisogno di creare⁶⁰.

Dall'unicità di Dio e dalla sua libertà deriva l'unità della storia e di tutto ciò che esiste: infatti, essendo Lui l'unico Signore, l'unico Creatore e l'unico Padre e Sovrano, che ha dato l'esistenza ad ogni cosa, tutto ciò che esiste dipende da questo Principio. Se ci fosse un altro Dio oltre a Lui, allora effettivamente sarebbe logico dubitare dell'unità della creazione, ma non c'è altri al di sopra di Lui⁶¹.

Dio è, così, al di sopra di ogni umano pensiero e ciò è noto a colui che legge la Scrittura, in quanto i pensieri di Dio non sono come i pensieri umani: "Si può dire con proprietà e verità che è un intelletto che intende ogni cosa, ma che non è comparabile all'intelletto degli uomini. Allo stesso modo lo si può chiamare con assoluta proprietà luce, ma non è in nulla simile alla luce che noi conosciamo. E così con tutto il resto: il Padre di ogni cosa in nulla è comparabile alla piccolezza di ciò che è umano. Tutte queste cose si dicono di Lui in quanto esse manifestano il suo amore: ma comprendiamo che la Sua grandezza è al di sopra di tutte"⁶².

Una volta affermata con forza e chiarezza l'unicità di Dio, Ireneo mostra come in questo Dio unico esista una chiara distinzione di Padre, Figlio e Spirito Santo, che si può conoscere, però, solo per rivelazione. Rispetto ai suoi predecessori, sottolinea

⁵⁶ Cfr. L.F. Mateo-Seco, *Gnosticismo*, in GER XI, 62.

⁵⁷ Cfr. Ireneo, *Contro le eresie*, 2, 6, 1.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, 2, 13, 3.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, 2, 26, 3.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, 2, 14, 1.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, 2, 1, 1.

⁶² *Ibidem*, 2, 13, 3.

maggiormente l'eternità della generazione del Verbo ed abbandona la distinzione tra Logos *endiathets* e Logos *prophorikós*⁶³. Ireneo non è un filosofo, ma un vescovo che lotta per la purezza della fede, per cui nella sua teologia si riferisce alle Persone divine a partire dal loro agire nella storia. Per lui il cristiano è innanzitutto un uomo che crede nella Trinità: "Coloro che appartengono alla Chiesa seguono una unica voce che attraversa il mondo intero. È una tradizione sicura che ci viene dagli apostoli, che fa in modo che riceviamo una unica e medesima fede credendo tutti in un solo e medesimo Dio, il Padre; credendo tutti nella stessa economia dell'incarnazione del Figlio di Dio; riconoscendo tutti lo stesso dono dello Spirito"⁶⁴.

Sottolinea molto il valore dell'economia, che è punto di partenza della sua riflessione trinitaria, ma introduce anche forti affermazioni sull'immanenza: il Dio cristiano è lo stesso Dio dell'Antico Testamento, che per tanto è sempre stato dotato di intelletto, cioè di Logos⁶⁵; il Verbo è intimo al Padre come il pensiero è intimo a colui che pensa; Egli è nel Padre e possiede il Padre in sé stesso⁶⁶. Il Figlio è coeterno al Padre⁶⁷ e anche lo Spirito è eterno: "Dio ha sempre con sé il Verbo e la Sapienza, il Figlio e lo Spirito"⁶⁸. Sottolinea con forza la connessione tra essere ed agire di Dio, ricorrendo alla seguente bellissima immagine per esprimere le missioni: il Figlio e lo Spirito sono come le mani del Padre, in modo tale che Questi ordina ed il figlio realizza ciò che viene ordinato, che a sua volta è portato a perfezione dallo Spirito⁶⁹ [PE IV]. Quanto avviene nell'economia è così manifestazione della vita intima di Dio⁷⁰: il Padre, allora, come *fons et origo totius Trinitatis* è anche fonte di tutta la storia della salvezza.

Clemente di Alessandria ed Origene per una cultura cristiana

Il secolo III è il secolo della fioritura del pensiero cristiano: inizia una nuova epoca, segnata dal sorgere delle scuole teologiche, come quelle di Alessandria, Antiochia e Cesarea di Palestina⁷¹. Si tratta di autentiche correnti di pensiero con tratti ben definiti che le differenziano tra loro.

La più importante era quella di Alessandria, che, insieme ad Atene ed Antiochia, rappresentava uno dei poli principali del mondo di lingua greca, punto di contatto fra culture. Questa città era un centro filosofico e teologico, particolarmente importante anche per il giudaismo, in quanto presso di essa si realizzò la traduzione dei LXX, cioè la versione in greco della Bibbia ebraica, e sempre in questa città Filone scrisse le sue opere, che avranno un grande influsso sui Padri sia del III che del IV secolo.

Rappresentanti principali della scuola sono Clemente (+211/215) ed Origene (+254-255). Caratteristica principale dell'impostazione alessandrina è l'uso con senso già critico della

⁶³ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, cit, 148.

⁶⁴ Cfr. Ireneo, *Contro le eresie*, 5, 20, 1.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 2, 28, 5.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, 3, 6, 2.

⁶⁷ Cfr. *ibidem*, 2, 30, 9.

⁶⁸ *Ibidem*, 4, 20, 1.

⁶⁹ Ireneo, *Dimostrazione della fede apostolica*, 5.

⁷⁰ Cfr. G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1625.

⁷¹ Cfr. J. Quasten, *Patrología*, II, Madrid 1962, 122, 138, 496. Cfr anche B. Altaner, *Patrología*, Madrid 1962, 191-192.

filosofia greca nelle formulazioni teologiche. Filosofia ed ermeneutica sono considerate come strumenti di lavoro ed assumono una grande importanza per i punti di contatto con il platonismo, a livello di ideale spirituale contemplativo e di esegesi, con lo sviluppo dell'allegoria, che già aveva caratterizzato l'opera di Filone. Ricorrono abbondantemente alla teologia del Logos ed utilizzano una cristologia discendente. In alcuni casi rimangono troppo dipendenti dalle filosofie a cui attingono, come si nota in Origene, che sviluppa una antropologia che rischia di cadere nel dualismo.

Clemente sottolinea che l'esistenza di Dio è una realtà accessibile naturalmente alla ragione e parla di un istinto verso Dio nell'uomo, che quindi sarebbe essenzialmente animale religioso⁷². Una intelligenza retta può arrivare a Dio⁷³ a partire dalla bellezza del mondo e dalla attività degli esseri contingenti⁷⁴ e, in particolare, a partire dall'anima umana, che è immagine di Dio nella quale si riflette il divino⁷⁵. A ciò si accompagna l'affermazione netta che, sebbene l'esistenza di Dio sia alla portata della ragione umana, la sua natura rimane al di là di ogni possibilità conoscitiva, per cui l'intimità divina è accessibile all'uomo solo per rivelazione⁷⁶.

Clemente evidenzia in modo particolare l'unicità di Dio, per contrastare gli errori dualisti, in particolare l'eresia di Marcione, che riteneva inconciliabili l'infinita bontà e l'infinita giustizia di Dio, risolveva la questione distinguendo il Dio crudele e giustiziero dell'Antico Testamento dal Dio pieno di bontà e misericordia del Nuovo Testamento [si vede come le eresie sono tentazioni perpetue dell'animo]. Invece, per l'Alessandrino, esiste una totale unità tra Legge e Vangelo, in quanto il Dio che salva è lo stesso Dio creatore⁷⁷.

Clemente difende anche l'unità di Dio contro il politeismo pagano, in base al principio che il Primo Principio deve essere infinito e che ciò che è infinito deve essere unico⁷⁸. Argomenta iniziando ad eliminare tutto ciò che in Dio è indegno (accidenti, differenze, parti ...), per poi affermare con forza la sua trascendenza e giungere alla constatazione della sua incomprendibilità ed ineffabilità⁷⁹.

L'uomo non dà a Dio nomi propri ma solo denominazioni che servono ad avvicinare il pensiero a Lui. Nella teologia di Clemente lo Spirito Santo è poco presente ed appare descritto come forza (*dynamis*) divina che interviene nella storia⁸⁰.

La teologia alessandrina raggiunge il suo massimo splendore con Origene, figura di grandissima importanza in tutta la storia del pensiero cristiano. Nacque ad Alessandria nel 185, da una famiglia cristiana e fin da bimbo fu educato nella fede, nel 202 fu martirizzato suo padre e furono confiscati i beni di famiglia. Giovanissimo è posto a capo della scuola di Alessandria, la sua opera è estremamente ampia e feconda. Muore a Tiro nel 253.

⁷² Cfr. Clemente, *Stromata*, 4, 14.

⁷³ Cfr. *ibidem*, 4, 13.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*, 1, 28.

⁷⁵ Cfr. *ibidem*, 1, 19.

⁷⁶ Cfr. X. Le Bachelet, *Dieu, sa nature d'après les Pères*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IV, 1040.

⁷⁷ Cfr. E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1906, 225ss.

⁷⁸ Cfr. Clemente, *Protreptico*, 6 (PG 8, 121)

⁷⁹ Cfr. X. Le Bachelet, *Dieu, sa nature d'après les Pères*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IV, 1043-1045.

⁸⁰ Cfr. L.F. Ladaria, *El Espíritu Santo en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980, 265-270.

Segue la linea tracciata da Clemente, approfondendone l'insegnamento in molti punti. Come per il suo predecessore, l'esistenza di Dio e l'unicità di Dio⁸¹ sono verità che la ragione può cogliere a partire dalla bellezza del mondo e dalla tendenza naturale dell'anima a Dio⁸². Quest'ultimo aspetto mette in evidenza la dimensione morale dell'uomo e l'esistenza di una legge naturale iscritta nel suo cuore⁸³.

Come Clemente, Origene fonda il suo pensiero teologico sull'unicità di Dio: "Un solo Dio, creatore e ordinatore di ogni cosa, che ha tratto l'universo dal nulla, Dio di tutti i giusti fin dall'origine del mondo (...) Dio giusto e buono, Padre di Nostro Signore Gesù Cristo, Autore della Legge e dei Profeti, del Vangelo e degli Apostoli, Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento."⁸⁴ L'affermazione chiara dell'unicità di Dio si traduce nell'armonizzazione dei diversi Suoi attributi, anche quelli che sembrano opposti. Con estrema profondità, Origene individua nella bontà l'attributo nel quali si riunificano tutti gli altri: in quanto bontà sostanziale Dio è fonte di ogni altra bontà, in Lui Bontà ed Essere si identificano⁸⁵. E proprio la bontà di Dio è la ragione della creazione e della redenzione, mentre il male non proviene da Lui, ma ha origine nella libertà umana⁸⁶.

Da un punto di vista teologico insiste sulla spiritualità di Dio: l'affermazione dottrinale è accompagnata da un fine lavoro esegetico, vero punto di forza di Origene molto competente da un punto di vista filologico, per mostrare che gli antropomorfismi usati dalla Scrittura rispondono alla necessità di usare un linguaggio che l'uomo possa comprendere e di ricorrere quindi ad immagini corporee, senza però che Dio coincida con le immagini stesse. Si nota qui come fin dall'inizio il lavoro teologico si fonda sull'approfondimento esegetico e sull'analisi filosofica dell'atto di conoscenza umano.

Dio è invisibile perché non è dotato di corpo materiale, per cui si distinguono il vedere, che caratterizza gli occhi umani, ed il conoscere, che avviene per via intellettuale. Tuttavia, anche se ci si può elevare alla contemplazione della Bellezza e Bontà originarie a partire dalla creazione, la conoscenza di Dio sarà sempre imperfetta e non si può raggiungere Dio come è in sé: "dopo aver respinto ogni suggerimento che in Dio esista qualche cosa di corporeo, diciamo in tutta verità che Dio è incomprendibile e che è impossibile conoscerlo, ma che sta al di sopra di ogni pensiero. E se possiamo pensare o comprendere qualche cosa di Dio, è necessario credere che sta al di là di tutto ciò che pensiamo di Lui (...) Succede lo stesso con i nostri occhi; non possono guardare la natura stessa della luce, cioè il sole in sé stesso, ma vedendo il suo splendore e i suoi raggi che entrano dalla finestra, possiamo sospettare la grandezza della luce dalla quale ha origine questo splendore. Lo stesso succede con le opere della provvidenza divina."⁸⁷

Origene discute il mistero della libertà umana in relazione con gli attributi della onniscienza ed onnipotenza divine. Il fatto che Dio conosca gli atti futuri liberi non vuol dire che gli uomini siano obbligati a compiere ciò che egli ha deciso da sempre. Contro Celso, spiega come le profezie non si realizzano perché sono pronunciate, ma che, proprio

⁸¹ Cfr. Origene, *Contro Celso*, 1, 23.

⁸² Cfr. Origene, *Sui principi*, 1, 3, 1.

⁸³ Cfr. Idem, *Contro Celso*, 1, 4 e 8, 52.

⁸⁴ Cfr. Idem, *Sui principi*, 1, 4 (PG 11, 117).

⁸⁵ Cfr. Idem, *Su Giovanni*, 2, 7.

⁸⁶ Cfr. Idem, *Contro Celso*, 6, 55.

⁸⁷ Idem, *Sui principi*, 1, 5-6.

al contrario, quegli eventi sono profetizzati perché accadranno: “Celso pensa che una cosa profetizzata accade proprio per essere stata profetizzata in virtù di una presenza. Ma noi non accettiamo questo e diciamo che il profeta non è causa dell’evento futuro, per il fatto di aver profetizzato che sarebbe accaduto; è piuttosto l’evento futuro, che sarebbe successo sia che fosse stato profetizzato o meno, la causa del fatto che il profeta, che lo conosce in anticipo, lo predice.”⁸⁸

A proposito dell’onnipotenza divina, Origene nega che Dio possa operare il male. Celso intende le affermazioni cristiane nella linea del potere e della forza senza freno: “certamente, secondo la nostra dottrina, Dio può ogni cosa, sempre che ciò che può non contraddica il suo essere divino, la sua bontà e la sua sapienza. Ma Celso, dando prova di non aver inteso in che senso si dice che Dio può ogni cosa, dice: non vorrà nulla di ingiusto, concedendo che Dio può anche ciò che è ingiusto, ma che non lo vuole. Noi, invece, affermiamo che, come ciò che per natura è dolce non può, per la sua stessa dolcezza, produrre nulla di amaro contro la sua sola proprietà, e come ciò che per natura illumina non può, per il fatto di essere luce, dare ombra, così nemmeno Dio può commettere un’iniquità; il potere di essere ingiusto ripugna alla sua divinità e ad ogni potere proprio della sua divinità.”⁸⁹ Origene afferma, così, l’impossibilità metafisica di operare il male da parte di Dio.

In ambito propriamente trinitario, l’Alessandrino segue lo schema di Ireneo, fondando le sue considerazioni sull’agire salvifico delle tre Persone divine: il Padre è il creatore ed il principio di ogni cosa; il Logos è il mediatore; lo Spirito Santo è presente ovunque ci sia santità⁹⁰. Si oppone ai modalisti, cioè a coloro che ritenevano le Persone divine solo modi diversi di rivelazione di un unico soggetto divino, precisando la “personalità” del Padre, del Figlio e dello Spirito e chiamandoli per la prima volta Trinità, con il termine greco *trias*⁹¹.

Particolarmente importante è la sua dottrina sulla seconda Persona: infatti, afferma chiaramente contro gli gnostici che il Figlio non procede dal Padre per un processo di divisione o di emanazione, ma per un atto spirituale⁹² e, dal momento che in Dio tutto è eterno, anche questo atto di generazione è eterno⁹³. Per questo il Figlio non ha avuto un inizio temporale ed il Padre non è mai stato senza di Lui. In questo modo Origene si separa nettamente dalla linea teologica che porterà al subordinazionismo ariano, caratterizzato proprio dalle affermazioni opposte, ponendo invece le basi della dottrina sulla *homousia* del Padre e del Figlio che sarà formulata a Nicea⁹⁴.

A livello terminologico, però, questo non è ancora chiaro. Addirittura nelle sue opere appare l’espressione *deuteros Theos*, cioè Dio di seconda categoria, riferita al Logos⁹⁵. L’espressione sarà ripresa dagli ariani, anche se in senso diverso.

⁸⁸ Idem, *Contro Celso*, 20, 2.

⁸⁹ Ibidem, 3, 70.

⁹⁰ Cfr. Idem, *Sui principi*, 1, 3, 5.

⁹¹ Cfr. Idem, *Su Giovanni*, 10, 39 e 6, 33.

⁹² Cfr. Idem, *Sui principi*, 1, 2, 6.

⁹³ Cfr. *ibidem*, 1, 2, 4.

⁹⁴ Cfr. J. Quasten, *Patrologia*, I, cit., 389-390; B. Studer, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 136.

⁹⁵ Cfr. Origene, *Contro Celso*, 5, 39.

Il punto è particolarmente interessante anche per il prossimo capitolo dedicato alle eresie. Infatti, anche la dottrina trinitaria di Origene contiene elementi subordinazionisti. Eppure il suo pensiero non può essere considerato eretico, perché ciò è dovuto semplicemente alla mancanza di mezzi espressivi e di approfondimento concettuale. L'uomo conosce in forma storica, così che l'accoglienza della fede e la comprensione del dato rivelato ha richiesto tempo e molta discussione, cioè il confronto con molte vite. Origene si situa sulla linea di sviluppo che porterà alla formulazione della dottrina trinitaria cappadoce e ne pone le basi; tuttavia non è ancora in grado di staccarsi da alcuni elementi di matrice filosofica, che necessariamente venivano mediati dal linguaggio concettuale a cui doveva far ricorso, in assenza delle formulazioni nuove, che caratterizzeranno il IV secolo.

In concreto, per Origene il Verbo è fondamentalmente il mediatore in quanto immagine, conoscenza e sapienza del Padre. L'Alessandrino non si riferisce, qui, a Cristo, che è ovviamente Mediatore, ma alla seconda Persona stessa della Trinità, il cui ruolo viene economicizzato, cioè fatto dipendere dalla dimensione rivelativa. In questo senso, il Verbo è eterno perché è la Sapienza di Dio e Dio non è mai stato senza Sapienza. E in essa sono stati presenti da sempre le idee divine della creazione del mondo, in modo tale che Essa è il senso e la ragione di tutto ciò che esiste, ovunque risplende la sua luce. Il mondo è così riflesso dell'eterno, ed in particolare l'uomo come creatura razionale nella quale brilla specialmente la luce del Verbo. In questo modo, la seconda Persona è mediatrice tra il Padre ed il mondo creato. Il punto essenziale è che Origene, pur affermando l'eternità del Verbo, lo considera Dio solo per partecipazione: dice, infatti, che solo il Padre è vero Dio – *alethinòs autòtheos*⁹⁶. In questo senso, il Padre sarebbe trascendente rispetto al Verbo, che a sua volta trascenderebbe tutte le creature⁹⁷.

Il punto è che la scuola alessandrina era riuscita a inserire la novità rivelata nell'insieme del pensiero filosofico che aveva preceduto il cristianesimo, costruendo un mirabile dialogo teso a mostrare l'unità della storia, grazie alla teologia del Logos, che raccordava la sfera divina a quella creata. Più tardi, nel secolo IV, Atanasio ed i suoi successori svilupperanno una teologia della natura divina e della natura umana, che permetteranno di risolvere il rapporto tra mondo e Trinità e di distinguere chiaramente economia ed immanenza.

Si noti che, in questo contesto subordinazionista, Origene riesce ad affermare con chiarezza la consustanzialità e la divinità dello Spirito Santo, parlando "della grande autorità e della dignità che possiede lo Spirito Santo in quanto essere sostanziale, così che il battesimo di salvezza non può realizzarsi se non per l'altissima autorità della Trinità, per l'invocazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in modo tale che il nome dello Spirito Santo è associato al Padre ingenerato e all'unico Figlio."⁹⁸ Solo il Logos rivela il Padre, al quale non si può arrivare se non per suo mezzo, ma nello stesso tempo si può conoscere il Figlio solo nello Spirito.

In sintesi, l'opera di Origene segna una svolta fondamentale nella riflessione trinitaria: con il suo bel greco e la sua competenza esegetica, mette i fondamenti di uno sviluppo dottrinale che porterà alla formulazione definitiva dei concili del secolo IV.

⁹⁶ Cfr. Idem, *Su Giovanni*, 2, 2.

⁹⁷ Cfr. J. Daniélou, *Origène*, cit., 253.

⁹⁸ Idem, *Sui principi*, 1, 3, 2.

Capitolo 9. Le eresie antitrinitarie

Come si è visto nel capitolo precedente, i Santi Padri dovettero affrontare le obiezioni che il monoteismo giudaico e il politeismo pagano opposero alla dottrina trinitaria. Ma le incomprensioni verso la novità radicale del Dio di Gesù Cristo non si trovavano solo fuori della Chiesa; anche all'interno di essa sorsero divisioni ed eresie. Queste eresie in realtà furono uno stimolo talmente importante per formulare con precisione la dottrina trinitaria contenuta nella prima teologia narrativa, che senza la loro conoscenza risulta impossibile comprendere nelle loro giuste dimensioni le affermazioni patristiche. Il fatto è che, per salvaguardare l'identità della fede, fu necessario contrastare la "razionalizzazione" alla quale le eresie cercarono di sottomettere la dottrina cristiana. Ma a sua volta, si poteva affrontare in modo risolutivo questo processo di razionalizzazione solamente utilizzando una precisione concettuale che obbligò i Padri a mantenere un estremo rigore nel linguaggio.

Il problema fu sempre identico: conciliare l'unità divina con la trinità di persone. Le tentazioni razionalizzanti si trovarono sempre tra questi due poli: sacrificare la trinità di Dio alla sua unità, o sacrificare l'unità alla trinità. Nel corso della storia, i tentativi più frequenti di razionalizzazione del mistero sono stati quelli di sacrificare la trinità di persone alla unità di Dio. Ciò è molto facile da spiegare: per il cristianesimo – come si è visto attraverso i Simboli – l'unicità di Dio è dogma primario e fondamentale. Il fatto di affermare l'esistenza di tre persone in Dio non sminuisce per niente la confessione della sua unicità.

Il monarchianismo

Il monarchianismo nega la trinità di persone in Dio mediante la sistematica affermazione dell'unica persona del Padre. L'obiettivo del monarchianismo è chiaro. Difendere il cristianesimo dall'accusa di diteismo per il fatto di affermare che Cristo è Dio come il Padre. I metodi scelti per negare questa pluralità di persone in Dio sono stati due: o negare che Cristo è veramente Dio o negare che sia un essere sussistente realmente distinto dal Padre. Si danno, quindi, due tipi diversi di monarchianismo.

Il primo tipo fa di Cristo un uomo *divinizzato*, cioè un uomo *adottato* da Dio come figlio con tanta forza che "si può dire" che è Dio, ma non lo è realmente; non è altro che un uomo divinizzato. Per questa ragione lo si definisce monarchianismo *adozionista*⁹⁹. Lo si chiama anche monarchianismo *dinamico*, dato che afferma che Gesù è figlio adottivo di Dio, nel senso che in Lui abita in modo speciale la forza divina, la *dynamis* di Dio.

Il secondo tipo afferma certamente che Cristo è Dio, ma nega che sia *realmente* distinto dal Padre; sarebbe solamente uno dei *modi* in cui Dio ci si è rivelato. Donde la denominazione di monarchianismo *modalista*. Alcuni di questi monarchiani, per rendere ancora più

⁹⁹ Questo monarchianismo adozionista di cui stiamo parlando è una eresia trinitaria e non si può confondere con l'adozionismo ispanico di Elipando di Toledo o Felice di Urgel, che è un'eresia esclusivamente cristologica. Sia Elipando che Felice ammettono che il Verbo è Dio da Dio. Affermano tuttavia che Gesù, *in quanto uomo*, è figlio adottivo del Padre, poiché ammettono in Lui due relazioni di filiazione nei confronti del Padre: una della Persona divina e un'altra della natura umana. Il problema è che concepiscono Cristo composto da due soggetti – il divino e l'umano – con due relazioni di filiazione distinte: una naturale, l'altra adottiva. Cfr: L. F. Mateo-Seco, *Adopcionismo ispanico y concilio de Frankfurt*, "Anales Valentinus", 20 (1994) 99-120.

convincente la loro affermazione che Cristo è solo un modo in cui Dio ci si è rivelato, arrivano ad affermare che si può persino dire che il Padre ha patito sulla croce. Donde il soprannome di *patripassiani*.

Fu Tertulliano a definire questi movimenti con il nome di *monarchianismo*, riuscendo a raggrupparli attorno al loro tratto più caratteristico: l'affermazione che esiste un solo Dio, il quale nello stesso tempo è un solo monarca, una sola persona che ora si chiama Padre o Figlio o Spirito. Ma questa paternità non è vera, poiché non si afferma che il Verbo è distinto dal Padre: "O è Padre o è Figlio – sostiene Tertulliano –, poiché il giorno non è lo stesso della notte, né il Padre è lo stesso del Figlio, così da essere entrambi nel contempo l'uno e l'altro, il che è ciò che vogliono questi superficialissimi monarchiani"¹⁰⁰.

Tuttavia, la parola *monarchia* – non il termine *monarchianismo* – e il concetto compreso nel termine *monarchia*, hanno un significato corretto, che si andrà evidenziando con il passare del tempo. Esiste una autentica monarchia nella Trinità nel senso che il Padre è il padre, cioè colui che genera il Figlio e spira lo Spirito Santo. Per questa ragione è l'unico principio primo, fonte e origine di tutta la Trinità, *fons et origo totius Trinitatis*. Esiste dunque una autentica monarchia in Dio, come affermano unanimemente i Padri¹⁰¹.

a) *Il monarchianismo adozionista*

Si può assumere come primo dato circa l'esistenza dell'adozionismo quello che, intorno al 180, fornisce Ireneo sugli ebioniti. Secondo gli ebioniti, Cristo, pur essendo "l'eletto di Dio" e il vero profeta, sarebbe solamente *nudus homo*, un semplice uomo¹⁰². Alcuni ebioniti affermano che Gesù è stato generato da Maria e Giuseppe, altri che è nato verginalmente; tutti negano il suo preesistere all'incarnazione¹⁰³. Si suppone che fossero ebrei convertiti al cristianesimo, che avrebbero vissuto conformemente alla legge giudaica¹⁰⁴. In questo contesto, quando si presenta Gesù come figlio di Dio, si sta dando per scontato che si tratta di una filiazione adottiva.

Eusebio di Cesarea (+ ca. 339) considera primo difensore del monarchianismo dinamico Teodoto di Bisanzio chiamato anche "il conciatore". Secondo Teodoto, Cristo sarebbe solamente un uomo comune, nato dalla Vergine Maria¹⁰⁵. Ippolito aggiunge che, per Teodoto, Gesù fu dotato della *dynamis* divina quando lo Spirito discese su di lui nel Battesimo. Questa *dynamis* avrebbe trasformato Cristo in un uomo superiore, ma nulla più. Alcuni seguaci di Teodoto affermano che Cristo ricevette la sua divinizzazione nella

¹⁰⁰ "...quod vanissimi isti monarchiani volunt" (Tertulliano, *Adversus Praxean*, 10, 1).

¹⁰¹ Cfr. p.e. Giustino, *Dialogo con Trifone*, 1, 3; Taziano, *Discorso contro i greci*, 14; Teofilo di Antiochia, *Ad Autolico*, 2, 4; Dionigi di Roma, *DzS* 112; Basilio, *Epistola* 210, 3; Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi* 7, 1; Gregorio di Nazianzo, *Discorso* 229, 2; Gregorio di Nissa, *Grande discorso catechetico*, 3. Cfr. B. Sesboué, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboué (ed.), *Historia de los dogmas*, I, cit., 146.

¹⁰² Questa definizione è di Tertulliano che descrive il pensiero degli ebioniti come segue: fanno di Gesù "un semplice uomo, che deriva solamente dalla discendenza di Davide, cioè non è figlio di Dio, pur essendo più glorioso dei profeti a tal punto che affermano che un angelo dimorava in lui" (Tertulliano, *De carne Christi*, 14).

¹⁰³ Cfr. Ireneo, *Contro le eresie*, 3, 19, 1. Cfr. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* I, Brescia 1982, 244-247.

¹⁰⁴ Cfr. M. Simonetti, *Ebioniti* in *DPAC* I, 1047. Cfr. anche B. Sesboué, J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (s. II), in B. Sesboué (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 146.

¹⁰⁵ Il Papa Vittore, dice, Eusebio, "scomunicò Teodoto il conciatore, caporione e padre di questa apostasia negatrice di Dio, e primo ad affermare che Cristo fu un semplice uomo" (*Storia ecclesiastica*, 5, 28, 6).

resurrezione¹⁰⁶. Teodoto fu condannato dal Papa Vittore (+ ca. 198). Tra i suoi seguaci si annoverano Artemone (+ ca. 235) e Paolo di Samosata (+ 272)¹⁰⁷.

Paolo di Samosata senza dubbio è il più celebre degli adozionisti. Fu vescovo di Antiochia negli anni 260-280. La sua dottrina ci è nota molto frammentariamente e solo attraverso i suoi avversari. Secondo Eusebio, Paolo di Samosata avrebbe insegnato che Cristo non è veramente Dio, ma solamente e semplicemente uomo¹⁰⁸. Secondo S. Atanasio, Paolo negava che Cristo fosse il Figlio eterno del Padre¹⁰⁹. Nello stesso tempo affermava che il Logos era solamente una proprietà e una *forza* divina impersonale che sarebbe stata accordata a Cristo perché lo guidasse¹¹⁰. Il Figlio e lo Spirito, secondo Paolo di Samosata, sarebbero solamente *forze* divine, identificate con un'unica persona divina: il Padre. Paolo usava il termine *homousios* per significare che il Logos non è una ipostasi *distinta* dal Padre, ma che forma con lui una essenza indifferenziata¹¹¹. Per questo motivo, nel Sinodo di Antiochia del 269, si rifiutò il termine *homousios* come concetto applicabile al Logos. In seguito, nel Concilio di Nicea, il termine *homousios* sarà fondamentale per confessare la perfetta uguaglianza di natura del Figlio con il Padre, ma ormai con diverso significato.

b) *Il monarchianismo modalista*

La forma modalista del monarchianismo fu la più diffusa e naturalmente è la più conosciuta¹¹². Tra i suoi principali promotori si trovano Noeto, Prassea e Sabellio. I monarchiani modalisti, denominati *sabelliani* in Oriente a partire dal secolo III, per l'influsso che ebbe Sabellio nello sviluppo di questa eresia, volevano riconoscere solamente un Dio unipersonale. Volendo affermare nel contempo che Cristo è Dio, cercarono il modo di mantenere questa unicità di persona in Dio dicendo che Cristo non è un essere sussistente distinto dal Padre, ma un *modo* distinto di manifestarsi del Padre¹¹³. L'iniziatore di questa tendenza fu Noeto, vescovo di Smirne, che verso il 180 predicava l'identità del Figlio con il Padre. Questa identità era tale che, p.e. Noeto afferma che è il

¹⁰⁶ “Gesù sarebbe un uomo nato dalla Vergine per volontà del Padre; avrebbe vissuto come gli altri uomini, ma con estrema pietà. Durante il suo battesimo nel Giordano, Cristo sarebbe disceso su di lui in forma di colomba. Per questo, le forze divine non si sarebbero rivelate in lui sino a che lo Spirito si manifestò in lui dall'alto; questo Spirito sarebbe Cristo. I seguaci di Teodoto ritengono che Gesù è Dio a partire dalla discesa dello Spirito Santo; altri, dopo la resurrezione dai morti” (Ippolito, *Confutazione delle eresie*, 7, 35, 2). Cfr. M. Simonetti, *Monarchiani*, in *DPAC*, II, 2284.

¹⁰⁷ Cfr. Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, 5, 28. Gli artemoniti affermavano che Cristo era un semplice uomo e che questa dottrina era la più antica della Chiesa. Cfr. E. Prinzivalli, *Artemone*, in *DPAC* I, 387.

¹⁰⁸ “Pensava di Cristo cose spregevoli e meschine, contrarie all'insegnamento della Chiesa, come se fosse stato per natura un uomo comune” (Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, 7, 27, 2). Cfr. J. Quasten, *Patrologia* I, Madrid 1968, 446-447.

¹⁰⁹ Atanasio, *De synodis*, 26, 4.

¹¹⁰ Cfr. Epifanio, *Panarion*, 65, 3, 4.

¹¹¹ Cfr. Ilario di Poitiers, *De Synodis*, 81.

¹¹² Il monarchianismo non ebbe successo tra il popolo. Forse ne è causa la sua freddezza razionalista che lo tenne sempre lontano dalla contemplazione di un Dio autenticamente incarnato. Per questa grave carenza teologica fu privo dell'intensità religiosa e della forza necessarie per diffondersi tra il popolo (Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 149).

¹¹³ Ecco come Ippolito descrive questa dottrina: “Il Padre e il cosiddetto Figlio sono un'unica e medesima persona, non uno che procede dall'altro, ma lo stesso da se stesso, chiamato sia Padre che Figlio secondo l'ordine temporale. Questa unica persona rivelata, che è nata dalla Vergine e che è rimasto come uomo in mezzo agli uomini, si sarebbe presentato ai suoi testimoni oculari come Figlio solamente a causa dell'avvenuta generazione; ma a quelli che furono capaci di comprenderlo, non nascose che Egli era il Padre” (Ippolito, *Confutazione delle eresie*, 9, 10).

Padre che soffre sulla croce. Per cui questi monarchiani sono anche chiamati *patripassiani*¹¹⁴.

La dottrina di Prasea è nota soprattutto attraverso la confutazione che ne fa Tertulliano intorno al 213¹¹⁵. Questa confutazione si basa sull'incompatibilità esistente tra il modalismo e la dottrina cristiana sulla salvezza: per difendere la monarchia, accusano i cattolici di essere politeisti e –osserva sagacemente Tertulliano – “si spaventano di fronte all'economia della salvezza”¹¹⁶.

Il modalismo di Noeto e Prasea si riferiva espressamente al Padre e al Figlio, senza menzionare lo Spirito Santo. Con Sabellio, condannato dal Papa Callisto attorno all'anno 220, il modalismo perviene alla sua più perfetta formulazione, includendo esplicitamente lo Spirito Santo. Secondo Sabellio, Dio si sarebbe manifestato dapprima nella persona del Padre come creatore, poi nella persona del Figlio come redentore e infine nella persona dello Spirito Santo come comunicatore di vita e santificatore. In tutti questi interventi, Dio sarebbe sempre la stessa persona, che si è venuta manifestando in forme diverse¹¹⁷. Per designare questa triplice modalità di apparizione, Sabellio usa la parola *prósopon* nel suo significato etimologico: *maschera*. Nel manifestarsi, Dio si sarebbe messa la maschera – *prósopon* – prima di Padre, poi di Figlio e infine di Spirito Santo. Sabellio parlava, quindi, di una trinità in Dio, ma questa trinità non era in se stessa reale, ma semplice apparenza manifestativa¹¹⁸.

Il modalismo si oppone direttamente alla dimensione trinitaria della salvezza come noi la confessiamo nel battesimo. Ciò è evidente con speciale chiarezza in Prasea. Per lui non esiste una Trinità simultanea, ma successiva: il Padre si manifesta come Padre creando, come Figlio morendo, come Spirito santificando. Per il modalismo, per così dire, esiste solamente una Trinità economica; alla sua manifestazione nella storia non corrisponde nessuna Trinità immanente, nessuna Trinità in sé. Ma la fede della Chiesa proclama la salvezza nel battesimo come dovuta nello stesso tempo al Padre, al Figlio e allo Spirito, così che, come dice Origene, la salvezza non ha luogo, se la Trinità non è completa¹¹⁹. Infatti, non è possibile essere uniti al Padre, senza essere innestati in Cristo; né è possibile

¹¹⁴ Ecco come riassume il suo pensiero Ippolito di Roma: “Disse che Cristo era il Padre stesso, che il Padre stesso era colui che era nato, aveva patito e sofferto” (S. Ippolito di Roma, *Contro Noeto*, 1).

¹¹⁵ Prasea sarebbe arrivato ad affermare che “fu il Padre stesso che discese nella Vergine, nacque da essa, soffrì; Egli fu in realtà Gesù Cristo” (Tertulliano, *Adversus Praxean*, 1).

¹¹⁶ Tertulliano, *Adversus Praxean*, 3, 2. Cfr. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (s. II), in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 145-146.

¹¹⁷ Cfr. Ippolito, *Confutazione delle eresie*, 9, 11-12; Epifanio, *Panarion*, 62, 1-8; Atanasio, *De Synodis*, 26, 7. Cfr. F. Courth, *Trinität in der Schrift und Patristik*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, II, Freiburg 1988, 57.

¹¹⁸ Ma questo è assurdo. Come osserva Scheffczyk, le vicissitudini del modalismo hanno dimostrato che non ha senso affermare una Trinità economico-salvifica se la sua azione non è l'azione propria di tre ipostasi distinte. Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 149.

¹¹⁹ Origene pone questo quesito e ne dà una risposta lucida nel suo *De Principiis*, 1, 3, 5: “Sembra giusto indagare perché mai colui che riceve da Dio la nuova nascita ha necessità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo a tal punto che non riceverebbe la salvezza senza la Trinità intera, e perché mai non è possibile partecipare al Padre e al Figlio senza partecipare allo Spirito Santo. Nell'analizzare ciò, sarà necessario attribuire una operazione speciale allo Spirito Santo e un'altra speciale al Padre e al Figlio” (Origene, *Traité des principes*, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, 153).

essere uniti a Cristo se non per l'azione santificatrice dello Spirito. L'azione salvifica delle tre Persone deve essere, quindi, simultanea¹²⁰.

Di fronte a queste negazioni della Trinità il Magistero reagì meno rapidamente dei teologi, forse perché queste impostazioni difficilmente raggiunsero il popolo¹²¹. Il Papa Zeffirino (ca. 198-217) respinse il *patripassianismo* affermando che "non è il Padre che morì, ma il Figlio"¹²². L'intervento più importante è la scomunica di Sabellio da parte del Papa Callisto (ca. 217-222). Con questa scomunica terminò l'epoca viva del modalismo antico¹²³. Il Papa Dionigi (ca. 260-268) scrive al suo omonimo Dionigi di Alessandria respingendo la dottrina di Sabellio, che afferma "che il Figlio è il Padre e viceversa"¹²⁴. Il I Concilio di Costantinopoli (381) include il rifiuto del sabellianismo in una formula generale: "Anatematizzare ogni eresia e in particolare quella degli eunomiani o anomei, quella degli ariani o eudossiani e quella dei semiariani o pneumatomachi, quella dei sabelliani, marcelliani, quella dei fotiniani e quella degli apollinaristi"¹²⁵. Una formula simile usa anche il Concilio Romano del 382, come risulta dal *Tomus Damasi*: "Anatematizziamo anche coloro che seguono l'errore di Sabellio, affermando che il Padre è lo stesso del Figlio"¹²⁶.

Le teogonie gnostiche e il dualismo

I movimenti ostili più diffusi e potenti contro i quali dovettero lottare i Padri nei primi secoli furono le sette gnostiche. Il mondo della gnosi è un insieme variegato di personaggi, di idee religiose e di speculazioni che, sulla questione del mistero di Dio, si opponeva frontalmente alla dottrina trinitaria e all'economia della salvezza come è predicata dalla Chiesa.

La gnosi esisteva già prima della comparsa del cristianesimo ed in essa erano confluiti dottrine orientali, elementi ebraici e pensiero ellenico, formando una miscela che risultava attraente per molti intellettuali dei secoli II-IV¹²⁷. Dalle religioni orientali lo gnosticismo ha

¹²⁰ Questa è la risposta fondamentale che la teologia darà sempre alle diverse forme in cui il modalismo si manifesterà nella storia: la Trinità economico-salvifica si può sostenere solamente come qualcosa che causa effettivamente la salvezza, se corrisponde ad una vera triade intradivina di persone distinte. Cfr. F. Courth, *Dios, amor trinitario*, cit., 157.

¹²¹ Cfr. F. J. Fernández Conde, *Modalismo*, in GER XVI, 90.

¹²² Cfr. Ippolito, *Refutatio*, IX, 11, 3.

¹²³ G. Bardy, *Monarchianisme*, in DTC 10, 2204.

¹²⁴ "Costui (Sabellio) bestemmia, affermando che il Padre è il Figlio e viceversa. Quelli (i triteisti) predicano tre dei, dividendo la santa unità in tre ipostasi (*sic*) totalmente separate (...) (I veri discepoli di Cristo) conoscono in verità che nella divina Scrittura si predica la Trinità, ma al contrario né nell'Antico né nel Nuovo Testamento insegnano che ci sono tre dei". (*Epis. Ad Dionysium episc. Alex.* a. 262, DS 112). Papa Dionigi usa un linguaggio non sufficientemente perfezionato: Ipostasi qui viene usato per designare la natura divina, non le persone. Perciò si condanna il parlare di tre ipostasi in Dio. Con i Cappadoci si renderà definitivo il linguaggio diverso: in Dio c'è una sostanza e tre ipostasi. Come osserva Rivera Belloso, "la *terminologia* (di Dionigi) è imperfetta, ma l'*indirizzo della fede* è sicuro. Infatti, il linguaggio ortodosso chiamerà ipostasi le persone divine. Ma Dionigi Papa, prima di Nicea, si riferiva a tre ipostasi separate per negare che in Dio ci fossero tre sostanze distinte (non tre persone)" (J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 536).

¹²⁵ Conc. I di Costantinopoli, *Canones*, 9.VII.381, cn 1, DS 151.

¹²⁶ Conc. Romano, a. 362, *Tomus Damasi*, 2, DS 154.

¹²⁷ Non c'è unanimità nel definire le sette gnostiche e nel precisarne l'origine. Alcuni, come H. Cornelis, ritengono che ogni religione porta con sé in forma parassitaria il suo sottoprodotto gnostico e che la gnosi eterodossa si presenta ai cristiani come una tentazione eterna (cfr. H. Cornelis, *La gnosis eterna*, Madrid 1961). R. M. Grant la interpreta come forme di pensiero ed esperienze religiose che si estendono dalla Gallia fino all'Iran e dal primo secolo della nostra era fino ai secoli XII e XIII (R. M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris 1964). Ireneo ed Epifanio ritengono

preso il dualismo inconciliabile tra il mondo e Dio, tra lo spirito e la materia e la teoria dell'origine del male come una degradazione che inizia nel seno della divinità; dall'ellenismo ha ricevuto il gusto per la speculazione e per la dialettica¹²⁸.

Il nome con cui si designa tutto questo mondo variopinto è quello di *gnosticismo*. Si usa questo nome perché descrive la caratteristica che gli è più comune: l'importanza che si assegna alla *gnosi*, alla *conoscenza*, alla *autoconoscenza*. L'uomo si salva, secondo loro, per il fatto di prendere coscienza della sua parentela con la divinità e, pertanto, del fatto che egli è superiore a questo mondo¹²⁹. È opportuno distinguere chiaramente tra *gnosi* e *gnosticismo*, come hanno fatto Ireneo, Clemente di Alessandria o Origene, che hanno sempre difeso l'esistenza di una *gnosi* cristiana¹³⁰.

Lo *gnosticismo* è semplicemente una manifestazione patologica della *gnosi*. Lo *gnostico* è convinto di essere salvato, perché crede di avere una conoscenza perfetta di chi egli è. Si tratta di una conoscenza ricevuta mediante l'illuminazione di una esperienza interiore. Questa esperienza procura la salvezza allo *gnostico*, poiché in essa scopre che egli non è di questo mondo, ma è di origine divina. Si sveglia così dal sonno in cui lo tiene immerso la materia.

Gli *gnostici* concordano nell'affermare che all'interno della divinità ha avuto luogo un processo di emanazione (*probolé*) di eoni, che costituisce una degradazione del divino all'interno stesso della divinità. Talvolta enumerano fino a trenta eoni. La *teogonia* *gnostica* non ha nulla a che vedere con la dottrina trinitaria, che non può mai essere intesa come una *teogonia*. Si afferma che il Figlio e lo Spirito procedono dal Padre, ma non che emanano da Lui e, tanto meno che implicano una degradazione immanente della sostanza divina.

Insieme a questa *teogonia* lo *gnosticismo* professa un *dualismo* che oppone frontalmente Dio e il mondo. Il mondo non è creato da Dio, ma è il frutto aberrante di questa degradazione interiore della divinità. È il sottoprodotto del peccato di Sofia. L'artefice del mondo non è Dio, ma un demiurgo che, per di più, è stolto e cieco. Dio è totalmente estraneo al mondo, a tal punto che non si può entrare in contatto con lui se non attraverso esseri intermedi, sempre più lontani dalla divinità.

È tutto l'insegnamento cristiano intorno al mistero di Dio e della salvezza che viene sovvertito dagli *gnostici*. In concreto, sovvertono l'insegnamento cristiano sulla natura di Dio, il mistero della Trinità, la creazione del mondo, la relazione di Dio con il mondo,

che gli *gnostici* non costituiscono una eresia cristiana, ma una falsa religione, che ha preso dal cristianesimo il suo rivestimento esteriore. A. von Harnack giudica che gli *gnostici* sono i primi teologi cristiani, che accusa di aver ellenizzato il cristianesimo (cfr. G. van Groningen, *First century gnosticism*, Leiden 1967, 15). Filoramo ritiene che la *gnosi* sorge nel I secolo dopo Cristo (cfr. G. Filoramo, *Gnosi/Gnosticismo*, in *DPAC* I, 1642). Merita speciale considerazione il giudizio di S. Ireneo, non solo per la sua prossimità temporale allo *gnosticismo*, ma anche perché un'analisi del pensiero *gnostico* rivela che, nei suoi nuclei fondamentali, la *gnosi* è incompatibile con il cristianesimo. Comunque è evidente che lo *gnosticismo* è un movimento di forte sincretismo.

¹²⁸ Cfr. J. Quasten, *Patrologia*, I, Madrid 1968, 251.

¹²⁹ Cfr. L. F. Mateo-Seco, *Gnosticismo*, GER, XI, 61-63.

¹³⁰ Con il nome di *gnosis* si indica l'importanza che ha la conoscenza nella vita umana e nel vissuto del cristianesimo, che è anche *photismós*, illuminazione, *gnosis*, conoscenza. Fin dai suoi primi passi, la fede cristiana comprende se stessa come conoscenza. La vita eterna viene presentata in numerose occasioni come conoscenza di Dio (cfr. p.e. Gv 17, 3). Nel combattere gli *gnostici* i Padri hanno sempre precisato che combattevano contro una falsa *gnosis*, non contro la dimensione noetica del cristianesimo.

l'uomo come immagine di Dio, l'opera del Redentore, la salvezza dell'uomo¹³¹. Quanto al mistero trinitario, due furono le principali verità che i Padri dovettero difendere di fronte agli gnostici: l'uguaglianza delle tre divine Persone e la verità che non sono più di tre¹³².

Questa uguaglianza obbligava a respingere qualsiasi dualismo, sia che si concepisca la dualità come esistente in seno a Dio, sia che la si pensi come due dèi distinti, anche se uno più potente dell'altro. Respingono sia il dualismo che attribuisce la creazione del mondo ad un essere diverso dall'unico Dio, sia quello che attribuisce la salvezza dell'uomo a un Dio diverso dal Creatore.

Il primo tipo di dualismo si ha specialmente tra gli gnostici e le loro speculazioni intorno al demiurgo. Cerinto (sec. I), p.e., diceva che "il mondo non è stato creato dal primo Dio, ma da un potere che è a una grande distanza dal potere supremo"¹³³. Un esempio di un altro tipo di dualismo l'abbiamo in Marcione (+160)¹³⁴, il quale affermava che il Dio dell'Antico Testamento – il Creatore – era cattivo e incompatibile con il Dio del Nuovo Testamento, il Padre di Gesù Cristo, che è buono e misericordioso. Di fronte a lui i Padri – e in modo speciale Tertulliano – insistettero sull'unità dei due Testamenti¹³⁵. In realtà la fede cristiana obbliga a respingere ogni genere di dualismo, poiché appartiene alla dottrina trinitaria l'affermazione che esiste un unico Dio e, di conseguenza, l'affermazione che il Salvatore e il Creatore costituiscono un unico e medesimo Dio.

Sono molto diversi i giudizi che lungo il corso della storia sono stati pronunciati sullo gnosticismo, tra molti altri motivi, perché i suoi confini non sono precisi. Tutti gli autori sono d'accordo nel ritenere che molti dei suoi maestri – p.e., Valentino, Basilide, Eracleone – erano dotati di una forte capacità speculativa. Alcuni li hanno definiti come i primi teologi del cristianesimo, rendendoli nel contempo responsabili della sua ellenizzazione¹³⁶; i Padri – Ireneo, Ippolito, Epifanio – non li consideravano cristiani, poiché ritenevano che il loro pensiero era totalmente incompatibile con la dottrina cristiana; autori recenti hanno fatto notare che gli gnostici riuscirono ad esprimere alcuni aspetti della dottrina cristiana in un modo più soddisfacente dei loro contemporanei ortodossi¹³⁷.

Anche se alcune espressioni degli gnostici sono cristiane, le linee fondamentali del loro pensiero sono radicalmente incompatibili con la fede cristiana. Tra queste linee risalta la loro teogonia e il loro dualismo, che si ricollega al loro disprezzo per la carne, il che li porta a negare una autentica incarnazione del Verbo. È generale fra gli gnostici il docetismo, cioè l'affermazione che il corpo del Signore fu solo una apparenza. Il loro dualismo gli impediva di prendere sul serio la storia della salvezza e, pertanto, di comprendere che questa storia è essenzialmente trinitaria, poiché è una comunicazione

¹³¹ Cfr. L. F. Mateo-Seco, *Gnosticismo*, GER, XI, 61-63.

¹³² J. Quasten, *Patrología*, I, cit., 252-278.

¹³³ Ireneo, *Adversus haereses*, I, 26, 1.

¹³⁴ Marcione nacque intorno all'anno 85. Originario di Sinope, fece fortuna come armatore. È probabile che avesse conoscenza di alcune sette gnostiche e che se ne lasciasse influenzare. Tuttavia non sembra che si possa considerare gnostico in senso stretto. Anche se concorda con gli gnostici su temi importanti, come il docetismo, ne differisce su molti altri. Così, p.e., non si trovano in lui speculazioni sugli eoni, né afferma che l'uomo è portatore di una scintilla dell'essenza divina. Cfr. B. Aland, *Marcione. Marcionismo*, in *DPAC*, II, 2095-2098.

¹³⁵ Cfr. Tertulliano, *Adversus Marcionem*, 4, 1.

¹³⁶ Cfr. A. von Harnack, *Histoire des dogmes* (1893), Cerf, Paris 1993, 19-20.

¹³⁷ Cfr. R. M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes*, Paris 1964, 155-156. Cfr. anche A. Orbe, *Estudios valentinianos*, I-V, Roma 1955-1956.

all'uomo della vita intima di Dio¹³⁸. Questo malinteso è inseparabile dalla loro teogonia: il salvatore non è altro che un essere intermedio tra Dio e il mondo¹³⁹.

Il subordinazionismo ariano

Affermare che il Padre è fonte e origine di tutta la Trinità equivale ad affermare l'esistenza di un ordine in Dio. Esiste priorità del Padre, proprio in quanto è fonte della divinità del Figlio e dello Spirito Santo. In questo senso si può dire che il Padre è *maggiore*, poiché da Lui procedono le altre due Persone divine. Negare ciò significherebbe negare che il Padre genera veramente. Tutto ciò che il Figlio ha lo riceve dal Padre. Infatti chiamiamo il Padre la *prima* Persona, il Figlio la *seconda* e lo Spirito Santo la *terza*. Tuttavia questo ordine interno della Trinità – che deriva dall'ordine nell'origine –, non può significare una subordinazione sul piano ontologico. Il Figlio è del tutto uguale al Padre, perché è Dio da Dio. Negare ciò equivarrebbe a negare la perfetta filiazione e, di conseguenza, equivarrebbe a negare la perfetta paternità del Padre. Si può parlare, quindi, di ordine nella Trinità e, in tal senso, si può parlare di subordinazione, ma non si può parlare di subordinazione ontologica, come se la Persona del Figlio fosse ontologicamente inferiore a quella del Padre.

Il subordinazionismo è l'affermazione di una subordinazione ontologica nella Trinità. Come già si è visto, talvolta si applica il termine subordinazionismo a delle presentazioni del mistero trinitario elaborate da alcuni autori che, pur essendo sostanzialmente ortodossi, usano espressioni che sembrano comportare una subordinazione ontologica. È necessario distinguere tra un subordinazionismo reale e un subordinazionismo verbale. Questo subordinazionismo verbale non è altro che una espressione imperfetta dell'ordine esistente in seno alla Trinità. Ciò si vede in molte espressioni dei Padri antenicensi, che non dubitarono mai di affermare la divinità delle tre Persone¹⁴⁰. Tenendo presente che la terminologia teologica non era ancora perfettamente sviluppata, queste espressioni non si devono prendere in senso eretico, ma solo per quello che sono: espressioni imperfette¹⁴¹.

Il subordinazionismo propriamente detto è quello che afferma una subordinazione ontologica tra le divine Persone. L'esempio più chiaro è quello di Ario (+336), la cui eresia riempie tutto il secolo IV. Ario negò la divinità del Verbo, concependolo di natura inferiore al Padre. Affermava che il Verbo era *poiema*, cioè una cosa *fatta*, una *creatura*. Per affermare ciò, Ario si appoggiava a frasi della Scrittura come *il Padre è più grande di me* (Gv 14, 28) o alla applicazione al Logos dei testi veterotestamentari relativi alla Sapienza: *Prima*

¹³⁸ Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (s. II), in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 32-33

¹³⁹ “Secondo il modello mentale gnostico, la storia non può arrivare ad essere semplicemente storia della salvezza, storia di Dio con l'uomo. E ciò non è possibile anzitutto perché il salvatore, che certamente occupa una funzione essenziale nel sistema gnostico, è una divinità derivata e inferiore. Perciò non è capace di superare la distanza infinita che separa Dio dall'uomo” (Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (s. II), in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 159).

¹⁴⁰ Cfr. L. F. Mateo-Seco, *Subordinacionismo*, GER XXI, 705-706.

¹⁴¹ I Padri preniceni hanno chiara la divinità del Figlio e dello Spirito Santo. L'energica reazione della Chiesa di fronte alla eresia ariana non si spiegherebbe se il subordinazionismo fosse stato pacificamente insediato tra i suoi fedeli e i suoi teologi. Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (s. II), in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 182.

dei secoli, fin dal principio, egli mi creò (Sir 24, 14)¹⁴². Ciò equivaleva a negare non solo l'esistenza eterna del Figlio, ma anche l'eternità della paternità del Padre.

Il primo scontro di Ario con il suo vescovo, Alessandro di Alessandria, avvenne in una riunione di tutto il clero in piena chiesa. Ario accusò Alessandro di avere insegnato dottrine erranee intorno alla filiazione del Verbo. Alessandro gli chiese di non insegnare che ci fu un momento in cui il Verbo cominciò ad esistere. Ario non ubbidì al suo vescovo. Ecco come Alessandro descrive la posizione di Ario e la sua propria posizione in una lettera indirizzata a tutti i vescovi: "Ai dilette e stimatissimi colleghi della Chiesa cattolica ovunque siano: (...) Ecco ciò che (Ario, Aquila, etc.) affermano inventando contro le Scritture: Non sempre Dio è stato Padre, ma una volta Dio non era Padre. Non sempre esisteva il Verbo di Dio, ma venne all'esistenza dal nulla. Perché Dio ha fatto dal nulla colui che non esisteva. Perciò una volta non esisteva. Per cui il Figlio è creatura e fattura (...) Noi vescovi di Egitto e Libia, riuniti in numero di cento abbiamo anatematizzato i sostenitori di Ario che avevano la sfrontatezza di proferire tali affermazioni e i suoi seguaci (...)"¹⁴³. Alessandro, come è naturale, presenta in questa lettera un ampio dossier scritturistico a sostegno della filiazione naturale ed eterna del Verbo, nel quale figurano in posizione significativa i testi solitamente più citati per parlare della perfetta divinità del Verbo: Gv 1, 1-3; 1, 18; 10, 15; 10, 30; 10, 38; 14, 9; 2 Cor 4, 4.

Certamente non esagera la gravità delle affermazioni di Ario. Ciò è evidente in un frammento della *Talia*, scritta da Ario dopo il 320: "Il Dio non sempre fu Padre; ma una volta il Dio era solo senza essere Padre e in seguito divenne Padre. Non sempre è esistito il Figlio; perché essendo state fatte tutte le cose dal nulla ed essendo tutte le cose creature e fatture, anche il Verbo di Dio fu fatto dal nulla e una volta non esisteva; né esisteva prima di essere fatto, ma anche lui ebbe inizio nell'essere creato. Perché Dio era solo e non esistevano ancora il Verbo e la Sapienza. In seguito, quando volle crearci, allora fece uno e lo chiamò Verbo e Sapienza, per creare noi per suo mezzo"¹⁴⁴.

Il brano è una buona esposizione del pensiero di Ario e del suo rapporto con la tradizione teologica anteriore. Ario è esplicito: il Verbo non è eterno. C'è stato un momento in cui il Verbo non esisteva e in cui, pertanto, il Padre non era Padre. Anzi, il Verbo non è stato generato, ma è stato fatto; è una creatura. Ancor più, è stato fatto dal Padre in vista della creazione del mondo¹⁴⁵.

Nella dottrina di Ario si manifestano in forma estrema i pericoli della distinzione tra *logos endiáthetos* e *logos prophoricós*. Il Verbo appare in dipendenza dalla volontà creatrice del Padre e, di conseguenza, in dipendenza dalla creazione del mondo. L'esistenza stessa del Verbo è in dipendenza dalla decisione del Padre di creare il mondo. Ario imposta la relazione Padre-Figlio esclusivamente sul piano "economico", senza rendersi conto che le

¹⁴² Fr. R. Acgrain, *Arius*, in *Dictionnaire de Géographie et Histoire Ecclésiastique*, IV, 208-216.

¹⁴³ Cfr. Socrate, *Historia ecclesiastica* I, 5, PG 67, 44-52.

¹⁴⁴ Cfr. Atanasio, *Apologia contra los arrianos*, I, 5, PG 26, 21. Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969, 256.

¹⁴⁵ Alessandro di Alessandria (+328), il vescovo di Ario, vide già con chiarezza questo problema: "Egli (il Figlio) è stato fatto in vista di noi, affinché Dio potesse crearci servendosi di Lui come di uno strumento; Egli non sarebbe venuto all'esistenza, se Dio non avesse voluto creare noi" (Alessandro di Alessandria, Ep. *Cum unum*, Socrate, *Historia Ecclesiastica*, I, 6).

relazioni tra Padre e Figlio sono, prima di questo, relazioni immanenti in seno alla Divinità¹⁴⁶.

Il malinteso ariano circa il mistero trinitario è in relazione anche con un errore cristologico. Nel parlare dell'Incarnazione, Ario segue in maniera scorretta lo schema *Logos-sarx*, così caratteristico degli alessandrini: il Verbo si unisce alla carne di Cristo, facendo le veci dell'anima. Secondo questa impostazione monofisita molto anteriore ad Eutiche, il Verbo avrebbe patito nella sua stessa natura di Verbo le umiliazioni e i dolori della Passione, cosa incompatibile con l'immutabilità e impassibilità proprie di Dio. Di conseguenza si imponeva l'affermazione che il Verbo non era Dio, ma una creatura¹⁴⁷.

Il problema cristologico influisce sull'errore trinitario. Ma la causa principale dell'errore di Ario si trova nella sua concezione della natura della divinità e nella negazione della possibilità di una generazione in Dio. Dio è eterno, ragiona Ario. Perciò deve essere non generato (*agénnetos*), perché il generato è posteriore al generante e, di conseguenza, non è eterno. Pertanto un *essere generato* non può essere Dio in senso valido. Neppure possono esistere due non generati, perché allora esisterebbero due dèi. Ad Ario, quindi, non resta altra soluzione se non affermare che il Verbo è una produzione *ad extra* del Padre, cioè una creatura. Ed è quello che fa.

Ciò significa negare che in Dio esiste una autentica paternità. In realtà per Ario la generazione in Dio è impossibile non solo dal punto di vista del Figlio, ma soprattutto dal punto di vista del Padre. Quando parla della generazione in Dio, Ario si dimostra incapace di superare la generazione materiale. Di conseguenza, una generazione in seno alla divinità comporterebbe divisione di Dio stesso. Si comprende che gli risulta assolutamente inaccettabile affermare che il Figlio è generato *dalla sostanza* del Padre¹⁴⁸. Perciò i nomi di Padre e di Figlio non sarebbero in realtà nomi che possano applicarsi in senso proprio a Dio.

Atanasio ci ha conservato questa sintesi del pensiero di Ario, intitolandola *Le bestemmie di Ario*:

“ Dio stesso, come egli è, è inesprimibile per tutti. Egli solo non ha uno pari, né simile (a lui) né che abbia una gloria pari alla sua. Lo chiamiamo In-genito (*agénneton*) a causa di colui che per natura è generato. (...) Colui che non ha principio (*ànarchos*) pose il Figlio come principio (*archén*) di coloro che sono nati e costituì proprio Figlio colui che aveva generato; questo non ha nulla che sia proprio di Dio in ciò che a lui è proprio secondo l'ipostasi, perché non è pari (a lui) e nemmeno consustanziale (*homousios*). (...) Vi è dunque una triade, ma non di uguale onore, le loro ipostasi non sono mescolate tra loro (...) Secondo la sostanza il Padre è estraneo (*xenos kat'ousian*) al Figlio, poiché esiste senza principio. (...) Dunque il Padre era Dio, quando il Figlio non esisteva. (...) Il Figlio stesso

¹⁴⁶ In Ario, la relazione Padre-Figlio si imposta in termini subordinazionisti, “perché considera il Figlio come Verbo manifestato all'esterno, fatto carne e realizzante la missione ricevuta dal Padre” (Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (s. II), in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas I*, cit., 183).

¹⁴⁷ Cfr. B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Eglise*, Paris 1982, 95.

¹⁴⁸ Una provenienza dalla sostanza del Padre porterebbe con sé – secondo Ario – la scissione in Dio. Ario, in un primo tempo, “afferma che il Figlio è stato creato dal Padre dal nulla; in seguito evitò questa espressione che suscitava tanto scandalo, parlò di generazione del Figlio dal Padre, ma continuò a considerare questa generazione come creazione: il Figlio è l'unica creatura creata direttamente dal Padre; il resto della creazione è opera diretta del Figlio per volontà del Padre” (M. Simonetti, *Ario-Arianesimo* in *DPAC*, I, 337-338).

infatti non ha visto la propria sostanza, poiché egli, essendo Figlio, in realtà esiste per volontà del Padre. A chi dunque è permesso dire che colui il quale è dal Padre può conoscere e comprendere colui che lo ha generato? È chiaro infatti che ciò che ha principio non è capace di comprendere o di conoscere, quale egli è, colui che è senza principio.”¹⁴⁹.

Sono molti i problemi che si intrecciano in questo testo di Ario, che presenta un pensiero molto elaborato. Tutto converge verso la stessa affermazione: il Figlio è una creatura che non è esistita sempre. Il Padre è al di sopra di tutto, e risulta inconoscibile perfino da parte del Figlio, poiché esiste una differenza ontologica abissale tra il Padre e il Figlio. Ciò equivale ad affermare che il Figlio è un essere intermedio tra Dio e la creazione. Risulta evidente la prossimità ariana al pensiero platonico e alla sua teoria del demiurgo. Il Figlio, confessato nella professione di fede battesimale come uguale al Padre, si è trasformato nella teoria ariana nel mediatore *creato* della creazione, in un essere appartenente ad una sfera intermedia, come se fosse un sole creato che illuminasse tutto l’universo¹⁵⁰.

Questo subordinazionismo fu la più dura eresia trinitaria e cristologica che la Chiesa dovette sopportare. Lo attesta la storia dell’agitato secolo IV. Il “successo” e la forza dell’arianesimo si spiegano con il fatto di presentare una fede “razionalizzata” secondo il gusto della cultura dell’ambiente e con la perfetta simbiosi che esiste tra la posizione di Ario e gran parte del pensiero greco. Ha contribuito a questo successo anche il fatto che Ario, il quale si muoveva in un ambiente origenista, sviluppò, in forma inaccettabile, alcune delle affermazioni di Origene. Ciò accade, p.e., con l’espressione *déuteros theós* (Dio secondo) applicata al Verbo, che Ario interpreta come Dio di *seconda categoria*¹⁵¹.

Ario, dunque, nega la Trinità mediante la negazione della uguaglianza delle Persone. Afferma che in Dio ci sono tre Persone, ma in realtà solamente una è vero Dio: il Padre, che è l’unico *non generato, senza principio, non nato*. Il Verbo, nell’essere generato dal Padre, ha ricevuto l’essere e pertanto non può essere Dio. Quando Ario lo chiama Dio, intende che è Dio “per grazia”, non per natura. La ragione ultima di questa posizione si basa sul fatto che Ario nega che si possa dare in Dio una processione immanente. Ogni processione in Dio sarebbe, quindi, una *actio ad extra*¹⁵² e, di conseguenza, risultano impossibili in Dio una autentica paternità ed una autentica filiazione¹⁵³.

Gli pneumatomachi

Alla subordinazione del Logos, che è la tesi strettamente ariana, seguì, nella seconda metà del secolo IV, l’affermazione della subordinazione dello Spirito Santo e con ciò la negazione esplicita della sua divinità. I suoi negatori sono conosciuti con il nome di *pneumatómachi*, lottatori contro lo Spirito e anche con quello di *macedoniani*. Macedonio fu

¹⁴⁹ Atanasio, *De synodis*, 15, 3, PG 26, 705-707. Cfr. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I*, cit., 477-478.

¹⁵⁰ Cfr. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I*, cit., 476.

¹⁵¹ Sia Alessandro di Alessandria che Ario sono eredi del pensiero di Origene. Entrambi impostano la teologia del Verbo tenendo in primo piano la sua relazione con il mondo. La crisi ariana, quindi, esplose in un ambiente origenista. Ma mentre Ario fraintende Origene fino al punto di porre il Logos dalla parte delle creature, Alessandro, seguendo la teologia del Logos sviluppata da Origene, ne difende la divinità eterna. Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 158-160.

¹⁵² Cfr. F. Ocariz, L. F. Mateo-Seco, J. A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 1993, 116-117.

¹⁵³ Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 45.

vescovo di Costantinopoli dal 342 al 359. Solo dopo la sua morte gli fu attribuita la paternità di questo errore trinitario¹⁵⁴.

La disputa con Ario si era incentrata sulla questione della perfetta divinità del Verbo. Questa questione aveva talmente assorbito gli animi che, per allora, la questione della divinità dello Spirito Santo non fu esplicitamente sollevata. È significativo che il Credo di Nicea si limita a questa semplice menzione dello Spirito: “E nello Spirito Santo” senza specificare oltre. La fede nella divinità dello Spirito Santo era pacifico possesso della Chiesa, la quale tuttavia non precisava sufficientemente la sua “personalità” come distinta da quella del Padre e del Figlio.

Era logico che se gli ariani negavano la divinità del Figlio, negassero *a fortiori* la divinità dello Spirito Santo, dato che si nomina sempre dopo il Figlio. E infatti la negarono, anche se non esplicitamente. Ma si acquista coscienza del sorgere di una nuova eresia – l’eresia contro lo Spirito – solamente quando coloro che negano la divinità dello Spirito appartengono agli avversari di Ario: confessano la divinità del Figlio, ma negano la divinità dello Spirito Santo. Tecnicamente, quindi, questa eresia, la cui struttura di pensiero è così vicina ad Ario, sorge proprio tra i suoi avversari.

La prima notizia di questa eresia ci perviene attraverso Atanasio, il quale scrive a Serapione attorno al 360: “Mi scrivi amareggiato per il fatto che alcuni, i quali senza dubbio sono contrari ad Ario a causa della sua bestemmia contro il Figlio di Dio, nutrono pensieri ostili contro lo Spirito Santo: sostengono che egli non solo è una creatura, ma uno degli spiriti ministri, il quale differisce dagli angeli solo per grado”¹⁵⁵. Atanasio avverte che la negazione della divinità dello Spirito Santo sovverte tutto il dogma trinitario: “Allo stesso modo che gli ariani, negando il Figlio, negano anche il Padre, questi uomini, negando lo Spirito Santo, negano anche il Figlio. Le due fazioni si sono spartita l’insurrezione contro la verità per arrivare, gli uni lottando contro il Figlio e gli altri contro lo Spirito Santo, alla medesima bestemmia contro la Trinità”¹⁵⁶.

Il problema è perfettamente definito: questi personaggi accettano la divinità del Figlio, ma affermano che lo Spirito Santo è una creatura. Facendo questo, sovvertono il mistero trinitario proprio come se negassero la divinità del Figlio. Sozomeno attribuisce questa stessa dottrina a Macedonio¹⁵⁷. Non è possibile sapere quale era esattamente la dottrina di Macedonio, poiché non è pervenuta fino a noi nessuna opera sua in cui esponga il suo pensiero. Quello che è certo è che questa eresia si andava diffondendo in tutto l’Oriente.

Il Concilio del 362 celebrato ad Alessandria affermò esplicitamente l’uguaglianza dello Spirito Santo con il Padre e con il Figlio. E San Basilio nel suo *Contra Eunomium*, scritto prima del 370, argomenta già contro questo errore¹⁵⁸.

Storicamente la lotta contro lo Spirito Santo trova un primo fondamento nell’arianesimo, soprattutto nell’arianesimo radicale di Aezio ed Eunomio. Lo dimostra bene Basilio

¹⁵⁴ Cfr. G. Bardy, *Macédonius et les macédoniens*, DTC, 1464-1478.

¹⁵⁵ Atanasio, *Lettera a Serapione*, I, 1. Cfr. Athanase d’Alexandrie, *Lettres à Sérapion* (J. Lebon, ed.), Sch 15, Paris 1947, 79-80.

¹⁵⁶ Atanasio, *Lettera a Serapione*, I, 1. Cfr. Athanase d’Alexandrie, *Lettres à Sérapion* (J. Lebon, ed.) cit., 80.

¹⁵⁷ Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, 4, 27.

¹⁵⁸ Gli pneumatomachi si diffusero rapidamente a Costantinopoli, in Tracia, Bitinia e nell’Ellesponto. Suoi principali promotori furono Eustazio di Sebaste, Eleusio di Cizico e Maratonio. Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 154-155.

trattando dello Spirito Santo nei tre libri che scrisse contro Eunomio. Gli ariani difendevano l'unità di Dio utilizzando a tale scopo la subordinazione ontologica. Era logico estendere questa subordinazione fino allo Spirito Santo: come il Figlio è subordinato al Padre, così lo Spirito è subordinato al Figlio.

I *tropici* utilizzano una seconda ragione basata sulla forma di processione dello Spirito Santo. I tropici sono i cristiani egiziani di cui parla Atanasio nella lettera a Serapione che abbiamo citato. Atanasio li chiama tropici per il loro modo di ragionare a partire dalle espressioni (*tropoi*) usate dalla Sacra Scrittura. Costoro difendevano l'*homousios* di Nicea e lo intendevano come la ragione della divinità del Figlio: il Figlio è consustanziale al Padre perché è generato da Lui. Ma aggiungevano: lo Spirito Santo non è generato né dal Padre né dal Figlio, quindi non può essere consustanziale ad essi¹⁵⁹.

Infine i macedoniani trovavano un terzo argomento contro la divinità dello Spirito Santo nel fatto che non gli si attribuisce l'opera della creazione, ma solo quella della santificazione.

La lotta contro lo Spirito Santo da parte degli pneumatomachi si manifesta con speciale chiarezza nei loro dubbi circa la dossologia. Le loro reticenze furono l'occasione per cui San Basilio scrisse il suo trattato *Sullo Spirito Santo*. Gli pneumatomachi si opponevano a che, nella dossologia, lo Spirito apparisse insieme al Padre e al Figlio in forma giustapposta; solo accettavano la forma subordinata. Secondo loro non si doveva dire "Gloria al Padre e al Figlio insieme con lo Spirito Santo", ma "Gloria al Padre per il Figlio nello Spirito Santo", affinché la gloria dello Spirito Santo non fosse celebrata congiuntamente con quella del Padre e quella del Figlio"¹⁶⁰. Basilio affermerà con tutta ragione che tale dossologia è corretta, perché corrisponde alla teologia contenuta nel mandato battesimale che colloca in uguaglianza di potere ed onore le tre divine Persone¹⁶¹. A differenza degli ariani, gli pneumatomachi non scrissero nessuna opera importante e la loro argomentazione risulta abbastanza modesta. Questa mancanza di vigore intellettuale spiega in parte la loro rapida decadenza e la loro scomparsa a breve termine. La causa determinante della loro breve vita è con tutta probabilità la grande personalità, il vigore spirituale e la forza speculativa dei Padri che, di fronte ad essi, hanno difeso la divinità dello Spirito Santo, forgiando un pensiero che troverà la sua convalida definitiva nel Concilio di Costantinopoli (381), come vedremo nel prossimo capitolo.

Per questa ragione è giusto affermare che l'importanza storica e dottrinale degli pneumatomachi si fonda unicamente sul fatto che con la loro negazione della divinità dello Spirito costringono a confessare esplicitamente la "personalità" e la consustanzialità dello Spirito con il Padre e il Figlio, concludendo così la questione trinitaria propriamente detta con la formulazione del Simbolo Niceno-costantinopolitano.¹⁶²

¹⁵⁹ Ecco come Sesboüé riassume questa argomentazione: "Se lo Spirito possiede la divinità, non può possederla se non per nascita; se è generato dal Padre, allora il Figlio è suo fratello; se è generato dal Figlio, allora il Padre è suo nonno. Si devono escludere queste ipotesi, perché non si è mai affermato che lo Spirito è generato. E se non è generato dal Padre, non può essergli consustanziale" (B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (s. II), in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas I*, cit., 209).

¹⁶⁰ Basilio, *Sullo Spirito Santo*, 24, 55. Cfr. Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit* (B. Pruche ed.), Sch 17, Paris 1968, 451.

¹⁶¹ Cfr. Basilio, *Sullo Spirito Santo*, 27, 68. Cfr. Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit* (B. Pruche ed.), cit., 491.

¹⁶² Cfr. F. Courth, *Dios, amor trinitario*, cit., 163.

Valore teologico e spirituale delle eresie.

Alla fine dello studio delle principali eresie trinitarie, occorre sottolinearne il valore in quanto affermazione dell'irriducibilità della dottrina rivelata ai limiti della ragione umana. In questo modo emerge con forza l'aspetto positivo dell'analisi delle eresie in teologia, in quanto richiamo all'umiltà¹⁶³ e manifestazione della dimensione storica del processo conoscitivo dell'uomo. Con parole di J. Ratzinger: "Ognuno dei grandi concetti basilari della dottrina trinitaria è stato almeno una volta condannato; tutti quanti sono stati accettati solo dopo aver attraversato questo doloroso travaglio di una condanna; ed ora valgono solo in quanto vengono al contempo qualificati come inetti, sì da risultare leciti soltanto come miserabile balbettio, e nulla più."¹⁶⁴

A questo si deve aggiungere che, in quanto tentativi di ridurre e semplificare il dogma, riportandolo dallo sconvolgente ambito della libertà di Dio a quello della necessità filosofica, lo studio delle eresie mantiene una attualità costante: si tratta, infatti, di tendenze insite nello spirito umano, chine dalle quali i cristiani di ogni tempo si devono guardare, per non scivolare via dalla vetta della fede, trascinati da quelle tentazioni di fuggire con il pensiero l'amore e la libertà, che ogni uomo porta nel cuore.

¹⁶³ J. Ratzinger, ad esempio, riconduce alla tentazione monarchiana filosofi moderni come Hegel e Schelling (cfr. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1971, 127).

¹⁶⁴ *Ibidem*, 129-130.

Capitolo 10. Da Nicea a Costantinopoli

Il secolo IV può essere definito il secolo della teologia, sia in Oriente che in Occidente, per il grande sviluppo della dottrina trinitaria che lo caratterizzò. È il secolo della Trinità: nel 318 si ha il primo scontro tra Ario ed Alessandro, nel 325 il Concilio di Nicea afferma la perfetta divinità del Figlio, mediante l'*homousios*, un'espressione al centro di grandi dibattiti che segneranno gli anni successivi; il Concilio di Costantinopoli, nel 381, conclude la questione trinitaria, affermando la divinità dello Spirito. Questo eccezionale progresso teologico fu realizzato grazie al contributo di alcune grandi figure di teologi e pastori, in particolare Atanasio ed i tre Padri Cappadoci Basilio, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo.

La lotta per Nicea

Come si è visto, Ario aveva radicalizzato le tendenze subordinazioniste contenute nei modi espressivi della tradizione alessandrina ed origenista, fino al punto di negare la divinità del Figlio, affermando che era solo una semplice creatura; la filiazione del Verbo non sarebbe fondata sulla generazione, ma avverrebbe per grazia, in dipendenza dalla creazione del mondo, in quanto Dio avrebbe creato il Verbo per creare l'universo attraverso di esso.

Il Concilio di Nicea fu convocato dall'imperatore Costantino, preoccupato che le lotte teologiche potessero minare l'unità dell'impero. Vi assistettero 300 vescovi, ma la rappresentanza occidentale era piuttosto esigua, essendo limitata a 4 vescovi e 2 presbiteri, in quanto la disputa sull'*homousios* era sorta nell'ambito della chiesa di Alessandria e si configurava come questione propriamente orientale. Tra i vescovi occidentali, Osio di Cordoba rappresentava probabilmente la sede di Roma, la cui delegazione era composta solo da due presbiteri. Osio occupa il primo posto nella lista dei vescovi e Atanasio gli attribuisce un ruolo fondamentale nella redazione del Simbolo. Si trattò anche della data della Pasqua e di alcune questioni disciplinari, ma il tema principale fu la risposta alla dottrina di Ario, che fu presente ad alcune delle discussioni.

Il documento principale del Concilio è il *Simbolo*, che riprende esattamente quello della Chiesa di Cesarea, al quale vengono solo aggiunte poche frasi per rendere più esplicita la condanna dell'arianesimo. Le aggiunte sono molto significative da un punto di vista dogmatico¹⁶⁵. Si considera di carattere dogmatico anche un'appendice nella quale si anatematizzavano esplicitamente alcune affermazioni ariane. Il testo è il seguente:

Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili ed invisibili. Ed in un solo Signore, Gesù Cristo, figlio di Dio, generato, nato unigenito, dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, nato non fatto, di una sola sostanza con il Padre [ciò che in greco si dice homousion], mediante il quale tutto è stato fatto, ciò che è in cielo e in terra, egli per la nostra salvezza discese, si incarnò e si fece uomo e patì, e risuscitò il terzo giorno, ascese nei cieli, verrà a giudicare vivi e morti. E nello Spirito Santo.

¹⁶⁵ Sulla storia e la genesi del Simbolo, si veda: I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, Madrid 1947; Idem, *Nicea y Constantinopla*, cit., 69-72.

Coloro poi che dicono: «C'era un tempo in cui non c'era»; e: «Prima che nascesse non c'era»; e «Che è stato fatto da ciò che non c'era», o dicono che Dio sia da un'altra ipostasi o essenza o sia trasformabile o mutabile, costoro la chiesa cattolica li colpisce d'anatema.¹⁶⁶

La struttura è evidentemente trinitaria. Il Padre è presentato come principio e fonte della Trinità, mostrando la continuità con la fede veterotestamentaria nell'unico Creatore. È importante notare che qui non si fa riferimento alla sostanza divina, ma alla persona del Padre¹⁶⁷. Nella parte dedicata alla seconda Persona, compare una aggiunta fondamentale in chiave antiariana: dopo il riferimento al Figlio unigenito generato dal Padre, si specifica che ciò equivale a essere della stessa essenza (*ousia*) del Padre. Queste aggiunte non sono una evoluzione della dottrina professata, ma solo ne segnalano il senso autentico: come testimonierà poi Atanasio, presente alle discussioni come diacono del vescovo Alessandro di Alessandria, il termine generazione andava inteso, secondo l'intenzione dei padri conciliari, in senso proprio, come generazione naturale. Il Padre, infatti, dona al Figlio la propria sostanza veramente e non lo crea o lo genera semplicemente per grazia¹⁶⁸.

Importantissimo è il fatto che questa affermazione è espressa con un termine filosofico e non biblico – *homousios* – come sottolinea la Commissione Teologica Internazionale, evidenziando l'intenzione del Concilio di esprimere il vero senso del Nuovo testamento¹⁶⁹. Non si tratta di sostituire alla Scrittura la filosofia come fonte della dottrina, ma di esprimere in un linguaggio universale il senso degli eventi di salvezza. Così, per combattere l'ellenizzazione del cristianesimo propugnata da Ario, si ricorre proprio ad un termine greco.

In un certo senso, si può dire che siamo di fronte ad un prolungamento dell'*Incarnazione*, in quanto la venuta del Verbo che si è fatto carne nella storia continua a fecondare il pensiero ed i cuori, spingendo a creare termini nuovi: la presenza di una realtà radicalmente nuova non può essere espressa con categorie previe e porta, quindi, a ricercare nuove forme espressive ed a cambiare il senso di alcuni termini già esistenti. Questo spiega la fluidità del linguaggio: ad esempio *hypóstasis* e *ousía* (equivalente al latino *substantia*) a Nicea sono ancora sinonimi, come si può arguire dal fatto che il primo vocabolo (*hypó-stasis*) etimologicamente fa riferimento a ciò che sta sotto, cioè che fonda (*sub-stantia*); ma poi si differenzieranno, grazie al lavoro teologico successivo ed in particolare al contributo dei Padri Cappadoci.

La logica dell'aggiunta è la seguente: Gesù Cristo è il Figlio, quindi è generato, ma se è generato proviene dalla stessa essenza del Padre, ma se proviene dalla stessa essenza del Padre non possiede essenza propria, in quanto ogni figlio ha la stessa natura del padre.

Questo percorso logico aiuta a comprendere l'intenzione ed il significato delle altre aggiunte: il Verbo è Dio da (*ek*) Dio, luce da (*ek*) luce, in riferimento a numerosi passaggi biblici (Gv 1, 1-9; 5, 20; 8, 12; 1 Gv 1, 5). La preposizione *ek* indica l'origine e la materia di

¹⁶⁶ DS 125-126.

¹⁶⁷ Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 75.

¹⁶⁸ Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, en B. Sesboüé (ed.), *Historia de los Dogmas*, I, cit., 195.

¹⁶⁹ Cfr. Comisión Teológica Internacional, *Cuestiones selectas de cristología*, 1979, II, A.

un ente: in questo caso, la luce esprime l'immaterialità e la spiritualità della processione, che esclude diminuzione di sostanza nel Padre. Tutto ha lo scopo di negare la riduzione ariana del Figlio al livello di creatura, espressa dall'uso del termine greco *poiema*, che è esplicitamente rigettato dal Concilio.

Il punto nevralgico del Simbolo è l'*homousios*: su di esso si svolse una vera e propria battaglia dopo Nicea per la ricezione del Simbolo e la sua interpretazione. Si crearono tre schieramenti: coloro che sostenevano l'espressione (*homousiani*), quelli che la rifiutavano (*anomei*) e quelli che solo affermavano una somiglianza tra il Padre ed il Figlio, ma non una uguaglianza di sostanza (*homoousiani*, semiariani).

Per comprendere il problema, bisogna notare che in un primo momento l'*homousios* significava solo che la sostanza del Figlio era la stessa di quella del Padre, senza specificare che fosse numericamente una. La differenza tra unità specifica, cioè quella che caratterizza la generazione umana, ed unità numerica non era ancora affrontata. Con gli ariani, invece, si discuteva solamente se la sostanza del Figlio fosse creata o no. Il termine in sé non basta ad affermare che nel Simbolo si confessasse l'unità numerica, ma il contesto del Simbolo è più che chiaro rispetto a questo punto, poiché si dice che Dio è solo uno, con una sola sostanza che non può né moltiplicarsi, né dividersi.

La ricezione del Concilio mette in evidenza ancora una volta la dimensione storica della conoscenza umana e la necessità che le formulazioni rispondano alla fede ed alla pietà, cioè l'essenziale legame tra dogma e vita. La crisi ariana era, infatti, una questione seria, che andava a toccare un punto molto profondo nella comprensione del dato rivelato. Nicea aveva posto le basi per difendere la autentica filiazione divina di Gesù, e quindi per affermare in tutta la sua forza il Mistero del Dio uno e trino, proteggendo la fede dal subordinazionismo come dal modalismo; ma l'*homousios* non veniva da tutti interpretato come affermazione dell'unità numerica: per alcuni esso non significava "di una sola e medesima essenza", ma "di uguale essenza"¹⁷⁰. Nemmeno si era specificato che la generazione eterna fosse tale, per cui l'*homousios* rimaneva troppo esposto ad interpretazioni diverse. In oriente Atanasio dovrà spiegarne il vero significato, contro l'interpretazione modalista che ne aveva dato Paolo di Samosata (+ca. 270), condannato nel concilio di Antiochia del 268, per aver inteso l'*homousios* come riferito all'identità di Persone, ed in occidente Ilario di Poitiers dovrà spiegarlo agli occidentali. Si possono schematizzare le discussioni in tre fasi¹⁷¹:

1) La *prima fase* va da Nicea fino alla morte di Costantino, nel 337: alcuni di quelli che avevano accettato la fede nicena, capitanati da Eusebio di Nicomedia, fanno un voltafaccia; Ario è riabilitato grazie ad un'ambigua professione di fede. Nel 328 Atanasio succede ad Alessandro, del quale era stato diacono al concilio, nella sede di Alessandria e nel 335 è deposto ed esiliato perché si rifiuta di reintegrare Ario nella sua chiesa. Nel 336 muore Ario e l'anno successivo muore l'imperatore.

2) La *seconda fase* comprende gli anni dal 337 al 361, mentre sono imperatori Costanzo e Costante. Sono gli anni del trionfo dell'arianesimo grazie alla protezione imperiale: addirittura l'eresia viene utilizzata da Costante come collante per dare unità

¹⁷⁰ Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 164.

¹⁷¹ Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los Dogmas*, I, cit., 199.

all'impero. Sempre più vescovi fedeli a Nicea vengono esiliati: papa Liberio, Ilario di Poitiers, Osio, Atanasio. Nel 360 la vittoria ariana sembra totale e si rifiuta l'uso dell'*homousios* perché si dice che non appare nella Scrittura e può scandalizzare i fedeli.

3) La *terza fase* va dal 361 al 380: nel 361, infatti, l'imperatore Giuliano l'Apostata restituisce la libertà alla Chiesa ed ai vescovi ortodossi, che possono fare ritorno alle loro sedi. Gli ariani stessi iniziano a dividersi e si formano tre gruppi: l'arianesimo puro e duro¹⁷², cioè gli *anomei* di Eunomio di Cizico, che affermava non esservi somiglianza alcuna tra il Padre ed il Figlio; i semiariani o *homoeousiani*, sostenevano l'*homoiousios*, cioè che la sostanza del Figlio è simile a quella del Padre, capitanati da Basilio di Ancira; gli *homeani*, che solo sostenevano che il Figlio è simile al Padre e riconoscevano la loro guida in Acacio di Cesarea¹⁷³.

È evidente la complessità e la difficoltà della situazione, complicata dagli intrighi politici ed ecclesiastici legati all'Impero. Basilio la paragona al disordine che caratterizza una battaglia navale e Socrate paragona il tutto ad una battaglia notturna, nella quale non si riesce a vedere nemmeno dove stia il nemico. A partire dal 362, però, con il Concilio di Alessandria, si inizierà a chiarire la terminologia trinitaria ed inizierà un movimento teologico guidato dai tre Cappadoci per difendere la divinità dello Spirito Santo, che culminerà nel I concilio di Costantinopoli.

S. Atanasio difensore della fede proclamata a Nicea.

È la figura più importante della prima fase (+373), per il ruolo svolto direttamente nel concilio, come diacono di Alessandro, che fu il più acerrimo oppositore di Ario. Continuerà poi l'opera del suo vescovo, grazie ad una mirabile compenetrazione di visione pastorale e profondità dottrinale. Fu esiliato 5 volte e morì senza vedere la fine della crisi ariana.

Si tenga presente, infatti, che la crisi presentava un risvolto immediatamente soteriologico, in quanto la negazione della divinità del Verbo minava la sua mediazione e quindi la possibilità della salvezza cristiana. Centro della preoccupazione di Atanasio sono l'Incarnazione e la divinizzazione dell'uomo; suo punto di forza teologico è il ricorso alla teologia delle due nature, secondo la quale Cristo è perfetto Dio e perfetto uomo: è da questo punto di vista che egli imposta la discussione con gli ariani¹⁷⁴.

Atanasio parte dalla natura divina, riuscendo a superare il rischio subordinazionista insito nella teologia del Logos. In questo senso riveste una grande importanza la discussione sugli attributi divini, in quanto la discussione stessa con gli ariani verte sulla necessità di intendere gli attributi stessi in modo non meramente filosofico, ma propriamente teologico. Così, Atanasio afferma che Dio è semplice, infinito e privo di composizione¹⁷⁵, immateriale ed incorporeo¹⁷⁶. eterno, semplice, immenso, immateriale, che trascende il creato, ma è vicinissimo a tutti in ogni luogo. A livello conoscitivo, questa trascendenza

¹⁷² Cfr. J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 555.

¹⁷³ Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 134.

¹⁷⁴ Cfr. C. Porro, *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, Turin 1994, 85.

¹⁷⁵ Cfr. Atanasio, *De decretis Nicaenae synodi*, 22.

¹⁷⁶ Cfr. *ibidem*, 10.

significa che la natura divina rimane sempre al di là di ogni capacità conoscitiva dell'uomo¹⁷⁷.

La discussione sugli attributi è così fondamentale perché Ario si appoggiava all'affermazione che Dio è eterno ed immutabile per negare la divinità del Verbo, in quanto è generato e quindi deve aver avuto un inizio. La discussione sulla Trinità è così inquadrata dal punto di vista dell'immutabilità e della semplicità divine.

La risposta muove dalla soteriologia, e quindi dalla vita e dalla liturgia sacramentale: infatti, la salvezza dell'uomo consiste nell'essere incorporato a Cristo dallo Spirito Santo, per avere così accesso alla vita eterna, ma se il Verbo non è Dio, nemmeno Cristo è Dio e quindi la vita che ci viene comunicata non è quella divina, e allora non può essere eterna¹⁷⁸. Tutto si regge sull'asserzione che solo Dio è eterno e sulla radicale distinzione di creatura e Creatore. Solo Dio, infatti, è eterno.

Le due verità fondamentali difese da Atanasio sono l'unicità di Dio e la divinità del Verbo. Per questo scrive, rivolgendosi agli ariani: "La Trinità non è stata fatta, ma è eterna. E nella Trinità la divinità è unica, come unica è la gloria della Santa Trinità. E voi osate dividere la Trinità in nature diverse. E dite che, mentre il Padre è eterno, ci fu un tempo nel quale non esisteva il Verbo che sta presso di Lui (cfr. Gv 1, 1)"¹⁷⁹. Il Verbo, invece, deve essere eterno come il Padre, proprio perché è Figlio e quindi ha la stessa natura del Padre, cioè la natura divina. Ciò esige che si distingua la generazione eterna da quella umana: "La sostanza del Padre non è mai stata imperfetta, come se le fosse stato aggiunto ciò che le è proprio. La generazione del Figlio non è come la generazione umana, posteriore all'esistenza del Padre. Infatti Egli è generato da Dio, ma venendo generato da Dio ed essendo Figlio del Dio eterno, esiste da tutta l'eternità"¹⁸⁰. Nell'argomentazione riprende l'indivisibilità della luce e del suo splendore, cui fa riferimento anche il Simbolo di Nicea¹⁸¹. L'affermazione è particolarmente forte, perché presenta il Padre ed il Figlio come correlativi: il Padre è tale da sempre perché ha avuto da sempre un Figlio. Se la generazione non fosse eterna, Dio avrebbe iniziato ad essere Padre e l'immutabilità di Dio affermata anche dagli ariani non sarebbe più sostenibile. Si assiste, qui, alla *teologizzazione* degli attributi, in uno sforzo del pensiero che tende a mostrare la intima connessione degli attributi stessi con la dimensione trinitaria, senza la quale verrebbero meno le stesse affermazioni colte a livello filosofico. Proprio la Filiazione eterna riconosciuta in Dio ci permette di affermare in tutta la sua forza l'attributo di eternità. La separazione della discussione delle proprietà della natura divina è inseparabile da quella sulle Persone.

Si tenga presente che Atanasio è un vescovo prudente, che cerca veramente di reintegrare i semiariani nella Chiesa, per cui usa poco il termine *homousios*, che era stato al centro delle dispute: l'importante è che venga accettata la verità espressa dal termine¹⁸².

Riguardo allo Spirito Santo, egli si limita ad affermarne la divinità, in linea con il Simbolo di Nicea, senza sviluppare la teologia della terza Persona. Ma, quando alla fine del secolo

¹⁷⁷ Cfr. *Idem, Contro i gentili*, 42

¹⁷⁸ Cfr. G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1660.

¹⁷⁹ Atanasio, *Contro gli ariani*, 1, 18 (PG 26, 48).

¹⁸⁰ *Ibidem*, 1, 14.

¹⁸¹ Cfr. *ibidem*, 1, 20-21 (PG 26, 53).

¹⁸² Cfr. *Idem, De synodis*, 41.

IV la discussione con gli eretici si concentrerà su questo punto, Basilio riprenderà il metodo di Atanasio per difendere la consustanzialità dello Spirito Santo, muovendo, come già era avvenuto per il Figlio, dalla soteriologia: se lo Spirito non è Dio, non può renderci partecipi della vita divina¹⁸³.

Atanasio formula con chiarezza l'uguaglianza di natura, ma non può ancora presentare chiaramente la distinzione tra le Persone divine, in quanto gli mancano gli strumenti concettuali e terminologici per farlo: per lui *ousia* ed *hypostasis* continuano ad essere sinonimi e non usa *prósopon* nel senso latino di persona. Tuttavia si può dire che aveva già intuito la linea di soluzione, poiché fu proprio lui a proporre, nel Concilio di Alessandria del 362, la distinzione fra le tre ipostasi e l'unica essenza, favorendo così validamente lo sviluppo teologico successivo.

I Padri Cappadoci

La distinzione tra *ousia* ed *hypostasis* sarà approfondita dai padri cappadoci, Basilio (+378), Gregorio di Nazianzo (+ca. 390) e Gregorio di Nissa (+ca. 396), la cui opera permetterà la definitiva vittoria teologica sull'arianesimo. Si trovano al posto giusto, al momento giusto e con gli strumenti terminologici adeguati per poter approfondire la comprensione della Persona in Dio, offrendo una prima vera formulazione dottrinale dei tratti propri del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo¹⁸⁴.

I Cappadoci prendono una strada simmetrica rispetto a quella di Atanasio: questi era partito dall'unità di Dio per mostrare che il Figlio ha la stessa natura del Padre, essi invece muovono dalla triplice realtà personale in Dio e sviluppano una teologia che distingue chiaramente tra *ousia* ed *hypostasis*, in modo tale da affermare la distinzione delle Persone senza intaccare l'unità divina. Per *ousia* intendono la natura, comune a tutti i membri della stessa specie, mentre per *hypostasis* intendono l'esistenza individuale concreta con tutte le qualità specifiche che la caratterizzano¹⁸⁵. È essenziale comprendere che non si sta parlando di una specie con tre rappresentanti, come se l'essenza fosse l'indeterminato e la Persona ciò che è determinato e particolare. Gregorio di Nissa scrive un trattato, indirizzato ad un certo Ablabio, proprio per spiegare perché diciamo *Dio* al singolare per il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, che sono tre Persone in una sola natura, mentre per Pietro, Giacomo e Giovanni, che pure hanno una sola natura e sono tre persone, usiamo il plurale *uomini*¹⁸⁶. Nell'*Ep* 38, lettera tradizionalmente ritenuta composta da Basilio ed indirizzata al fratello, ma che la critica testuale più recente attribuisce a quest'ultimo, si afferma chiaramente l'unità numerica della natura divina: "nonostante le caratteristiche proprie di ciascuna persona, grazie alle quali si riconosce la distinzione delle ipostasi, per quanto riguarda invece l'immensità, l'ineffabilità, etc., non c'è diversità alcuna nella natura vivificante, cioè nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo (...). In loro si dà un mistero

¹⁸³ Cfr. Idem, *Lettera a Serapione*, 1, 24 (SCh 15, Paris 1947, 126-128).

¹⁸⁴ Cfr. G. Bardy, *Trinité*, cit., 1670.

¹⁸⁵ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 160.

¹⁸⁶ Cfr. Giulio Maspero, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova 2004.

ineffabile di comunione e di distinzione. La differenza delle ipostasi non rompe la comunione di natura, e la comunione di *ousia* non confonde le caratteristiche personali¹⁸⁷. La questione è essenziale nella contesa con i semiariani, poiché Eunomio pretendeva che l'essenza divina consistesse nell'essere *agénnetos* e fosse, per questo, esclusiva del Padre, mentre il Figlio non sarebbe stato da sempre di natura divina. Il passo fondamentale di Basilio è mostrare che l'essere *agénnetos* è la caratteristica personale che distingue il Padre dal Figlio, che invece è *gennetòs*, cioè generato. Ciò che sarebbe proprio dello Spirito sarebbe, poi, l'essere conosciuto nel Figlio ed il ricevere con Lui la sostanza dal Padre¹⁸⁸. Le proprietà personali potrebbero designarsi, dunque, come paternità, filiazione e forza santificatrice¹⁸⁹.

Occorre notare che si tratta di un passaggio fondamentale nella storia della teologia: di fronte alla pretesa ariana di poter comprendere ed esprimere la natura divina, i Cappadoci devono affermare con forza l'*apofatismo*, cioè l'impossibilità di parlare in modo adeguato di Dio: il Mistero di Dio è mistero in senso autentico, in modo tale che esso non smette di essere tale, quanto più lo si penetra. Si tratta del primato dell'essere sul conoscere e dell'affermazione radicale della trascendenza e dell'infinità di Dio. La riflessione teologica, e non più meramente filosofica, sugli attributi porta a distinguere Natura e Persone per spiegare i dati della storia della salvezza, dove Colui che è assolutamente trascendente si manifesta nell'unico agire delle tre Persone: del Padre, del Figlio e dello Spirito.

In questa argomentazione è fondamentale la distinzione tra immanenza ed economia: una cosa è la realtà intima di Dio, un'altra il suo agire. Ciò permette di discernere quei passaggi scritturistici che si riferiscono al Figlio eterno, e quindi alla sua natura divina, da quelli che parlano di Cristo nella sua natura umana. Infatti i neoariani citavano i testi relativi alla sofferenza di Gesù e alla sua passibilità come prova della sua inferiorità. Basilio e poi Gregorio di Nissa distinguono, allora, la dimensione immanente, cioè la *theologia*, da quella della storia della salvezza, cioè dall'*oikonomia*: "Chiunque presti anche solo un po' di attenzione al senso del testo apostolico può riconoscere che questo non ci tramanda una forma della teologia (*theologia*), ma propone le ragioni dell'economia (*oikonomia*). Infatti dice che *Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso* (At 2, 36), appoggiandosi chiaramente al pronome dimostrativo (*touton*) per indicare il suo essere uomo e visibile a tutti"¹⁹⁰.

Questa distinzione tra essere ed agire permette di non attribuire a Dio gli aspetti della natura umana del Cristo, ma nello stesso tempo proprio questa distinzione rende possibile parlare delle Persone divine e dell'immanenza, in quanto l'agire segue l'essere: Gregorio di Nissa, infatti, seguendo la teologia del fratello, mostra che l'azione delle tre Persone è unica, proprio perché il Padre, il Figlio e lo Spirito sono un unico Dio in una unica Natura, e che nell'agire ciascuna Persona interviene secondo la propria caratteristica personale. Così, ogni azione divina parte dal Padre come dal suo principio e dalla sua origine, viene

¹⁸⁷ Basilio, *Ep. 38*, PG 32, 332.

¹⁸⁸ Cfr. G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1674.

¹⁸⁹ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 160.

¹⁹⁰ Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium III*, 3, 16, 10 – 17,1; GNO II, 113, 1-9 e Basilio, *Contra Eunomium*, II, PG 29, 576D-577A.

realizzata mediante il Figlio e giunge, infine, a perfezione nello Spirito. L'azione segue un movimento espresso da formule trinitarie che appaiono ripetutamente nell'opera cappadoce: *ek Patròs – dià Uioû – en pneùmati*¹⁹¹.

Dall'agire si può, allora, risalire all'intimità trinitaria, giungendo a parlare dell'immanenza divina e ad immergersi nel Mistero, senza poterlo mai esaurire o comprendere completamente. La ragione umana deve passare attraverso gli eventi per imparare a conoscere Dio nella storia. In questo modo Gregorio di Nissa giunge a formulare una dottrina trinitaria particolarmente profonda, come rivela il seguente testo: "Ma poiché la dottrina della nostra vera fede sa anche riconoscere una certa distinzione delle Persone nell'unità della natura. Infatti, anche le persone estranee alla nostra fede non riescono a concepire la divinità senza Verbo. Chi è d'accordo che Dio non è pensabile senza Verbo (*àlogos*) dovrà chiaramente ammettere che Dio possiede il Verbo (...) Se pertanto (il nostro interlocutore) dirà di intendere il Verbo di Dio secondo l'analogia della nostra parola, in tal modo potrà essere guidato verso la concezione più alta. È assolutamente necessario ammettere che la parola, come ogni altra facoltà, è in sintonia con la natura. (...) Nella natura trascendente invece ogni suo attributo si adatta alla grandezza del soggetto. Se dunque si parla del Verbo di Dio, non si potrà pensare che abbia la consistenza nel movimento della parola per ricadere nell'inconsistenza a somiglianza della nostra parola; ma come la nostra natura che è destinata a perire ha la parola anch'essa corruttibile, così la natura incorruttibile ed eterna ha il Verbo eterno e sostanziale. Se in conseguenza di questo ragionamento si arriverà a riconoscere l'eterna sussistenza del Verbo divino, bisognerà necessariamente riconoscere che la sostanza del Verbo è dotata di vita. Sarebbe, infatti, cosa empia pensare ad una sostanza inanimata del Verbo alla stregua delle pietre (...) La pietà ci ha fatto riconoscere nella natura divina l'esistenza di uno Spirito di Dio, proprio come si è riconosciuta anche l'esistenza del Verbo di Dio (...) Si abbasserebbe veramente la grandezza della divina potenza, qualora si pensasse lo Spirito che è in Dio a somiglianza del nostro respiro; abbiamo invece pensato ad una potenza sussistente che vive in se stessa di esistenza propria, non separabile da Dio in cui essa risiede, né dal Verbo di Dio col quale si accompagna (...) Chi scruta attentamente le profondità del mistero può raggiungere nel suo spirito, in modo inesprimibile, una proporzionata comprensione della dottrina relativa alla conoscenza di Dio, senza tuttavia poter chiarire con le parole questa ineffabile profondità del mistero: in che modo cioè lo stesso oggetto si possa numerare e sfugga insieme alla numerazione, perché si possa considerare come distinto nelle sue parti e nel contempo lo si comprenda come unità, e come una volta sottoposto a distinzione mediante il concetto di persona non risulti diviso nella sostanza. Per il concetto di persona lo Spirito è realtà distinta dal Verbo, ed è distinto anche Colui che possiede il Verbo e lo Spirito; ma quando si sia compreso ciò che li distingue, si vede anche come l'unità della natura non ammette divisione: sicché il potere della sovranità unica non si scinde diviso in differenti divinità."¹⁹²

¹⁹¹ Cfr. Gregorio di Nissa, *Ad Ablabium quod non sint tres dii*, PG 45, 125.

¹⁹² Gregorio di Nissa, *Oratio Cathchetica Magna*, 1 (trad. M. Naldini, Roma 1990). Cfr L.F. Mateo Seco, *Estudios sobre la Cristología de Gregorio de Nisa*, Pamplona, 80-101.

Le caratteristiche personali colte nell'agire conducono a riconoscere gli atti di conoscenza e di amore in Dio che è un essere spirituale. Dopo aver riaffermato il punto di partenza della teologia cappadoce, cioè la distinzione tra *ousia* ed *ipostasi*, Gregorio di Nissa riafferma un dato già presente nella tradizione da lui ricevuta¹⁹³; Dio è spirito e non può essere *àlogos*, non può essere privo di un logos. Ma mentre noi uomini abbiamo un logos che viene meno, conformemente alla nostra natura, Dio che è eterno, deve avere un logos eterno e dotato degli altri attributi della divinità¹⁹⁴. Ed il ragionamento si deve ripetere a partire dalla constatazione dei riferimenti di Gesù al suo Spirito: mentre il verbo umano è sostenuto dallo spirito materiale che viene meno, il Verbo eterno deve avere una Vita che è spirito ed assoluta pienezza e questo Spirito è un Persona divina.

In questo modo ciò che distingue le Persone è l'origine: "Questo Verbo é distinto da colui del quale egli é Verbo: in certo senso anche questo fa parte delle nozioni *relative*, perché col Verbo si deve senz'altro intendere insieme anche il Padre del Verbo: non esisterebbe infatti il Verbo, se non fosse Verbo di qualcuno (...) Così anche il Verbo di Dio: in quanto ha un'esistenza sua propria é distinto da colui dal quale la riceve, ma in quanto egli manifesta in se stesso i caratteri che si riconoscono in Dio, é unito pienamente riguardo alla natura a colui che si dà a conoscere per mezzo degli stessi caratteri."¹⁹⁵ La distinzione delle Persone è, così, data dalle relazioni immanenti che le Persone mantengono fra loro in ragione della propria origine e che possono essere conosciute a partire dal modo di essere manifestato dall'intervento di ciascuna Persona nell'unico movimento dell'agire divino, come lo si coglie nella rivelazione neotestamentaria.

Questo culmina nell'affermare la necessità di introdurre una numerazione in Dio, problema già presente nella riflessione teologica dai tempi di Giustino, che già aveva affermato che il Padre ed il Figlio erano distinti in numero (*en arithmò*), senza che la loro sostanza fosse divisa¹⁹⁶: Dio è uno ed è trino e questo è un mistero ineffabile, la cui formulazione è possibile solo grazie ai concetti di *ousia* e *ipostasi*.

L'opera di Gregorio di Nazianzo si fonda sugli stessi principi: egli cerca di evitare i due errori opposti di Ario e di Sabellio¹⁹⁷. Parla con più chiarezza di Basilio della divinità dello Spirito e della sua consustanzialità¹⁹⁸ e sviluppa maggiormente rispetto al Nisseno il ruolo della relazione nella determinazione delle proprietà di ciascuna Persona.

Il seguente testo è eloquente: "Il Padre è Padre senza principio perché non procede da nessuno. Il Figlio è Figlio e non è privo di principio, perché procede dal Padre. Ma se parli di principio nel tempo, anche Lui è senza principio, perché è il Creatore del tempo e non è sottomesso al tempo. Lo Spirito Santo è Spirito di verità, che procede dal Padre, ma non alla maniera della filiazione, perché non procede per generazione, ma per processione (...) Dato che né il Padre ha cessato di essere non generato per il fatto di generare, né il Figlio

¹⁹³ Cfr. Atanasio, *Contra arianos*, 1, 14; 1, 25. 27; 3, 66; *De decretis Nicaenae Synodi*, 12, 15.

¹⁹⁴ L'argomentazione era già presente in Ireneo, *Adversus haereses*, 2, 13-18 e Atanasio *Contra arianos* 2, 34-35.

¹⁹⁵ Gregorio de Nissa, *Oratio Cathedetica Magna*, 1 (trad. M. Naldini, Roma 1990).

¹⁹⁶ Cfr. Giustino, *Dialogo con Trifone*, 128.

¹⁹⁷ Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Discorso* 39, 11

¹⁹⁸ Cfr. idem, *Discorso* 31, 5 y 26-29. Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 229-231.

ha cessato di essere generato per il fatto di procedere da Colui che non è generato (...) nemmeno lo Spirito si è convertito in Padre o in Figlio per il fatto di essere Dio”¹⁹⁹.

La teologia di Gregorio di Nazianzo è particolarmente importante per la pneumatologia, in quanto lui per primo ha coniato il nome *ekpòreusis* per la seconda processione, caratterizzandola in modo positivo rispetto alla generazione: “Dato che procede (*ekporéutai*) dal Padre, Egli non è creatura; dato che non è generato, non è Figlio; dato che sta tra il Padre ed il Figlio, Egli è Dio (...) In che cosa consiste questa processione (*ekpòreusis*) dello Spirito? Saremmo pazzi se volessimo scoprire del tutto il mistero (...) Noi diciamo che allo Spirito non manca nulla, perché è Dio. Ma è la differenza di manifestazione o di relazione tra di essi che fa la differenza alla quale corrispondono i nomi”²⁰⁰. Basilio non era riuscito a caratterizzare la seconda processione, mentre Gregorio di Nazianzo afferma senza dubbio alcuno la divinità della terza Persona, riconducendo la distinzione personale alla differenza di manifestazione e di relazione tra le tre Persone.

Le nozioni di ousia ed ipostasi

Il progresso teologico realizzato dai Cappadoci si fonda sulla elaborazione della distinzione tra *ousia* ed *hypóstasis*, concetti che permettono di riferirsi senza equivoci alla natura ed alla persona, e che differiscono fra loro in quanto il primo risponde alla domanda sul *quid*, mentre il secondo a quella sul *quis*. Sia in ambito greco sia in quello latino questo passaggio fu essenziale per la comprensione teologica della Trinità, con la formula *mía ousía, treis hypóstaseis*, e di Cristo, con la formula simmetrica *mía hypóstasis en dyo physes*. Questi due termini segnarono il passaggio decisivo nella formulazione definitiva della dottrina cristiana²⁰¹.

Hypóstasis significa etimologicamente *ciò che sta sotto* (= *sub-stantia* latino) ed il NT lo usa a volte per indicare la realtà oggettiva in contrapposizione a quella soggettiva (cfr 2 Cor 9, 4 e Eb 1, 3; 3, 14; 11, 1). In questo senso è usata nel Concilio di Nicea, dove *ousia* ed *hypóstasis* sono trattati come sinonimi, equivalenti a natura, essenza e sostanza, per riprovare la dottrina ariana in quanto affermazione che il Figlio è “di un’altra *hypóstasis* o di un’altra *ousia*”. Ciò rispecchia l’uso che faceva dei due termini Atanasio, per il quale essi significherebbero la stessa cosa²⁰² ed indicherebbero ciò che c’è di più reale nell’essere²⁰³.

La possibilità di distinguere i due termini si fonda sull’uso che, nel III secolo, Origene aveva fatto di *hypóstasis*: questi, pur trattando inizialmente il termine come sinonimo di *ousia*, iniziò ad applicarlo alle Persone divine, in contrapposizione proprio al termine *ousia*²⁰⁴. Dionigi di Alessandria parla già di tre *hypóstasis* nell’unità della divinità²⁰⁵ e Dionigi di Roma condanna coloro che ammettono nella divinità *hypóstasis* separate le une

¹⁹⁹ Gregorio di Nazianzo, *Discorso* 39, 12.

²⁰⁰ Idem, *Discorso* 31, 8. Cfr. Grégoire de Nazianze, *Discours* 27-31 (P. Gallay ed.), SCh 250, Paris 1978. 291-293. Cfr. anche J. Gribomont, *Gregorio di Nazianzo*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, 1711.

²⁰¹ Cfr. F. Ocariz, L.F. Mateo-Seco, J.A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, cit., 170-180.

²⁰² Cfr. p.e., *De decretis Nicenae synodi*, 27; *Epist ad Serapionem*, n. 4; *De synodis*, nn. 45, 48.

²⁰³ Atanasio, *Epist. ad Afros*, 2, 4.

²⁰⁴ Cfr. A. Michel, *Hypostase*, DTC 7, 374.

²⁰⁵ Cfr. Basilio, *De Spiritu Sancto*, 29, 72.

dalle altre²⁰⁶. Così, prima del Concilio di Alessandria del 362, *hypóstasis* poteva significare sia lo stesso di *ousia*, se applicato alla sostanza divina, sia il soggetto indipendente, se applicato alle Persone²⁰⁷. Come si è visto, i Cappadoci chiarirono grandemente la terminologia, intendendo l'*ousia* come ciò che è comune alle tre Persone divine, e per *hypóstasis*, la stessa *ousia* ma con le caratteristiche personali (*idiomata*) di ciascuno.

La formula mia ousia, treis hypostaseis

Grazie alle distinzioni tra i termini *ousia* e *hypóstasis* che la compongono, la formula, che era già conosciuta da Origene e veniva utilizzata dai teologi che a lui si rifacevano, diventò una pietra miliare nello sviluppo della dottrina trinitaria. Permise, durante il Concilio di Alessandria del 362, di superare i malintesi legati all'*homousios*. È molto istruttivo leggere le parole di Atanasio nel *Tomus ad antiochenos*: "Alcuni erano accusati di utilizzare l'espressione *tre ipostasi*, sospetta, poiché non era scritturistica (...) Per la discussione che era sorta, chiedemmo se con essa intendevano, insieme agli ariani, ipostasi completamente differenti, diverse e di sostanza distinta, ciascuna che sussiste separata in se stessa, come succede tra le creature e come succede nei figli generati dagli uomini (...) Essi affermarono energicamente che non avevano mai pensato nulla di simile. Noi abbiamo domandato loro: perché, dunque, parlate così ed utilizzate queste espressioni? Ci hanno risposto: perché noi crediamo nella Santa Trinità, non solo di nome, ma come reale e sussistente. Il Padre esiste e sussiste veramente; il Figlio è sostanziale e sussistente; lo Spirito Santo è sussistente e realmente esistente. Noi non parliamo di tre dèi, né di tre principi (...) Noi riconosciamo la Santa Trinità, l'unica divinità, l'unico principio, il Figlio consustanziale al Padre, come ci hanno trasmesso i Padri, lo Spirito Santo, non creatura, non estraneo, ma proprio ed indivisibile dalla sostanza del Figlio e del Padre"²⁰⁸.

Il concilio chiarì che *hypóstasis* poteva essere usato nel senso di sostanza o in quello di persona, per cui la formula *mía ousía, treis hypostáseis* diventava comprensibile nella seconda accezione, perché contrapponeva i due termini coinvolti nel dibattito e rendeva univoca l'interpretazione. La formula è compresa come equivalente all'affermazione del simbolo niceno. Si affermano contemporaneamente l'unità e la distinzione in Dio, evitando sia l'errore di Ario che quello di Sabellio. Ovviamente ci volle tempo per la ricezione terminologica ed Atanasio stesso continua ad utilizzare *hypóstasis* sia nel senso di sostanza che di persona, ma nel corso del sec. IV si diffonde sempre più e diventa il fondamento della teologia dei Cappadoci, che vi ricorrono con la più assoluta normalità²⁰⁹. In Occidente la ricezione fu più difficile, perché *hypóstasis* era un calco esatto di *sub-stantia*, il cui significato, però, in base alla formula, doveva essere quello di *ousia*.

Tutto questo processo permise di mettere in maggior evidenza l'affermazione della distinzione personale, che l'*homousios* niceno lasciava un po' in ombra. Nello stesso tempo, la formula permetteva di opporsi alla dottrina di Ario, che sosteneva la distinzione

²⁰⁶ Dionigi di Roma, *Epist. contra Tritheistas et Sabellianos*, ca. 260 (DS 112).

²⁰⁷ Cfr. A. Michel, *Hypostase*, cit., 375.

²⁰⁸ Atanasio, *Tomus ad antiochenos*, 5.

²⁰⁹ Cfr. G. Bardy, *Trinité*, cit., 1664-1674.

personale, ma negava l'unità sostanziale. Proprio la sintesi in un'unica formula rese possibile affermare l'unità di sostanza e la trinità di Persone.

La questione dei nomi divini nella controversia con Eunomio.

Eunomio è il campione degli *anomei*. Nel 361 pubblica la sua Apologia, sostenendo che il Figlio è di natura totalmente diversa dal Padre²¹⁰. L'affermazione dell'unicità di Dio principio di tutte le cose, *incipit* del Credo, spinge Eunomio a dire che l'essere principio senza principio appartiene all'essere divino così radicalmente che l'*agénnetos* diventa nome adeguato ad esprimere la stessa essenza divina (e non nome personale)²¹¹.

Si intersecano qui due questioni: 1) la possibilità che si dia Filiazione in Dio; 2) la possibilità che Dio possa ricevere un nome. Le risposte ad Eunomio si basano sulla dottrina già vista dei Padri studiati: 1) bisogna distinguere l'*agénnetos* riferito a tutta la Trinità perché è eterna e senza principio, in contrapposizione alla creazione e, dunque, all'economia, dall'*agénnetos* riferito al solo Padre in quanto principio della generazione del Figlio, cioè nell'immanenza; 2) non esiste un nome che possa esprimere adeguatamente l'essenza divina, cioè la teologia deve essere essenzialmente apofatica, a differenza di quanto avviene nella filosofia.

La radice di entrambe le questioni è la stessa: Eunomio imposta la discussione in termini di forza e di potenza, non riuscendo a cogliere la filiazione in tutta la sua profondità. Ma cogliere la filiazione equivale ad accettare il mistero della Trinità.

Nel 364, Basilio risponde ad Eunomio con i tre libri del suo *Contra Eunomium*. Eunomio ribatte con una Apologia dell'Apologia. Dopo la morte di Basilio, il fratello Gregorio scrive 12 libri, che costituiscono il suo *Contra Eunomium*. In questo testo si dice: "Principio di ogni cosa è il Padre. Ma si proclama che anche il Figlio è in questo principio poiché Egli è per natura ciò che è il principio. Infatti, Dio è il principio ed il Verbo che è nel principio è Dio"²¹². Proprio questo è il punto centrale della discussione: generare vuol dire dare sé stesso, per cui il Padre, che è il Principio, è Padre proprio nel comunicare totalmente la propria natura al Figlio, Suo Verbo e Sua Immagine. L'essere immagine non può, allora, essere inteso in senso materiale e passivo, ma include l'essere immagine attiva di Colui che è il Principio. Dalla logica della necessità si deve fare il salto a quella della libertà e dell'amore, al punto che lo stesso nome del Padre fa riferimento a due Persone, perché all'idea di Figlio segue spontaneamente l'idea di Padre, cosicché, al dire Padre, la nostra fede ci spinge a pensare al Padre con il Figlio²¹³.

Eunomio non riesce ad accettare che il Figlio possa essere Dio, poiché obbedisce e fa la volontà del Padre. L'essere Principio viene inteso come onnipotenza assoluta slegata dall'amore. Per questo non può accettare che il Figlio sia Dio. Non percepisce la libertà del Figlio nel compiere la volontà del Padre, non comprende fino a che punto il Padre ha dato sé stesso al Figlio: "Il Padre ha voluto qualche cosa e il Figlio, che è nel Padre, ha avuto la stessa volontà del Padre, o meglio, Egli stesso si è fatto Volontà del Padre"²¹⁴ (*ibidem*, 288,

²¹⁰ Eunomio, *Apologia*, PG 30, 835-868.

²¹¹ Cfr. Eunomio, *Apologia*, PG, 30, 837-839.

²¹² Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*, III, GNO II, 193, 23-26.

²¹³ Cfr. *ibidem*, GNO II, 81, 3-4 e *Contra Eunomium*, II, GNO I, 208, 11-14.

²¹⁴ Idem, *Contra Eunomium*, II, GNO I,

17-19). E questo farsi volontà del Padre è proprio l'essere Figlio. "Ciò che, agli occhi degli ariani, è la prova della subordinazione del Figlio al Padre, cioè il suo agire in obbedienza al Padre, il suo ruolo strumentale in rapporto a Lui, precisamente questo si rivela, quindi, come il mistero stesso della comunione delle Persone divine"²¹⁵. È proprio la libera obbedienza che diviene per noi immagine del Padre, perché quest'obbedienza non è estrinseca, ma giunge all'essere stesso: l'obbedienza è lo stesso *modo di essere* del Figlio, cioè la sua Persona. Per questo l'unità della volontà non esclude la differenza personale, anzi la fonda. L'errore ariano è proprio quello di confondere l'ordine personale con l'ordine sostanziale. La Scrittura parla, infatti, di una *tàxis*, di un ordine: il Padre è prima del Figlio, che a sua volta precede lo Spirito. Ma ciò non dice nulla su una possibile differenza di natura. Si tratta solo del rapporto di origine.

Il modo di essere Dio della seconda Persona è l'essere Figlio. Ma un figlio compie perfettamente la volontà di suo padre e non si preoccupa che di dare a lui tutta la gloria. Eunomio obietta, allora, che questa obbedienza del Figlio non è altro che una necessità, cioè che la natura stessa del Figlio sia l'obbedienza²¹⁶. Ma, se così fosse, il Figlio sarebbe inferiore addirittura agli uomini, che sono liberi. È essenziale qui la distinzione tra economia ed immanenza, in quanto l'obbedienza di Cristo culminata nel sacrificio della Croce rivela la Persona del Figlio in ciò che gli è più proprio; ma vedere il Figlio vuol dire vedere il Padre, proprio per l'immanenza nel quale il Padre è Dio nell'eterna generazione del Figlio.

I Cappadoci fanno saltare gli schemi neoplatonici di Eunomio, mostrando come l'essere Figlio sia legato alla libertà ed all'amore: "in verità, ciò che il Figlio stesso ci ha rivelato è profondamente paradossale, cioè il fatto che è allo stesso tempo obbediente in tutto al Padre ed unito in tutto a Lui. In Dio non c'è dominazione del superiore sull'inferiore: l'obbedienza è identica alla libertà, il dono totale di sé è identico al pieno possesso di sé"²¹⁷. Alla luce della discussione sulla filiazione si può comprendere come mai Eunomio ritenesse che alla diversità dei nomi di Padre e di Figlio dovesse necessariamente corrispondere una diversità di nature. Egli assolutizza l'*agennesía*, intendendo questo attributo non teologicamente ma filosoficamente. Di fatti confonde l'innascibilità con l'aseità, dove il primo termine si riferisce alla Persona, mentre il secondo all'essenza.

In un certo senso, rimane legato ai limiti della concezione neoplatonica, che toglieva valore alla dimensione creaturale: così, per Eunomio, tutti gli altri nomi che indicano Dio sarebbero solo nostre creazioni soggettive. Gli altri attributi come giustizia, bellezza, misericordia non significherebbero nulla e sarebbero intercambiabili fra loro. È evidente come il ruolo della ragione umana viene mortificato da questo approccio.

Per i Cappadoci, invece, nessun nome può designare la natura divina in sé stessa, ma nello stesso tempo ciascuno di essi è utile per comunicare alla mente umana qualche aspetto di Dio: ogni nome dice qualche cosa e tutti sono necessari²¹⁸.

²¹⁵ C. von Schönborn, *L'icône du Christ*, Paris 1986, 49.

²¹⁶ Gregorio di Nissa, *Refutatio Confessionis Eunomii*, GNO II, 371.

²¹⁷ C. von Schönborn, *L'icône du Christ*, Paris 1986, 53.

²¹⁸ Cfr. X. Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 4, 1085.

La questione è di una grande profondità sia a livello gnoseologico che antropologico: nel capitolo quinto del primo libro dell'*Adversus Eunomium*, Basilio mostra come anche di ciò che l'uomo percepisce delle realtà corporali, la nostra intelligenza coglie questa unica realtà in una serie multipla di qualità, come la durezza, il colore, le dimensioni, etc. È la nostra ragione che distingue a livello conoscitivo le qualità che ontologicamente sono possedute da un unico soggetto²¹⁹. Se non seguissimo la stessa strada nello studio di Dio, dovremmo rinunciare a parlarne, perché, per quanto Egli sia infinitamente semplice, l'immutabilità non è la stessa cosa, dal nostro punto di vista, della misericordia. La molteplicità degli attributi è dovuta alle limitazioni della nostra ragione ed è necessaria, proprio perché la natura divina rimane sempre al di là delle nostre possibilità conoscitive, come è dimostrato dallo stesso uso della Scrittura, che designa Dio con attributi diversi²²⁰. Il valore della conoscenza umana e della diversità dei nomi che utilizziamo per parlare di Dio risiede nel fatto che Dio ci ha parlato e che gli attributi divini li abbiamo dovuti apprendere dalla storia della salvezza. [Tutto il problema è sul valore dei colori per dipingere il quadro ...]

La contrapposizione tra Eunomio e Basilio è radicale: il primo dice che non c'è che un solo nome proprio di Dio, mentre il secondo afferma che nessun nome basta per esprimere la natura divina. Fondamento teologico di quest'ultima posizione è l'affermazione che l'essenza divina non solo è semplice, ma anche infinita, per cui sono necessari molti concetti per comunicare una vaga idea di essa²²¹.

Basilio, inoltre, introduce la distinzione tra nomi positivi e nomi negativi: i primi significano ciò che Dio è, come gli attributi buono, giusto, Creatore; i secondi significano, invece, ciò che Dio non è, ad esempio in-finito, in-visibile, in-corruttibile. Solo unendo questi due modi di parlare possiamo farci un'idea su Dio, perché i nomi negativi di per sé non bastano. Tutto ciò serviva a mostrare ad Eunomio che non solo *agénnetos* non poteva essere l'unico nome di Dio, ma che anche era nome di per sé radicalmente insufficiente.

Allora, per chiarire la distinzione tra *agénnetos* e *gennetòs*, che Eunomio opponeva, Basilio mostra la differenza tra nomi relativi e nomi assoluti, che è parallela a quella tra *ousía* ed *hypóstasis*: i primi si applicano solo alla singola Persona, i secondi a tutte e tre le Persone, in quanto si riferiscono alla sostanza. Da questo punto di vista è evidente che *agénnetos* e *gennetòs* sono nomi relativi. Spiegherà Gregorio di Nazianzo che *agénnetos* è nome relativo se applicato al Padre nel senso di non generato, mentre è nome assoluto quando è riferito a tutta la Trinità nel senso di non creato²²². Così il Figlio è, nello stesso tempo, non creato, ma generato.

Sempre il Nazianzeno mette in evidenza come perfino i nomi positivi non possono mai essere considerati nomi propri di Dio, pur essendo i più adatti e pieni di significato²²³. Infatti, con parole di Gregorio di Nissa: "È la cosa (*pragma*), non il nome, che sorge per volontà divina: cosicché la cosa che è nell'esistenza è opera della potenza di Colui che ha creato, mentre le voci che fanno conoscere gli enti, con le quali la ragione (*logos*) segnala

²¹⁹ Cfr. Basilio, *Adversus Eunomium*, 1, 6.

²²⁰ Cfr. Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*, II, GNO I,364-366; 371-377.

²²¹ Cfr. Basilio, *Adversus Eunomium*, 1, 10.

²²² Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 29, 10.

²²³ Cfr. Idem, *Oratio* 30, 18.

ciascuna cosa al fine di un'indicazione esatta ed inconfusa, sono opere ed invenzioni della facoltà razionale. Ma sia questa stessa facoltà che la natura razionale sono opera di Dio. E poiché la natura razionale è presente in tutti gli uomini, necessariamente si osservano anche le differenze nei nomi corrispondentemente alle differenze dei popoli"²²⁴. Per il Nisseno è essenziale mettere in evidenza il primato dell'essere sul conoscere, in quanto è l'essere che rende intelligibile la realtà e non il nome: prima viene la realtà e poi il nome che gli uomini le danno, in modo tale che non è il nome che dà l'essere alle diverse realtà, ma è l'essere che dice se il nome posto ad una certa realtà corrisponde al vero²²⁵.

L'errore di Eunomio, dunque, è invertire questo ordine, ritenendo che un nome creato possa esprimere adeguatamente l'essenza divina infinita²²⁶.

Gregorio di Nissa riconduce poi, la discussione alla dimensione apofatica, inquadrando il discorso dal punto di vista dell'attributo *vita*: "Ciò che veramente esiste è la Vita vera. E questo è inaccessibile alla conoscenza (...) Impara da quanto è stato detto, che la divinità, per propria natura, è incomprendibile, poiché non è circoscritta da nessun limite. Infatti, se si pensasse la divinità con qualche limite, sarebbe necessario considerare giustamente insieme al limite ciò che sta oltre questo limite"²²⁷. Per Gregorio l'essere infinito è essenzialmente vivo, essenzialmente saggio, essenzialmente potente, visto che non c'è nulla che possa limitarlo²²⁸.

La dottrina pneumatologica di S. Basilio

Durante la prima metà del sec. IV la disputa teologica si focalizzò sulla divinità del Figlio. Il fatto stesso che nel simbolo di Nicea si menzioni semplicemente lo Spirito senza aggiungere nulla indica che la questione della sua divinità non era ancora dibattuta. Tuttavia, la logica dell'arianesimo conduceva alla negazione della divinità anche della terza Persona, perché se la seconda Persona non era divina *a fortiori* non lo doveva essere lo Spirito. La negazione esplicita della divinità dello Spirito Santo sorse, però, solo in ambito semiariano, in anni successivi rispetto all'arianesimo propriamente detto.

La prima notizia dell'eresia la dà Atanasio nella *Lettera a Serapione* scritta attorno al 360. Coloro che negavano la divinità della terza Persona furono denominati pneumatomachi (lottatori contro lo Spirito) o macedoniani, dal nome del loro punto di riferimento Macedonio, vescovo di Costantinopoli (+370). Questi accettava la divinità del Figlio, ma insegnava che lo Spirito era solo un messaggero o un angelo di Dio. Non si sa null'altro del suo pensiero e non è giunta noi nessuna sua opera.

In questo contesto, Basilio si mostrò molto prudente nel parlare della divinità dello Spirito Santo, perché stava cercando di creare unità per assicurare l'accettazione della fede di Nicea. Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo poterono essere, invece, più espliciti. In

²²⁴ Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*, II, GNO I, 298, 10-19.

²²⁵ Cfr. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris 1983, 31-64.

²²⁶ Cfr. Basilio, *Adversus Eunomium*, 1, 12. Si veda anche l'*Oratio* 28 di Gregorio di Nazianzo.

²²⁷ Gregorio di Nissa, *De vita Moysis*, 2, 235-236. Cfr. L.F. Mateo-Seco, *Gregorio de Nisa, Sobre la vida de Moisés*, cit., 205-206.

²²⁸ Cfr. Idem, *Contra Eunomium*, 316, GNO II, 212-213.

particolar mondo, quest'ultimo giunse a rimproverare l'amico Basilio perché non manifestava più esplicitamente il suo pensiero a proposito della divinità dello Spirito²²⁹.

Basilio fu il primo a scrivere un trattato sullo Spirito Santo ed il suo contributo fu decisivo per il progresso teologico che portò al I Concilio di Costantinopoli. Basò la sua esposizione sul ruolo salvifico dello Spirito nell'economia, partendo dalla sua missione. Giovanni Paolo II ha riassunto nel seguente modo la dottrina pneumatologica del vescovo di Cesarea: "È lo Spirito che, dato a ogni battezzato, in ciascuno opera carismi e a ciascuno ricorda gli insegnamenti del Signore; è lo Spirito che anima tutta la Chiesa e la ordina e la vivifica con i suoi doni facendone tutto un corpo «spirituale» e carismatico. Di qui, Basilio risaliva alla serena contemplazione della «gloria» dello Spirito, misteriosa e inaccessibile: confessandolo, al di sopra di ogni creatura, sovrano e signore poiché da lui siamo divinizzati, e Santo per essenza poiché da lui siamo santificati. Avendo così contribuito alla formulazione della fede trinitaria della Chiesa, Basilio ancora oggi parla al suo cuore e la consola, particolarmente con la luminosa confessione del suo Consolatore."²³⁰

Nella sua pneumatologia Basilio dipende da Atanasio, ma lo supera in precisione teologica: mentre questi riteneva impossibile parlare della processione dello Spirito, Basilio distingue la processione della terza Persona da quella del Figlio, individuandone la peculiarità nel modo di procedere distinto, che per lo Spirito Santo è come il *soffio* della bocca di Dio. Ciò preparerà la strada ai successivi sviluppi, che porteranno a ricondurre la seconda processione all'amore²³¹.

Basilio afferma, innanzi tutto, la perfetta divinità dello Spirito a partire da Mt 28, 19: il fatto che lo Spirito venga enumerato insieme alle prime due persone non è un'invenzione umana, ma è insegnato da Cristo stesso. Il mandato battesimale indica non solo l'uguaglianza delle Persone, ma anche la loro comunione in tutto, negli attributi e nell'onore²³². Basilio scrisse il trattato sullo Spirito Santo proprio per giustificare la *homotimìa*, cioè il fatto che alla terza Persona andasse riservato liturgicamente lo stesso onore che al Padre e al Figlio: addirittura il vescovo di Cesarea utilizzava come dossologia l'espressione "Gloria al Padre, con il Figlio e lo Spirito Santo" per mettere in risalto l'uguaglianza di onore, suscitando le perplessità di alcuni vescovi; per fugare queste perplessità il trattato presentava l'*homotimìa* come conseguenza della consustanzialità. Per questo sottolinea il fatto che lo Spirito è di Cristo: "Lo si chiama Spirito di Cristo perché è intimamente unito a Lui per natura, in modo tale che se non si ha lo Spirito di Cristo, non si è di Cristo"²³³

Il Simbolo niceno-costantinopolitano

Nel I Concilio di Costantinopoli del 381 si definì la divinità dello Spirito Santo e si completò il Simbolo niceno, dandogli la sua attuale forma. Nel 451, durante il Concilio di Calcedonia, esso venne accettato solennemente come Simbolo della chiesa universale²³⁴.

²²⁹ Cfr I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 153-157.

²³⁰ Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Patres Ecclesiae*, 2.I.1980.

²³¹ Cfr. L.F. Mateo Seco, *Prólogo* in J. Yanguas, *La pneumatología de San Basilio*, Pamplona 1983, 15.

²³² Cfr. J. Yanguas, *La pneumatología de San Basilio*, cit., 277-283.

²³³ Basilio, *De Spiritu Sancto*, 18.

²³⁴ Sulla storia redazionale del Simbolo, si vedano I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 222-241; B.

La parte pneumatologica del Simbolo recita: “Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita e procede dal Padre e dal Figlio²³⁵. Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei profeti. Credo la Chiesa, una santa cattolica e apostolica.”

Punto di partenza è l’affermazione della divinità della terza Persona, per la quale non si può seguire la stessa argomentazione teologica che ha portato a riconoscere la consustanzialità del Figlio, in quanto lo Spirito non procede per generazione. È, invece, proprio l’aggettivo Santo, a Lui applicato dal NT (cfr. *Lc* 1, 35 e *Gv* 14, 26) ad indicare la divinità, perché solo Dio è santo: Egli possiede la santità assoluta che gli permette di santificare gli uomini. In questo modo si può ripetere l’argomento soteriologico già utilizzato da Basilio²³⁶. Per questo, affermando la propria fede nello Spirito, la chiesa afferma la fede nella propria santità e nel potere santificatore del battesimo²³⁷.

In primo luogo, nel simbolo si dice della terza Persona che è Signore, come avviene nella parte cristologica: si utilizza il titolo per affermare la divinità dello Spirito ed indicare che non appartiene al mondo creaturale, come invece avviene per gli spiriti angelici²³⁸. In questa linea si inserisce anche il titolo di *vivificatore*, molto ricorrente negli scritti di Basilio. Il Simbolo indica l’origine dello Spirito affermando che Egli procede (*ekporéuetai*) dal Padre, basandosi su *Gv* 15, 26-27, per distinguere la processione della terza Persona dalla generazione del Figlio. Segue poi l’affermazione dell’*homotimía* insieme al Padre ed al Figlio, come conseguenza logica ed in funzione chiaramente antimacedoniana²³⁹. Il riferimento al suo parlare per mezzo dei profeti ribadisce, quindi, la divinità.

In sintesi, si confessa la divinità dello Spirito, attribuendogli (a) un nome divino: Signore; (b) funzioni divine: dare la vita; (c) un’origine immanente: la processione dal Padre e (d) una conseguente uguaglianza nell’adorazione. Il testo è molto ponderato ed equilibrato: non si chiama lo Spirito Dio, perché la Scrittura non lo chiama così, ma ci si riferisce a Lui con tali attribuzioni che non può esserci alcun dubbio sulla Sua divinità. Allo stesso modo non si dice che è consustanziale, ma si usano titoli ed espressioni che indicano questa consustanzialità, seguendo la linea argomentativa seguita dai Padri Cappadoci. Inoltre, nel primo canone del Concilio, si condannano esplicitamente gli ariani, i sabelliani ed i macedoniani, segnando così la fine delle discussioni sulla divinità dello Spirito. La questione del *Filioque*, secoli più tardi, riporterà l’attenzione sul Simbolo.

Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 235-240; B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los Dogmas*, I, cit., 215-219; L. Abramowski, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (c) mit dem Konzil Konstantinopel zu tun?*, "Theologie und Philosophie" 67 (1992) 481-513.

²³⁵ L’originale greco non ha “e dal Figlio”, che, come si vedrà in seguito, è presente solo nella traduzione latina e, quindi, in quella italiana.

²³⁶ Cfr. Basilio, *Omilia* 24, 6. Vedi anche J. Yanguas, *La pneumatología de San Basilio*, cit. 102-154.

²³⁷ Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los Dogmas*, I, cit., 219.

²³⁸ L’argomento è tipico della teologia cappadoce: cfr. p.e., Basilio, *Sullo Spirito Santo*, 20, 51; Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 41, 6.

²³⁹ Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 202.