

CAPITOLO 11: LA TEOLOGIA TRINITARIA LATINA

La teologia latina presenta caratteristiche ben definite, anche se bisogna evitare di separare eccessivamente il pensiero teologico greco e latino. Per ragioni didattiche, spesso si è affermato che l'oriente manifesta una maggiore attenzione alle Persone divine, mentre l'occidente fonda la riflessione più sulla sostanza divina. Si tratta di una semplificazione eccessiva, che oggi è sottoposta a revisione critica¹. Come è impossibile comprendere la cultura romana senza il riferimento al mondo culturale greco, così l'elaborazione teologica in lingua latina è strettamente connessa al lavoro dei teologici greci.

Le figure di maggiore spicco in occidente sono Tertulliano (+ dopo il 220); Novaziano (+ 257), che è il primo autore di un trattato intitolato *De Trinitate*; Ilario di Poitiers (+ 366), che è il miglior conoscitore della dottrina trinitaria orientale; Agostino (+430), il più grande tra gli occidentali. A livello magisteriale, in occidente vengono ricevuti tutti i concili celebrati in oriente, la cui dottrina è espressa in diversi simboli, nei quali si nota l'influsso del pensiero agostiniano.

LA DOTTRINA TRINITARIA DI TERTULLIANO

Tertulliano è il primo autore latino che si oppone vigorosamente alle eresie trinitarie, sia subordinazioniste che modaliste, e che critica lo gnosticismo ed il dualismo marcionita². Il suo contributo principale alla dottrina trinitaria è dovuto al suo genio espressivo: esso gli permise di giungere ad alcune formulazioni che entrarono poi per sempre nella terminologia teologica³. È il primo che in occidente applica al mistero trinitario il vocabolo latino *Trinitas*. Conia la felice espressione: *La Trinità di una sola divinità, Padre, Figlio e Spirito Santo*⁴. Si deve a lui la distinzione tra *substantia* e *persona*, parallela a quella greca tra *ousía* e *hypóstasis*.

L'importanza della regula fidei

Nella sua teologia muove sempre dalla *regula fidei*, alla quale vuole essere fedele⁵: tutto si fonda sulla confessione della fede come si presenta nel battesimo, nell'orazione cristiana e nei Simboli. Nell'*Adversus Praxean* dice che i tre della Trinità non sono tre modi diversi di manifestarsi del Padre, ma che si tratta di tre sussistenti distinti nell'ordine e non diversi in dignità o per la sostanza ed il potere. Basti la seguente citazione:

Come se anche così [per la fede ortodossa] l'uno non sia tutte le cose, mentre tutto deriva dall'uno, cioè per l'unità della sostanza, e tuttavia non venga preservato il mistero dell'economia (*oikonomiae sacramentum*), la quale dispone (*disponit*) l'unità nella Trinità, ordinando i tre – Padre, Figlio e Spirito – tre non per la condizione (*statu*), ma per l'ordine (*gradu*); non per la sostanza, ma per la forma; non per potenza, ma per aspetto (*specie*);

¹ Cfr. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, Oxford 2004.

² Cfr J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vols., Paris 1966-1969. Cfr anche J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, "Recherches de Science Religieuse" 54 (1966) 337-369 e M. Arias Reyero, *El Dios de nuestra fe*, Bogotá 1991, 252-256.

³ Cfr J. Quasten, *Patrología I*, Madrid 1968, 621.

⁴ *Trinitas unius Divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus* (Tertulliano, *De pudicitia*, 21).

⁵ Cfr. Idem, *Adv. Praxean*, 2.

ma di un'unica sostanza, di un'unica condizione e di un'unica potenza, poiché unico è Dio nel quale si riconoscono questi tre ordini, condizioni e aspetti nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.⁶

Lo schema della dottrina trinitaria dell'*Adversus Praxean* è, allora, il seguente:

- 1) La regola della fede indica che in Dio c'è una sola sostanza e tre Persone, le quali posseggono uguale dignità;
- 2) Queste tre persone si differenziano non perché sono diverse, ma perché sono distinte nell'ordine.
- 3) La Trinità delle Persone non invalida in nulla l'unicità di Dio, perché le altre due Persone procedono dal Padre⁷.
- 4) La seconda Persona è la parola (*sermo*) del Padre e la terza è lo Spirito Santo⁸.
- 5) Non c'è che un solo Dio, cioè una sola sostanza divina⁹, in quanto il Padre è l'origine della Trinità. Tertulliano esprime questa verità con un linguaggio ancora inesatto: il Padre è tutta la sostanza; il Figlio, invece, è una derivazione o una porzione di essa, secondo le parole di Cristo stesso *Il Padre è più grande di me* (Gv 14, 28)¹⁰.

Da questo ultimo punto, si vede come Tertulliano non sia ancora riuscito a superare completamente il subordinazionismo, soprattutto se si tiene presente che, come gli apologeti, ammette la distinzione tra *logos endiàthetos* e *prophorikós*. Ci sono testi nei quali sembra affermare che l'esistenza del Figlio dipende dalla creazione, ed altri nei quali dice che il Padre non è mai stato solo¹¹. Sicuramente il latino di Tertulliano presenta un elevato grado di difficoltà e l'interpretazione del suo pensiero non risulta semplice, anche per la sua parabola evolutiva. Una possibilità è pensare che per lui il Padre dall'eternità genera il Verbo e che il Padre ed il Figlio insieme spirano la terza Persona, ma che solo con la creazione può aversi manifestazione ad extra¹². In ogni caso è certo che sono proprio le processioni, cioè il fatto che il Figlio e lo Spirito procedono dal Padre, ciò che conferisce loro nello stesso tempo unità nella sostanza divina e distinzione reciproca¹³. Per Tertulliano è, dunque, fondamentale che l'ordine delle tre Persone si manifesti nell'economia, anche se da un punto di vista terminologico utilizza la parola *economia* in riferimento all'immanenza, come si vede dall'uso dell'espressione *oikonomiae sacramentum* nel passo dell'*Adversus Praxean* 2 citato, dove *oikonomia* fa riferimento all'organicità delle tre Persone e non alla dimensione creaturale e storica.

La distinzione tra sostanza e persona

I testi nei quali afferma con più chiarezza l'unità di Dio si trovano proprio nell'*Adversus Praxean*, opera che meglio di tutte pone in rilievo la distinzione delle Persone. Per lui è importante il

⁶ "Quasi non sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia per substantiae scilicet unitatem et nihilominus custodiatur oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens patrem et filium et spiritum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis quia unus deus ex quo gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur." (*Ibidem* 2, 29-37; CChr.SL 2 (E. KROYMANN - E. EVANS, 1954), p. 1161)

⁷ *Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstreperit et oeconomiae statum protegit* (*Ibidem*, 8).

⁸ *Secunda persona sermo ipsius et tertia Spiritus in sermone* (*Ibidem*, 12).

⁹ Cfr *ibidem*, 18.

¹⁰ *Pater enim tota substantia est; Filius vero derivatio totius et portio...* (*Ibidem*, 9).

¹¹ *Ceterum ne tunc quidem solus: habebat enim secum quam habebat rationem suam* (*Ibidem*, 10).

¹² Cfr. M. Arias Reyero, *El Dios de nuestra fe*, cit., 255.

¹³ Cfr Tertulliano, *Adv. Praxean*, 2 e 8.

fatto che la sostanza divina è semplicissima ed unica, un unico potere; la molteplicità delle Persone non moltiplica la sostanza. Ed in Dio c'è unità ma non solitudine.

Tertulliano utilizza il termine *substantia* per difendere la realtà del Figlio contro i modalisti: vuole indicare con il termine il fatto che il Figlio ha consistenza propria perché proviene dalla sostanza del Padre, e per questo l'incarnazione non è un modo di manifestarsi del Padre stesso, ma la manifestazione visibile di qualcuno distinto da Lui. Il Figlio è della stessa sostanza del Padre, ma non la possiede nello stesso modo, perché solo il Padre la possiede tutta (*tota*), mentre il Figlio ne è una derivazione (*derivatio totius et portio*), come si è visto nel testo dell'*Adversus Praxean* citato alla nota 10.

Utilizza il termine *persona* per esprimere la distinzione fra i tre della Trinità, prendendo il vocabolo dal linguaggio giuridico: ciascuno è considerato un *titolare* dell'unica sostanza¹⁴, senza il rischio modalista insistere nel termine *prósopon*, che etimologicamente si ricollegava alle maschere degli attori. Ovviamente Tertulliano non usa il termine *persona* con tutta la carica filosofica che poi assumerà e non cerca di approfondire teologicamente la "personalità" di ciascuna delle tre Persone divine. Ma il passo è già un grande progresso, perché oppone la Trinità delle Persone all'unità della sostanza, utilizzando due termini distinti per esprimere ciò che è comune e ciò che è distinto in Dio: non si tratta di una semplice questione terminologica¹⁵. Con lui inizia a profilarsi nella teologia latina la formula *tres personae, una substantia*, che sarà così importante per la teologia trinitaria¹⁶. Il Padre ed il Figlio "sono due, a titolo della persona e non della sostanza, secondo la relazione della distinzione e non della divisione. Ovunque affermo una sola sostanza in tre che sono fra loro uniti."¹⁷

Lavora evidentemente a livello economico, ma sostiene che la distinzione e l'ordine dipendono dalla *dispositio* intratrinitaria della stessa sostanza. In questo senso la formula latina *tres personae, una substantia* può essere messa in parallelo con il *mia ousia, treis hypostaseis* greco. Tuttavia sussiste il concreto pericolo di identificare l'immanenza con la sostanza ed economicizzare le persone. Nel periodo montanista, per l'importanza attribuita da questa eresia alle rivelazioni dello Spirito Santo, approfondì la teologia della terza Persona, su cui prima si era espresso nella linea di Ireneo. Partendo dall'economia, afferma che lo Spirito procede *a Patre per Filium*¹⁸, ma, per quanto detto, ciò deve esser fatto risalire allo stesso essere di Dio. Per questo afferma che il Figlio e lo Spirito sono *consortes* dell'unica sostanza divina del Padre, che è *una substantia in tribus cohaerentibus*: si distinguono come Persone, senza essere divisi nella sostanza¹⁹.

IL CONTRIBUTO DI ILARIO DI POITIERS.

Dopo Novaziano (+ca 260), che per combattere i monarchiani redasse la prima sintesi occidentale della dottrina trinitaria, inaugurando la serie dei trattati intitolati *De Trinitate*, Ilario scrisse la sua omonima opera, che costituisce una pietra miliare della teologia. È

¹⁴ Cfr. J. Frickel, *Tertulliano*, GER 22, 358.

¹⁵ Cfr. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, II, cit., 646 e B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas I*, cit., 162.

¹⁶ Tertulliano, *Adv. Praxean*, 11, 12, 13, 15. Cfr. A. Michel, *Hypostase*, in DTC 7, 377 e G. Bardy, *Tertullien*, in DTC 15, 151.

¹⁷ "...*unam substantiam in tribus cohaerentibus*" (Tertulliano, *Adversus Praxean*, 12).

¹⁸ *Idem*, 4, 1.

¹⁹ Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., sp. 121-122.

contemporaneo di Atanasio e Basilio: nacque nel 310 a Poitiers e fu eletto vescovo di questa città nel 350. Sei anni dopo, per la sua lotta contro gli ariani, fu esiliato in Frigia, dove conobbe direttamente la teologia e le dispute dottrinali orientali successive al concilio di Nicea. In questi anni compose la sua opera in 12 volumi²⁰. Centro della sua attenzione sarà, per questo, il rapporto tra le prime due Persone divine, mentre le questioni relative allo Spirito Santo resteranno in ombra.

Punto di partenze dalla sua riflessione è, ovviamente, la dottrina neotestamentaria, in particolare i testi relativi al battesimo di Gesù e al mandato battesimale. Riceve da Tertulliano la distinzione *persona-substantia*, per mezzo della quale si oppone sia all'arianesimo, che al modalismo e al sabellianismo²¹. Il suo principio fondamentale è che l'unità di Dio non implica che Dio sia un Dio solitario, ma piuttosto una comunione di sostanza tra il Padre ed il Figlio²². Il concetto chiave per spiegarne la relazione è la generazione: il Figlio non è fatto dal nulla, né da una materia preesistente, ed il Padre dà tutta la sostanza al Figlio, senza perdere nulla di sé, perché non si tratta di una *transfusio*, ma di una *aeterna generatio*. Per questo l'unica natura divina esiste *in utroque: a vivente vivus, a vero verus, a perfecto perfectus*²³. In questo modo Ilario non ha problemi per distinguere la filiazione eterna del Verbo dalla nostra filiazione adottiva²⁴. Si basa, così, sulla relazione reciproca di paternità-filiazione per dire che è impossibile che ci sia stato un momento nel quale il Figlio non ci fosse ed il Padre non fosse tale, né che in Dio mancasse il pensiero (*Logos*)²⁵.

Contrappone l'unità di natura alla *discretio personarum*²⁶. Padre e Figlio hanno una unica *natura indifferens, indiscreta*²⁷, una *aequalitas naturae*, una *unitas naturalis*, una *natura non dividua*²⁸. La distinzione di persona non implica una separazione, ma tra Padre e Figlio c'è perfetta comunione di sostanza, tanto che sono *unus Deus uterque*²⁹. Dio è *unus*, ma non *solitarius*³⁰, ed il Padre ed il Figlio sono Dio *uterque*, allo stesso tempo, nella *proprietas* delle Persone, per la relazione di perfetta reciprocità esistente tra di loro³¹.

Questa reciprocità è possibile per l'unità numerica della sostanza divina e perché la processione è spirituale e non materiale. Per questo si dice che il Padre permane nel Figlio e vice versa: "non è questa la condizione delle nature corporee, cioè che stiano una nell'altra, che abbiano la perfetta unità della natura sussistente, che la permanente generazione dell'Unigenito sia inseparabile dalla verità della divinità paterna. Ciò è proprio solo del Dio Unigenito"³². Ilario fa qui riferimento alla dottrina della *circuminsessio*, concetto fondamentale per la teologia trinitaria,

²⁰ Su composizione, struttura e contenuti del *De Trinitate*, cfr. L'introduzione di L. Ladaria a Hilario de Poitiers, *La Trinidad*, Madrid 1986, 10-21.

²¹ Cfr. J. Quasten, *Patrología III*, Madrid 1978, 64.

²² Cfr. J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 34. Cfr. anche L. Ladaria, *San Hilario de Poitiers, La Trinidad*, Madrid 1986 e L. Ladaria, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977.

²³ Cfr. Ilario, *De Trinitate*, 7, 41. 39; 2, 20; 9, 31.

²⁴ Cfr. J. Quasten, *Patrología III*, cit., 65.

²⁵ Cfr. Ilario, *De Trinitate*, 12, 21. 23; 7, 11.

²⁶ Cfr. *ibidem*, 4, 24. 42; 5, 10; 7, 40

²⁷ Cfr. *ibidem*, 7, 8; 8, 51.

²⁸ Cfr. *ibidem*, 9, 53; 7, 5; 9, 69.

²⁹ Cfr. *ibidem*, 4, 33; 5, 10.

³⁰ Cfr. *ibidem*, 3, 1; 4, 17. 18. 20.

³¹ Cfr. J. Quasten, *Patrología III*, cit., 67-68.

³² *Non est corporalium naturarum ista conditio, ut insint sibi invicem, ut subsistentis naturae habeant perfectam unitatem, ut manens Unigeniti nativitas a paternae divinitatis sit inseparabilis veritate; Unigenito tantum istud Deo proprium est* (Ilario, *De Trinitate*, 7, 41).

che esprime con la formula sintetica e bellissima *Alium in alio, quia non aliud in utroque*³³: “Uno nell’altro, perché non è altro quanto è in entrambi”. L’uso dei due maschili di *alius* nella prima metà della frase indica le Persone, mentre l’*aliud* neutro nella seconda metà si riferisce alla Sostanza.

La dottrina sullo Spirito Santo è meno sviluppata: Ilario afferma che non è creatura, perché il NT dice che procede dal Padre, anche se non è stato rivelato il modo di questa processione (cfr. Gv 15, 26). La terza Persona è *donum* e *munus* di Dio agli uomini per la loro santificazione. Per questo non può essere confuso né con il Padre, né con il Figlio, che lo invia³⁴. Afferma che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio: *Patre et Filio auctoribus confitendus est*³⁵. Eppure non lo denomina, *persona*, ma *res*, in quanto il vescovo di Poitiers vincola il concetto di persona a quello di generazione e probabilmente evita di parlare di persona per lo Spirito, perché non sembri che sia generato³⁶. Ma la descrizione dell’azione dello Spirito corrisponde a quella di una Persona, senza che ciò sia limitato all’economia, per cui sembra che la personalità dello Spirito sia presente, anche se non sufficientemente esplicita a livello formale³⁷.

AGOSTINO

Si tratta del vertice del pensiero patristico latino e di uno dei più grandi geni dell’umanità: sarebbe impossibile valutare adeguatamente il suo influsso sulla storia della filosofia e della teologia.

Nacque a Tagaste nel 354. Sua madre, Santa Monica, lo formò alla fede. Ricevette una formazione classica a Madaura, dove si raffreddò la sua fede cristiana. Nel 371 studiò retorica a Cartagine. Nel 373, leggendo l’*Ortensio* di Cicerone, ebbe luogo la sua conversione alla filosofia ed aderì al manicheismo³⁸. Nel 374 tornò a Tagaste e le sue relazioni con il manicheismo si raffreddarono poco a poco fino al 383, quando a Roma divenne scettico. Nel 384 si trasferì a Milano per lavorare come professore di retorica. Per due anni assistette ogni domenica alla predicazione di Ambrogio, che risolse i suoi problemi sull’origine del male. Nel 386 si convertì, quindi lesse i neoplatonici e San Paolo. Decise di abbandonare la professione di retore e di rinunciare al matrimonio, preparandosi al battesimo, che ricevette, insieme all’amico Alipio ed al figlio Adeodato, nella notte del sabato santo del 387, a Milano, dalle mani di Ambrogio. Nello stesso anno fa un viaggio in Africa e poi torna a Roma, da dove rientra definitivamente a Tagaste nel 388, ed ivi conduce vita cenobitica con alcuni amici. Nel 391 è ordinato sacerdote ad Ippona e, probabilmente nel 395, è consacrato vescovo ausiliare da Valerio, titolare della stessa città. L’anno seguente, alla morte di questi, sarà il suo successore. Scrive le sue principali opere tra il 400 ed il 430, quando muore durante l’assedio dei vandali. Il suo pensiero costituisce una grande sintesi di cultura classica, filosofia e fede cristiana.

Seguendo A. Trapé, si può dire che tre sono le caratteristiche principali del pensiero di Agostino:

³³ *Ibidem*, 3, 4; 8, 41.

³⁴ Cfr. *ibidem*, 2, 29.

³⁵ Cfr. *ibidem*, 2, 29. Cfr. Le Bachelet, X, *Illaire (Saint)*, DTC 6, 2425.

³⁶ Cfr. J. Quasten, *Patrologia* III, cit., 70.

³⁷ Cfr. L. Ladaria, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, cit., 321-323.

³⁸ Agostino, *Confessiones*, 3, 4-7.

- a) invito all'interiorità: nell'uomo interiore dimora la verità³⁹;
- b) principio di partecipazione: *ogni bene o è Dio o procede da Lui*⁴⁰;
- c) principio di immutabilità: l'essere vero è l'unico immutabile e assolutamente semplice⁴¹.

Fondata su questi tre principi, tutta la sua filosofia ruota attorno a due poli: Dio e l'uomo. Scrive Agostino: *Oh Dio, che sei sempre il medesimo, che mi conosca e che ti conosca*⁴² Dato che l'uomo è immagine di Dio, Agostino studia l'uomo per conoscere Dio e studia Dio per conoscere l'uomo.

L'itinerario dell'uomo verso Dio

Non ebbe mai dubbi sull'esistenza di Dio, per questo non propose mai in modo sistematico prove esplicite della sua esistenza. Descrisse, però, l'itinerario della mente verso Dio, adducendo molti argomenti cosmologici, psicologici e morali, che seguono tutti lo stesso schema: dall'esteriorità all'interiorità, dall'interiorità alla trascendenza⁴³.

Il suo programma è "rivolgiti al mondo, ritorna alla tua interiorità e trascendi te stesso":

Interrogai la terra, e mi rispose: "Non sono io"; la medesima confessione fecero tutte le cose che si trovano in essa. (...) Interrogai il cielo, il sole, la luna, le stelle: "Neppure noi siamo il Dio che cerchi", rispondono. E dissi a tutti gli esseri che circondano le porte del mio corpo: "Parlatemi del mio Dio; se non lo siete voi, ditemi qualcosa di lui"; ed essi esclamarono a gran voce: "È lui che ci fece" (...) Allora mi rivolsi a me stesso. Mi chiesi. "Tu, chi sei?"; e risposi: "Un uomo". Dunque, eccomi fornito di un corpo e di un'anima, l'uno esteriore, l'altra interiore. A quali dei due chiedere del mio Dio, già cercato col corpo dalla terra fino al cielo, fino a dove potei inviare messaggeri, i raggi dei miei occhi? Più prezioso l'elemento interiore. A lui tutti i messaggeri del corpo riferivano, come a chi governi e giudichi, le risposte del cielo e della terra e di tutte le cose là esistenti, concordi nel dire: "Non siamo noi Dio", e: "È lui che ci fece". L'uomo interiore apprese queste cose con l'ausilio dell'esteriore; io, l'interiore, le ho apprese, io, io, lo spirito, per mezzo dei sensi del mio corpo.⁴⁴

A partire dalla bellezza del mondo, l'uomo riconosce sé stesso come essere che esiste, che pensa e che ama; per questo può ascendere a Dio per il cammino dell'essere, della verità e dell'amore: "non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione"⁴⁵.

Dio come fondamento dell'ordine ontologico ed epistemologico

Oltre agli argomenti che muovono dall'ordine, dalla bellezza e dalla contingenza del creato, Agostino approfondisce la via psicologica, arrivando ad affermare l'esistenza di Dio a partire dalle idee universali e necessarie presenti nella nostra mente. In noi si trovano l'idea di sapienza e di giustizia, che ci trascendono e che rinviano a Dio come principio dell'essere e di ogni conoscenza [importante contro pensiero debole]:

"entrai nell'intimo del mio cuore sotto la tua guida; e lo potei, perché divenisti il mio soccorritore. Vi entrai e scorsi con l'occhio della mia anima, per quanto torbido fosse, sopra l'occhio medesimo della mia anima, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile. Non questa luce comune, visibile a ogni carne, né della stessa specie ma di potenza superiore, quale sarebbe la luce comune se splendesse molto, molto più splendida e penetrasse con la sua grandezza l'universo. Non così era quella, ma cosa diversa, molto diversa da tutte le luci di questa terra. Neppure sovrastava la mia intelligenza al modo che l'olio sovrasta l'acqua, e il cielo la terra, bensì era più

³⁹ Cfr. Idem, *De vera religione*, 39, 72.

⁴⁰ *Ibidem*, 18, 35.

⁴¹ Cfr. Idem, *Sermo* 7, 7; *Confessiones*, 7,11,17; *De Civitate Dei*, 11, 10, 1.

⁴² Idem, *Soliloquiorum libri duo*, 2, 1, 1.

⁴³ Cfr. E. Gilson, *Introducción a la Filosofía medieval*, Madrid 1986, 122.

⁴⁴ Agostino, *Confessiones*, 10, 6, 9.

⁴⁵ Idem, *De vera religione*, 39, 72.

in alto di me, poiché fu lei a crearmi, e io più in basso, poiché fui da lei creato. Chi conosce la verità, la conosce, e chi la conosce, conosce l'eternità. La carità la conosce. O eterna verità e vera carità e cara eternità, tu sei il mio Dio, a te sospiro giorno e notte. Quando ti conobbi la prima volta, mi sollevasti verso di te per farmi vedere come vi fosse qualcosa da vedere, mentre io non potevo ancora vedere; respingesti il mio sguardo malfermo col tuo raggio folgorante, e io tutto tremai d'amore e terrore."⁴⁶

L'uomo scopre nei suoi atti di vita spirituale – nel suo pensare e nel suo volere – verità eterne e necessarie, che permangono tali anche se le neghiamo. Esse in ogni caso rimangono presenti, in una dimensione che è al di fuori dello spazio e del tempo: al di là dell'imperfetto attingiamo il perfetto, oltre il relativo l'assoluto e dietro l'umano il trascendente. E questa è una via per arrivare a Dio.⁴⁷

Agostino più che giungere a Dio attraverso il principio di causalità, cioè risalendo dal basso verso l'alto, procede in direzione opposta, in quanto Dio si rende visibile nei suoi riflessi di verità, bellezza e bontà in ogni cosa creata. Tutto si basa sul fatto che Dio è il fondamento ontologico ed epistemologico di ogni bene e di ogni verità. Tutto si basa sulla comprensione della verità ontologica, cioè sulla verità come realtà esistente al di fuori dell'intelligenza umana e che le è superiore. Ad esempio, la verità $7+3 = 10$ è universale, uguale per tutti, eterna, puramente intelligibile. La ragione non giudica queste verità, ma piuttosto sono proprio queste verità che giudicano la rettitudine della ragione, in quanto norma del nostro giudizio. Sono verità eterne perché si trovano in Dio come idee eterne. L'uomo conosce per illuminazione⁴⁸, cioè per partecipazione del Verbo: "La nostra illuminazione è una partecipazione del Verbo, cioè di quella vita che è *luce degli uomini* (Gv 1, 4)"⁴⁹.

Agostino interpreta la dottrina platonica delle idee esemplari in senso cristiano, dandole dimensione trinitaria. Dio è creatore di ogni cosa, per cui in Lui devono esserci le idee di ogni cosa. Per la semplicità di Dio, queste idee si identificano con l'essenza divina.

In questo modo tutti gli esseri sono immagine di Dio, in quanto sono stati fatti secondo le idee esemplari, ma l'anima umana lo è più di tutti, poiché è immagine della Trinità stessa: è una *mens*, cioè una intelligenza, dalla quale sgorga una conoscenza, *notitia*, le quali sono in rapporto di amore. Quindi è possibile risalire dall'interiorità umana a Dio, grazie agli atti di conoscenza ed amore.

La vita dell'anima come analogia della Trinità è sviluppata da Agostino per mezzo delle triadi *Mens, notitia, amor* e *memoria, intelligentia, voluntas*⁵⁰: "Ma come sono due cose lo spirito ed il suo amore, quando lo spirito ama se stesso, così sono due cose lo spirito e la sua conoscenza quando conosce se stesso. Dunque lo spirito, il suo amore e la sua conoscenza sono tre cose e queste tre cose non ne fanno che una e, quando sono perfette, sono uguali. (...) Ma quando lo spirito si conosce e si ama, in quelle tre realtà - lo spirito, la conoscenza, l'amore - resta una trinità; e non c'è né mescolanza né confusione, sebbene ciascuna sia in sé, e tutte si trovino scambievolmente in tutte, ciascuna nelle altre due, e le altre due in ciascuna. Di conseguenza tutte in tutte"⁵¹

La teoria dell'illuminazione sembra implicare un contatto diretto ed intuitivo della mente umana con l'intelligibile, senza passare necessariamente dalla conoscenza corporea⁵². Agostino sostiene questa dottrina perché ogni giudizio umano ha sempre un certo valore assoluto ed

⁴⁶ Idem, *Confessiones*, 7, 10, 16.

⁴⁷ J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, I, Barcelona 1959, 240.

⁴⁸ Cfr. Sofia Vanni-Rovighi, *La filosofía patristica y medieval*, in C. Fabro, *Historia de la filosofía*, I, Madrid 1965, 217.

⁴⁹ Agostino, *De Trinitate*, 4, 2, 4.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, 15, 3, 5.

⁵¹ *Ibidem*, 9, 4, 4 e 5, 8.

⁵² Cfr. S. Vanni-Rovighi, *La filosofía patristica y medieval*, cit., 217.

universale e perché l'uomo è creatura, che ha bisogno di Dio per essere, e quindi ancor di più per conoscere.

Esistono tre interpretazioni della teoria dell'illuminazione:

- a) *panteista*: Agostino seguirebbe Averroè⁵³;
- b) *ontologista*: l'uomo conoscerebbe le cose contemplandole nello stesso essere divino (Malebranche, Gioberti, Rosmini), anche se sembra un'interpretazione non del tutto fedele, perché Agostino parla sempre di Dio come luce, come soggetto, e mai come oggetto della conoscenza;
- c) *tomista*: Dio è luce dell'anima, in quanto causa creatrice dell'intelligenza e fonte di ogni verità, alla quale si deve adeguare ogni conoscenza perché sia vera (autonomia del creato)⁵⁴.

Alcuni testi di Agostino mettono in evidenza come il mistero della conoscenza indichi nello stesso tempo il ruolo e l'importanza dell'intelligenza umana e la dipendenza da Dio in quanto luce:

“O Verità, dove non mi accompagnasti nel cammino, insegnandomi le cose da evitare e quelle da cercare, mentre ti esponevo per quanto potevo le mie modeste vedute e ti chiedevo consiglio? Percorsi con i sensi fin dove potei il mondo fuori di me, esaminai la vita mia, del mio corpo, e gli stessi miei sensi. Di lì entrai nei recessi della mia memoria, vastità molteplici colme in modi mirabili d'innunerevoli dovizie, li considerai sbigottito, né avrei potuto distinguervi nulla senza il tuo aiuto; e trovai che nessuna di queste cose eri tu. E neppure questa scoperta fu mia. Perlustrai ogni cosa, tentai di distinguerle, di valutarle ognuna secondo il proprio valore, quelle che ricevevo trasmesse dai sensi e interrogavo, come quelle che percepivo essendo fuse con me stesso. Investigai e classificai gli organi stessi che me le trasmettevano ; infine entrai nei vasti depositi della memoria e rivoltai a lungo alcuni oggetti, lasciai altri sepolti e altri portai alla luce. Ma nemmeno la mia persona, impegnata in questo lavoro, o meglio, la stessa mia forza con cui lavoravo non erano te. Tu sei la luce permanente , che consultavo sull'esistenza, la natura, il valore di tutte le cose. Udivo i tuoi insegnamenti e i tuoi comandamenti.”⁵⁵

La dottrina dell'illuminazione invita a pregare sempre nella ricerca della verità in quanto Dio è il nostro Maestro⁵⁶. Questo non è ontologismo, ma convinzione che Dio è più intimo all'uomo dell'uomo stesso.

La provvidenza di Dio

Agostino non ha mai dubitato della provvidenza divina: “Tuttavia credetti sempre che existi e ti curi di noi, pur ignorando quale concezione bisognava avere della tua sostanza e quale sia la strada che conduce o riconduce a te”⁵⁷.

Ciò è collegato anche alla sua conoscenza diretta del manicheismo ed al percorso da lui seguito per superarlo. Si trattava, infatti, di spiegare l'origine del male. Più tardi, Agostino dovrà confrontarsi anche con i pelagiani, i quali negavano che i mali che affliggono l'uomo abbiano la loro causa nel peccato originale. Deve, quindi, mostrare come la provvidenza divina è capace perfino di rivolgere al bene il male commesso dall'uomo. Per questo ricorre alla bellissima metafora della musica, fatta di silenzi e di note:

⁵³ E. Portalié, *Agustin (Saint) en Dictionnaire de Théologie Catholique* I, 2334-2335.

⁵⁴ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 84, a. 5.

⁵⁵ Agostino, *Confessiones*, 10, 40, 65.

⁵⁶ C. Boyer, *Agostino Aurelio*, cit. 542.

⁵⁷ Agostino, *Confessiones*, 6, 5, 8.

“E Dio separò la luce dalle tenebre, affinché nemmeno le stesse deficienze fossero prive del loro ordine, dal momento che Dio regola e amministra tutte le cose. Così accade anche quando si canta: le pause di silenzio a intervalli determinati e misurati, sebbene siano assenza di voci, sono tuttavia bene ordinate da chi è esperto nel canto e contribuiscono in qualche modo alla dolcezza dell'intera armonia. Così anche in pittura le ombre servono a far risaltare le parti in rilievo e piacciono non già per la bellezza ma per l'ordine in cui sono disposte. Dio infatti non è autore neppure dei nostri peccati e tuttavia ne è il regolatore quando dispone i peccatori in quello stato e li costringe a soffrire le pene meritate. Questo significa il fatto che le pecore sono poste a destra, i capri invece a sinistra. Alcune cose dunque Dio non solo le fa ma le regola pure, altre invece le regola soltanto. I giusti non solo li fa ma li regola anche, i peccatori invece, in quanto sono peccatori, non li fa ma li regola soltanto. Quando infatti pone i primi alla destra e i secondi alla sinistra, il fatto che ordina che vadano al fuoco eterno si riferisce all'ordine dei meriti. Così la bellezza degli esseri e le stesse nature non solo le crea ma le regola anche; ma le deficienze relative alla bellezza degli esseri e i difetti delle nature Dio non li fa ma li regola soltanto.”⁵⁸

In questo modo Agostino sviluppa un'importantissima teologia della storia, fondata sulla fede nell'azione di Dio nel mondo.

Le soluzioni da lui indicate al problema del male sono tre:

- 1) la necessaria imperfezione della creatura: in quanto l'essere creati indica che non si possiede la pienezza dell'essere – si ha la perfezione senza identificarsi con essa, come avviene nel caso di Dio – si rimane esposti e vulnerabili al male, pur essendo un bene l'essere creati, per la parte di bene che Dio dona alla creatura;
- 2) Agostino cerca di spiegare, poi, il male morale, che è il vero male, in quanto il male fisico è solo relativo (esempio del dentista). Ne individua la causa nella libertà umana, che era negata dai manichei. Il peccato sorgerebbe, allora, dall'imperfezione della libertà umana, che non è stata creata perfetta. La libertà perfetta sarebbe impeccabile, ma Dio considera una perfezione maggiore il trarre bene dal male, piuttosto che l'impedire che il male esista⁵⁹. Contro i pelagiani difende con forza la necessità della grazia perché l'uomo operi il bene;
- 3) Infine Agostino proclama costantemente Dio Signore della storia: il *De civitate Dei* non è altro che una grande riflessione sull'azione della provvidenza divina nella storia, accompagnata dalla affermazione che sono veramente gli uomini a fare la storia stessa. La provvidenza rispetta la libertà umana. Dio è immutabile, perfetto ed eterno, per cui non può essere confuso con la storia stessa, e porterà a compimento il suo disegno, nonostante il male.

La teologia delle Persone divine

Con Agostino si tocca il vertice della teologia trinitaria latina. Il suo pensiero segna un progresso definitivo che configurerà in modo decisivo tutti gli sviluppi successivi della riflessione trinitaria. Oltre che *Doctor Gratiae*, il vescovo di Ippona potrebbe essere detto *Doctor Trinitatis*⁶⁰.

L'opera più importante dal nostro punto di vista è il *De Trinitate*, in 15 libri, il principale dei suoi scritti dogmatici. È stato scritto in due tappe: i primi 12 libri tra il 399 ed il 412, e gli ultimi tre tra il 420 ed il 426⁶¹. La struttura dell'opera è la seguente: confessione della fede e studio attento degli insegnamenti scritturistici (1-4); difesa del dogma trinitario e trattazione

⁵⁸ Idem, *De genesi ad litteram*, 5, 25.

⁵⁹ Idem, *De Civitate Dei*, 22, 1, 2.

⁶⁰ A. Trapé, S. Agustín, in A. di Berardino - J. Quasten, *Patrología III*, cit., 511.

⁶¹ Cfr. Idem, *Introduzione. Teologia*, in Sant'Agostino, *La Trinità*, Roma 1973, XVIII.

speculativa (5-7); introduzione alla conoscenza mistica di Dio (8); ricerca dell'immagine della Trinità nell'uomo (9-14); compendio del trattato (15)⁶².

Agostino insiste molto sull'incomprensibilità del mistero di Dio e proprio per questo indica la via dell'interiorità dell'uomo come cammino ad esso. Parte dall'azione di Dio nell'anima, cercando in sé le tracce dell'intimità con Dio. Tutto è dominato dal suo ideale di adorazione ed amore a Dio. Il finale dell'opera mostra lo spirito con cui il trattato è scritto:

"Signore nostro Dio, crediamo in te, Padre e Figlio e Spirito Santo. Perché la Verità non avrebbe detto: *Andate, battezzate tutte le genti nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo* (Mt 28, 19), se Tu non fossi Trinità. Né avresti ordinato, Signore Dio, che fossimo battezzati nel nome di chi non fosse Signore Dio. E una voce divina non avrebbe detto: *Ascolta Israele: Il Signore Dio tuo è un Dio Unico* (Deut 6, 4), se Tu non fossi Trinità in tal modo da essere un solo Signore e Dio. (...) Dirigendo la mia attenzione verso questa regola di fede, per quanto ho potuto, per quanto tu mi hai concesso di potere, ti ho cercato ed ho desiderato di vedere con l'intelligenza ciò che ho creduto, ed ho molto disputato e molto faticato. Signore mio Dio, mia unica speranza, esaudiscimi e fa' sì che non cessi di cercarti per stanchezza, ma cerchi sempre la tua faccia con ardore. Dammi Tu la forza di cercare, Tu che hai fatto sì di essere trovato e mi hai dato la speranza di trovarti con una conoscenza sempre più perfetta. Davanti a Te sta la mia forza e la mia debolezza: conserva quella, guarisci questa. Davanti a Te sta la mia scienza e la mia ignoranza; dove mi hai aperto, ricevimi quando entro; dove mi hai chiuso, aprimi quando busso. Fa' che mi ricordi di te, che comprenda te, che ami te. Aumenta in me questi doni, fino a quando Tu mi abbia riformato interamente. (...) Parlando di Te un sapiente nel suo libro, che si chiama Ecclesiastico, ha detto: *Molto potremmo dire senza giungere alla meta, la somma di tutte le parole è: Lui è tutto* (Eccl 43, 27). Quando dunque arriveremo alla tua presenza, cesseranno queste molte parole che diciamo senza giungere a Te; Tu resterai, solo, tutto in tutti (cfr. 1 Cor 15, 28), e senza fine diremo una sola parola, lodandoti in un solo slancio e divenuti anche noi una sola cosa in Te. Signore, unico Dio, Dio Trinità, sappiano essere riconoscenti anche i tuoi per tutto ciò che è tuo di quanto ho scritto in questi libri. Se in essi c'è del mio, siimi indulgente Tu e lo siano i tuoi. Amen."⁶³

Agostino riceve dalla tradizione le linee essenziali della dottrina trinitaria, che elabora in un pensiero maestoso, assegnando un ruolo fondamentale alla relazione⁶⁴: l'unità si attribuisce alla natura, mentre la distinzione personale si riferisce alle relazioni⁶⁵. Per questo gli attributi dell'essenza divina devono allora essere espressi al singolare (buono, santo, ...), mentre bisogna esprimere al plurale ciò che riguarda le Persone.

Nella sua teologia trinitaria muove dalla considerazione dell'unità della natura divina, afferma l'unità dell'azione *ad extra* delle tre Persone e sottolinea con forza la struttura metafisica dell'essere razionale, in quanto immagine di Dio (cfr. Gn 1, 27)⁶⁶.

Quest'ultimo aspetto fonda l'analogia psicologica, grazie alla quale Agostino risale dalla triade *memoria – visio interna – voluntas* (livello sensibile) alla triade *mens – notitia – amor* (livello spirituale), per giungere all'analogia più alta: *memoria Dei – intelligentia Dei – amor in Deum*, che riguarda propriamente l'ambito della contemplazione.

a) Mens, notitia, amor:

"Lo spirito (*mens*) non può amare se stesso se anche non si conosce; come può infatti amare ciò che ignora? (...) Come conosce lo spirito un altro spirito se non conosce se stesso? (...) Ma come sono due cose lo spirito ed il suo amore, quando lo spirito ama se stesso, così sono due cose lo spirito e la sua conoscenza (*notitia*) quando

⁶² Cfr. *ibidem*, XII-XIV.

⁶³ Idem, *De Trinitate*, 15, 28, 51.

⁶⁴ *Ibidem*, 5, 5, 6.

⁶⁵ Cfr P. de Labriolle, *Augustin*, DTC 1, 2347.

⁶⁶ Cfr P. de Labriolle, *Augustin*, DTC 1, 2347.

conosce se stesso. Dunque lo spirito, il suo amore e la sua conoscenza sono tre cose e queste tre cose non ne fanno che una e, quando sono perfette, sono uguali. (...) Ma quando lo spirito si conosce e si ama, in quelle tre realtà – lo spirito, la conoscenza, l'amore – resta una trinità; e non c'è né mescolanza né confusione, sebbene ciascuna sia in sé, e tutte si trovino scambievolmente in tutte, ciascuna nelle altre due, e le altre due in ciascuna. Di conseguenza tutte in tutte (1 Cor 15, 28). Infatti lo spirito è certamente in sé, perché si dice spirito in relazione a se medesimo, sebbene, come conoscente, conosciuto e conoscibile, esso sia relativo alla conoscenza con cui si conosce; ed anche in quanto amante, amato o amabile dica relazione all'amore con cui si ama. E la conoscenza, sebbene si riferisca allo spirito, che conosce o è conosciuto, tuttavia la si dice conosciuta o conoscente in se stessa; infatti la conoscenza con cui lo spirito si conosce non è sconosciuta a se stessa. E sebbene l'amore si riferisca allo spirito che ama e di cui è l'amore, tuttavia è amore anche in se stesso, cosicché esiste anche in se stesso, perché anche l'amore è amato e non può essere amato che con l'amore, cioè con se stesso. Sicché ciascuna di queste realtà, considerata a parte, esiste in se stessa. L'una poi è nell'altra così: lo spirito che ama nell'amore, l'amore nella conoscenza dello spirito che ama, la conoscenza nello spirito che conosce. Ciascuna è nelle altre due così: lo spirito che conosce ed ama se stesso è nel suo amore e nella sua conoscenza; l'amore dello spirito che si ama e si conosce è nello spirito e nella sua conoscenza; e la conoscenza dello spirito che si conosce e si ama è nello spirito e nel suo amore, perché si ama come conoscente e come amante. E per questo anche le altre due sono in ciascuna, perché lo spirito che si conosce ed ama è con la sua conoscenza nell'amore e con il suo amore nella conoscenza; anche l'amore stesso e la conoscenza sono insieme nello spirito che si ama e si conosce."⁶⁷

Il nostro pensiero o spirito si ama e questo amore non è altro che l'affermazione naturale del suo esistere. Quindi si hanno due realtà distinte, ma inseparabilmente unite: il pensiero ed il suo amore. Ma questo amore sarebbe impossibile se il pensiero non avesse coscienza di sé stesso, cioè se non avesse *notitia* della propria esistenza. Ma il pensiero, che per sua natura è conoscenza, non può non essere conoscibile a sé stesso. Così nell'interiorità dell'uomo, le operazioni immanenti forniscono un'immagine dell'interna unità e della distinzione delle Persone divine, e del loro reciproco essere l'una nell'altra. Nella seconda triade, poi, Agostino fissa l'attenzione direttamente sulle facoltà, sottolineando con maggior forza il ruolo essenziale dell'attributo divino vita.

b) Memoria sui, intelligentia, voluntas

"Queste tre cose dunque: memoria, intelligenza, volontà, non sono tre vite, ma una vita sola; né tre spiriti, ma un solo spirito; di conseguenza esse non sono tre sostanze, ma una sostanza sola. La memoria, in quanto si dice vita, spirito, sostanza, si dice in senso assoluto; ma come memoria si dice in senso relativo. Lo stesso si può affermare per l'intelligenza e la volontà perché anche l'intelligenza e la volontà si dicono in senso relativo. Ma considerata in sé ognuna è vita, spirito ed essenza. E queste tre cose sono una cosa sola, per la stessa ragione per la quale sono una sola vita, un solo spirito, una sola essenza. Ed ogni altra cosa che si dice di ciascuna di esse in senso assoluto, anche di tutte insieme la si predica non al plurale ma al singolare. Invece esse sono tre cose per la stessa ragione per cui sono in reciproca relazione tra loro. E se non fossero uguali, non solo ciascuna a ciascuna, ma anche ciascuna a tutte, esse non si includerebbero a vicenda. Infatti non soltanto ciascuna è contenuta in ciascuna, ma anche tutte sono contenute in ciascuna. Infatti ho memoria di aver memoria, intelligenza e volontà. Ho intelligenza di intendere, volere e ricordare. Ho volontà di volere, di ricordare, di intendere. Con la mia memoria abbraccio insieme tutta la mia memoria, intelligenza e volontà. Infatti ciò che della mia memoria non ricordo, non è nella mia memoria. Ma niente è tanto nella memoria, come la memoria stessa. Dunque me la ricordo tutta intera. Così tutto ciò che intendo so di intenderlo e so di volere tutto ciò che voglio, ora tutto ciò che so, lo ricordo. Dunque mi ricordo di tutta la mia intelligenza, di tutta la mia volontà. Allo stesso modo quando intendo queste tre cose, le intendo tutte intere insieme. Non c'è infatti cosa intelligibile che io non intenda, se non ciò che ignoro. Ma ciò che ignoro nemmeno lo ricordo, neppure lo voglio. Tutto ciò che di intelligibile invece ricordo e voglio, per questo fatto stesso lo intendo. Anche la mia volontà contiene la mia intelligenza tutta intera, e la mia memoria tutta intera quando faccio uso di tutto ciò che intendo e ricordo. In conclusione quando queste tre cose si contengono reciprocamente, e tutte in ciascuna e

⁶⁷ Agostino, *De Trinitate*, 9, 3, 3; 9, 4, 4; 9, 5, 8.

tutte interamente, ciascuna nella sua totalità è uguale a ciascuna delle altre nella sua totalità e ciascuna di esse nella sua totalità è uguale a tutte considerate insieme e nella loro totalità: tutte e tre costituiscono una sola cosa, una sola vita, un solo spirito, una sola essenza.”⁶⁸

c) *Memoria Dei, intelligentia, amor*

Al di sopra di queste analogie, ne esiste una che è più importante di tutte, in quanto studia l'anima non in relazione con sé stessa, ma nel suo vitale rapporto con Dio, di Cui è immagine. Così la memoria è qui intesa come memoria di Dio, la conoscenza come conoscenza di Dio e l'amore come amore di Dio. Si tratta di atti realizzati dall'anima per grazia e non semplicemente con le proprie forze. Infatti l'immagine di Dio nell'anima acquista la sua autentica perfezione proprio per l'elevazione della grazia:

“Dunque questa trinità dello spirito non è immagine di Dio, perché lo spirito ricorda se stesso, si comprende e si ama, ma perché può anche ricordare, comprendere ed amare Colui dal quale è stato creato. Quando fa questo, diviene sapiente. Se non lo fa, anche quando si ricorda di sé, si comprende e si ama, è insensato. Si ricordi dunque del suo Dio, ad immagine del quale è stato creato, lo comprenda e lo ami.”⁶⁹

Anche se Dio è sempre nell'uomo, l'uomo non è sempre in Dio, infatti essere in Dio significa ricordarsi di Lui, conoscerlo ed amarlo. E ciò equivale a rinnovare l'immagine divina in noi, poiché con questa memoria, questa intelligenza e questa volontà si partecipa a quella vita nella quale Dio si conosce e si ama⁷⁰. L'uomo compie veramente sé stesso solo come santo, cioè partecipando pienamente alla vita intima di Dio, cioè alla conoscenza e all'amore.

Nell'introdurre queste analogie, Agostino sa bene che si tratta solo di immagini, in quanto la realtà della Trinità rimane sempre al di là di ogni descrizione. Semplicemente Agostino cerca di rappresentare la Vita con la vita, la Vita Vera di Dio Uno e Trino con quella partecipazione ad essa che Dio ha concesso all'uomo creandolo ed elevandolo. Per questo il vescovo di Ippona, nell'ultimo libro del *De Trinitate*, sottolinea con forza le differenze che sussistono tra Dio e l'immagine.

Agostino vuole mettere in evidenza l'identità di natura delle tre Persone divine, cioè l'*aequalitas personarum* esistente nell'unico Dio. Si noti che, per questo, egli è molto più vicino alla tradizione orientale di quanto si pensi⁷¹.

Parte dalla unità e ricorre costantemente ad espressioni che la mettono in evidenza *Deus-Trinitas, Trinitas-Unitas, Deus Trinitatis*⁷². Il seguente testo è un valido riassunto della sua fede trinitaria: “crediamo che il Padre, il Figlio, e lo Spirito Santo sono un solo Dio, Creatore e Reggitore di tutta la creazione; che il Padre non è il Figlio, che lo Spirito Santo non è il Padre, né il Figlio, ma che sono una Trinità di persone in mutue relazioni in un'unica ed uguale essenza.”⁷³

Merito di Agostino è aver raccolto il lavoro sul linguaggio trinitario realizzato dai Padri che lo avevano preceduto e di averlo fissato, costruendo la corrispondenza con la terminologia greca.

⁶⁸ *Ibidem*, 10, 11, 18.

⁶⁹ *Ibidem*, 14, 12, 15.

⁷⁰ Cfr. G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1690-1691.

⁷¹ B. Studer, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 259.

⁷² Cfr. *ibidem*.

⁷³ Agostino, *De Trinitate*, 9, 1, 1.

a) Sostanza

"Il termine " sostanza " lo si potrebbe, veramente, intendere in un altro modo: cioè, la sostanza è quel che ci fa essere quello che siamo. (...) Si parla spesso dell'uomo, dell'animale, della terra, del cielo, del sole, della luna, del mare, dell'aria. Tutte queste cose sono sostanze, e lo sono in forza di quello che sono. Le nature stesse sono delle sostanze. Dio è una sostanza; infatti ciò che non è sostanza, è nulla. (...) Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un'unica sostanza. Che significa: Sono un'unica sostanza? (...) Qualunque cosa è il Padre in quanto Dio, tale cosa è il Figlio, tale è anche lo Spirito Santo. Quanto invece all'essere Padre, non lo è per ciò che lo fa essere: difatti è chiamato " Padre " non in rapporto a sé, ma in rapporto al Figlio, mentre in rapporto a se stesso è detto Dio. E in quanto è Dio, è sostanza. E poiché il Figlio è di quella stessa sostanza, senza dubbio anche il Figlio è Dio. Ma poiché " Padre " non è il nome della sostanza (lo si dice infatti così in riferimento al Figlio!), noi non diciamo che il Figlio è Padre, mentre diciamo che il Figlio è Dio. Chiedi che cosa sia il Padre? Ti si risponde: Dio. Chiedi che cosa sia il Figlio? Ti si risponde: Dio. Chiedi che cosa siano il Padre e il Figlio? Ti si risponde: Dio. Se ti interrogano del solo Padre, rispondi che è Dio; se ti interrogano del solo Figlio, rispondi che è Dio; se ti interrogano di ambedue, non rispondi che sono dèi, ma che sono Dio."⁷⁴

b) essenza

"A proposito di essenza, come da sapere si ha sapienza, così da essere si ha essenza, un termine certamente nuovo, che gli antichi scrittori latini non hanno usato, ma usuale ai giorni nostri. E affinché non mancasse alla nostra lingua il termine che i Greci dicono οὐσία, dal verbo è stata coniata la parola di essenza."⁷⁵

c) persona

"Infatti ciò che abbiamo detto delle persone, secondo il nostro modo abituale di parlare, occorre intenderlo delle sostanze (*hypostasis*) secondo quello dei Greci, in quanto essi dicono: "tre sostanze (*hypostasis*), una essenza", come noi diciamo: "tre persone, una essenza o sostanza" (...) Perciò per Dio essere è la stessa cosa che sussistere, e dunque se la Trinità è una sola essenza, essa è anche una sola sostanza. Allora è forse più esatto parlare di *tre Persone* che di *tre sostanze*."⁷⁶

In questo modo il linguaggio latino viene fissato definitivamente e le corrispondenze con il greco sono chiarite, con un'operazione parallela a quella svolta dai Cappadoci rispetto al vocabolario atanasiano. Si può dire che veramente conosciamo qualche cosa quando riusciamo a tradurlo, e questo vale in modo speciale per la fede e la sua trasmissione. I sospetti latini per l'apparenza modalista del *prosopon* greco sono fugati, così come quelli subordinazionisti indotti dall'equivoca traduzione di *treis hypostaseis* con *tres substantiae*. Ancora una volta l'accostamento dei termini nell'unica formula *una substantia, tres personae* sarà decisivo.

Agostino non sviluppa il concetto di persona come faranno Boezio e Riccardo di S. Vittore, ma ha il grande merito di affermare la persona come perfezione assoluta, in quanto soggetto concreto comunicabile. Inoltre, uno dei suoi contributi principali è la connessione tra Persona e relazione.

Infatti, nel confronto con la teologia neoariana, Agostino mette in evidenza che non tutto in Dio si dice secondo la sostanza, ma che, nello stesso tempo, non si può dire nulla di Lui secondo gli accidenti, per la perfezione della sua sostanza. Gli eunomiani si appoggiavano a ciò per dedurre che la differenza tra il Padre non generato ed il Figlio generato doveva essere sostanziale.

⁷⁴ Idem, *Enarrationes in Psalmum* 68, 5.

⁷⁵ Idem, *De Civitate Dei*, 12, 2.

⁷⁶ Idem, *De Trinitate*, 7, 4, 8 e 7, 5, 10.

Agostino ribatte che proprio *l'io ed il Padre siamo una cosa sola* di Gv 10, 30 esige la consustanzialità.

Ciò obbliga a ricorrere al concetto di relazione, che non è la sostanza, ma nemmeno è accidente in Dio. C'è qualcosa nel seno misterioso della essenza divina che dice relazione: paternità, filiazione, spirazione. Questa relazione non può essere accidentale in Dio, in quanto relazione eterna: il Padre non può smettere di essere Padre, né il Figlio può cessare di essere Figlio. E dove l'eternità è la misura dell'essere non esiste inerenza accidentale.

Il Padre è Padre solo perché genera il Figlio ed il Figlio è Figlio solo perché è generato dal Padre ed entrambi sono la stessa essenza o sostanza, perché sono l'unico e medesimo Dio. La relazione di paternità-filiazione che esiste fra di loro è compatibile con l'infinita perfezione di Dio se si pone il termine relativo in Dio stesso:

“Dunque in Dio nulla ha significato accidentale, perché in lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di lui si predica, si predica secondo la sostanza. Nelle cose create e mutevoli, ciò che non si predica in senso sostanziale, non può venir predicato che in senso accidentale. In esse è accidente tutto ciò che può scomparire o diminuire: le dimensioni, le qualità e le relazioni, come le amicizie, parentele, servitù, somiglianze, uguaglianze e le altre cose di questo genere; la posizione, il modo di essere, lo spazio e il tempo, l'azione e la passione. Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione (*ad aliquid*); così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio. (...) Se invece il Padre fosse chiamato Padre in rapporto a se stesso e non in relazione al Figlio, e se il Figlio fosse chiamato Figlio in rapporto a se stesso e non in relazione al Padre, l'uno sarebbe chiamato Padre, l'altro Figlio in senso sostanziale. Ma poiché il Padre non è chiamato Padre se non perché ha un Figlio ed il Figlio non è chiamato Figlio se non perché ha un Padre, queste non sono denominazioni che riguardano la sostanza. Né l'uno né l'altro si riferisce a se stesso, ma l'uno all'altro e queste sono denominazioni che riguardano la relazione e non sono di ordine accidentale, perché ciò che si chiama Padre e ciò che si chiama Figlio è eterno ed immutabile. Ecco perché, sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa (*Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et filium esse, no est tamen substantia diversa*), perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole.”⁷⁷

Le tre Persone sono distinte solamente da ciò che hanno di relativo tra loro. Le si chiama Persone non perché con questo termine si esprime adeguatamente quello che sono, ma perché non si trova un termine migliore: “Tuttavia se si chiede che cosa sono questi Tre, dobbiamo riconoscere l'insufficienza estrema dell'umano linguaggio. Certo si risponde: *tre persone*, ma più per non restare senza dir nulla, che per esprimere quella realtà”.⁷⁸

Il grande merito di Agostino è quello di non opporre relativo e sostanziale, superando così la terminologia filosofica e scoprendo, a partire dalla fede, l'essere relativo non accidentale, il relativo sostanziale. Per quanto riguarda il termine *persona*, Agostino non riesce ancora a sviscerarne tutta la ricchezza teologica⁷⁹, ma la grande importanza assegnata dal lui al concetto di *relativo* – non utilizza il termine relazione – come opposto a sostanziale costituisce la base indispensabile di ogni ulteriore progresso.

Relazioni di origine

Agostino riceve come dato della tradizione che lo aveva preceduto l'affermazione che le relazioni tra le Persone divine sono relazioni di origine. E quest'origine ha luogo mediante la

⁷⁷ *Ibidem*, 5, 5, 6.

⁷⁸ *Ibidem* 5, 9, 10.

⁷⁹ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 178-179.

generazione per il Figlio e la spirazione per lo Spirito. Il contributo del vescovo di Ippona è particolarmente rilevante proprio rispetto alla processione della terza Persona, che era stata meno elaborata dalla tradizione. In questo modo Agostino giunge a formulare con grande precisione la distinzione tra le due processioni.

Vedendo nello Spirito la *communio Patris et Filii*, dovette riflettere sulla distinzione di origine del Figlio e dello Spirito. Fondamento di questo progresso teologico è l'analogia psicologica: la processione del Figlio è come quella dell'*intelligentia* a partire dalla *mens* o memoria, mentre la processione dello Spirito è come quella della *voluntas* che procede dall'*intelligentia*. In questo modo poté per primo formulare compiutamente il paragone tra lo Spirito e l'amore che unisce l'amante e l'amato⁸⁰.

Nel *De Trinitate* si propone esplicitamente di rispondere alla questione della processione della terza Persona: "come nella Trinità vi è uno Spirito Santo non generato dal Padre né dal Figlio né da entrambi insieme, sebbene sia lo Spirito del Padre e del Figlio?"⁸¹.

La risposta agostiniana è chiara: nonostante non sia generato, lo Spirito ha la stessa sostanza del Padre, perché la riceve dal Padre e dal Figlio come da un unico principio. La riceve *principaliter* dal Padre, che è il principio della divinità, ma anche dal Figlio con il Padre, perché il Figlio riceve tutto dal Padre stesso⁸². Si vede che il Padre è sempre *fons et origo totius Trinitatis*; la seconda processione è spiegata ricorrendo all'amore: lo Spirito procede come amore, e per questo non è generato, in quanto non è proprio dell'amore l'essere immagine, ma piuttosto è sua caratteristica l'essere comunione e dono:

"E tuttavia non è senza motivo che in questa Trinità si chiama Verbo di Dio solo il Figlio, Dono di Dio lo Spirito Santo solo, e Dio Padre quello solo da cui è generato il Verbo e da cui procede primariamente lo Spirito Santo. Ho aggiunto "primariamente" perché si legge che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio. Ma anche questo glielo ha dato il Padre, non dopo che già esisteva senza esserne in possesso, perché quanto ha dato al Verbo unigenito glielo ha dato generandolo. Egli lo ha dunque generato, in modo che il loro Dono comune procedesse anche dal Figlio e che lo Spirito Santo fosse lo spirito di ambedue. Non basta dunque rilevare di passaggio, ma occorre considerare con attenzione questa distinzione nella inseparabile Trinità. È in virtù di essa infatti che il Verbo di Dio è chiamato anche propriamente Sapienza di Dio, sebbene siano sapienza anche il Padre e lo Spirito Santo. Se dunque si deve chiamare propriamente Carità una delle tre Persone, a quale questo nome si adatterà meglio che allo Spirito Santo? Però sempre a condizione che in quella semplice e suprema natura non siano due cose distinte la sostanza e la carità, ma la sostanza stessa si identifichi con la carità e la carità stessa con la sostanza sia del Padre, sia del Figlio, sia dello Spirito Santo, e tuttavia sia lo Spirito ad essere chiamato propriamente Carità (*Charitas*)".⁸³

I nomi propri delle Persone

Negli scritti di Agostino i nomi propri di ciascuna persona sono tre:

- 1) la prima Persona si chiama *Padre*, *Principio* e *Non generato*; tutti e tre sono nomi relativi: "Dunque il Padre è chiamato così in senso relativo, pure in senso relativo è chiamato principio o forse con un altro nome. Ma lo si chiama Padre in relazione al Figlio, principio invece in rapporto a tutto ciò che da lui proviene."⁸⁴ Anche il nome *Non generato* è relativo, poiché è relativo l'appellativo *generato*.

⁸⁰ B. Studer, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 261-262.

⁸¹ Agostino, *De Trinitate*, 1, 5, 8.

⁸² Cfr. *ibidem*, 4, 20, 29; 5, 14, 15.

⁸³ *Ibidem*, 15, 17, 29.

⁸⁴ *Ibidem*, 5, 13, 14.

- 2) La seconda Persona ha come nomi *Figlio, Verbo, Immagine*; questi nomi sono equivalenti fra loro e si chiariscono l'un l'altro, perché il Figlio è Figlio in quanto Verbo, ed il Verbo è Verbo in quanto Figlio. Lo stesso si deve dire del nome di Immagine, poiché il Verbo è Immagine in quanto Figlio.
- 3) La terza Persona è detta *Spirito Santo, Dono, Amore*. I nomi dello Spirito sono i più difficili, perché si possono applicare anche alla sostanza: Dio è, infatti, spirito, è santo ed è amore. Per questo Agostino giustifica l'applicazione di questi nomi alla terza Persona a partire dall'economia: se è lo Spirito che distribuisce i doni di Dio (cfr. 1 Cor 12, 11), Lui stesso è il Dono nell'intimità trinitaria; se è lo Spirito a diffondere l'amore nei cuori (cfr. Rom 5, 5), Lui stesso è l'Amore nella Trinità. A ragione si è detto che la pneumatologia è l'ambito trinitario nel quale è più rilevante il contributo di Agostino⁸⁵.

⁸⁵ Cfr. A. Trapé, *Introduzione. Teologia*, in Sant'Agostino, *La Trinità*, cit., XXXI.

CAPITOLO 12. LA FINE DELL'EPOCA PATRISTICA

Nei precedenti capitoli abbiamo studiato il momento culminante del pensiero teologico in Oriente nei secoli IV-V con i Cappadoci, e in Occidente nei secoli IV-V con Agostino. Nei secoli successivi, sino alla fine della patristica, l'interesse teologico degli scritti che sono pervenuti fino a noi è minore. Salvo poche eccezioni, che ora vedremo, si nota la mancanza di grandi maestri, e gli autori si limitano a ripetere gli argomenti e le questioni che furono già trattati in precedenza. È anche vero che diminuiscono o cessano gli attacchi intellettuali contro il cristianesimo e, di conseguenza, nemmeno i teologi si sentono spinti ad una maggiore trattazione intellettuale delle questioni su Dio. In questo periodo risalta in Occidente l'impegno con cui si precisa in diversi Simboli la dottrina trinitaria. Sia in Oriente che in Occidente, gli ultimi grandi Padri si impegnano a raccogliere e trasmettere tutta la tradizione anteriore. In Occidente inizia già il predominio del pensiero agostiniano.

Per quanto riguarda le questioni su Dio, tre nomi spiccano in Oriente: Dionigi Areopagita, Massimo il Confessore (+662), e infine Giovanni Damasceno (+750) con il quale si conclude la patristica in Oriente. In Occidente avviene praticamente lo stesso. Non vi si trovano le grandi figure dell'Età d'oro. Tuttavia si incontrano nomi veramente importanti per la storia della teologia: Leone Magno (+461), Severino Boezio (+ ca. 525), Fulgenzio (+533), Cassiodoro (+ca. 570-578), Gregorio Magno (+604). L'epoca patristica si conclude in Occidente con Isidoro di Siviglia (+636).

L'INEFFABILITÀ DIVINA NELLO PSEUDO-DIONIGI

Lo Pseudo-Dionigi è uno dei personaggi più enigmatici della patristica. Non si conosce con esattezza la sua personalità né il tempo in cui visse. Si sa che nel 532, durante una discussione teologica tra monofisiti moderati e ortodossi che ebbe luogo a Costantinopoli, i monofisiti citarono a loro favore come autorità un complesso di opere (*Sui nomi divini, Teologia mistica, La gerarchia celeste, La gerarchia ecclesiastica e dieci lettere*) che attribuivano al Dionigi Areopagita convertito da San Paolo (Atti 17, 34). Questi scritti vengono raggruppati sotto il titolo di *corpus dionisiano*⁸⁶.

Nonostante che l'autore di questo importante corpo dottrinale sia sconosciuto, la convinzione che fosse nientemeno che Dionigi Areopagita conferì una grande autorità a questi scritti, che esercitarono un influsso potentissimo su tutta la letteratura teologica posteriore, compreso l'intero Medioevo. Furono tradotti innumerevoli volte in latino e commentati da moltissimi autori. In realtà sono scritti che dipendono da Proclo e che si devono collocare agli inizi del sec.VI. Dio è l'idea centrale del pensiero dionisiano, specialmente nel *De divinis nominibus*. Qui, come nel neoplatonismo, Dio appare come il super-essere, la super-bontà, il super-perfetto, il super-puro⁸⁷.

Lo Pseudo-Dionigi sostiene che non si deve indagare con la ragione quale è la natura di Dio, dato che Dio è al di sopra di tutto quanto noi possiamo pensare di Lui; è al di sopra dell'essere e

⁸⁶ S. Vanni-Rovighi, *La Filosofia Patristica y Medieval*, in C. Fabro, *Historia de la Filosofía*, I, Madrid 1975, 208.

⁸⁷ Cfr. J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, I, Barcelona 1961, 259.

del bene, della potenza e della vita, della ragione e dell'intelligenza⁸⁸. Ci troviamo, dunque, di fronte alla più energica formulazione della teologia negativa, che tanto influenzerà il pensiero e la spiritualità cristiana. La teologia negativa, come già abbiamo visto in altre occasioni, è il metodo di arrivare fino a Dio basato sulla negazione in Lui di quegli attributi che si trovano nelle cose create: Dio non è né l'anima, né intelligenza, né materia, né corpo. La Sacra Scrittura dà molti nomi a Dio: dice che Dio è vita, luce, verità; e questo è così, perché Dio, pur essendo in se stesso inaccessibile ed ineffabile, è anche la fonte di tutto ciò che esiste, di tutto l'essere e di tutto il bene che c'è nel mondo. Per questa ragione, secondo Dionigi, si può affermare che Dio non ha nessun nome e che li ha tutti; di conseguenza possiede anche i predicati opposti: è grande perché supera ogni estensione, è piccolo perché è inesteso e penetra in tutte le parti⁸⁹. Nel riferire questo pensiero, lo Pseudo-Dionigi si compiace di usare il paradosso per mettere in evidenza l'infinita trascendenza di Dio. Per questo afferma che Dio è grande perché supera ogni estensione e, al tempo stesso, è piccolo perché è inesteso e penetra in ogni parte.

Questa radicale difesa della trascendenza di Dio nei riguardi di ogni conoscenza ha fatto sì che talvolta la teologia negativa dello Pseudo-Dionigi venga interpretata come una negazione di ogni conoscenza umana di Dio. Tuttavia lo Pseudo-Dionigi conosce ed ammette una conoscenza naturale di Dio, la quale, partendo dalla contemplazione del mondo, procede secondo la consuetudine di questo tipo di argomentazione, sviluppandosi attraverso il triplice metodo di affermazione, negazione ed eminenza. Si è fatto osservare che lo Pseudo-Dionigi cita in numerosi passi i libri sapienziali, in concreto *Proverbi* 8, 30, *Sapienza* 8, 1; 9, 1-9, testi in cui si afferma che possiamo conoscere Dio ammirando la bellezza del mondo. Lo stesso avviene con il testo di *Romani* 1, 20⁹⁰. Il fatto che lo Pseudo-Dionigi cita questo passo di San Paolo rende manifesto che per lui il Dio invisibile non è ciò che è *totalmente altro*, ciò che è *totalmente inconoscibile*, ma che può essere conosciuto attraverso le realtà di questo mondo visibile.

Secondo Dionigi, sono tre le vie per giungere a Dio. Una è la *teologia positiva* (*kataphatiké theología*). Questa consiste nell'avvicinarsi a Dio partendo dal mondo sensibile. Questa teologia positiva deve essere corretta da una teologia superiore, che lo Pseudo-Dionigi chiama *teologia negativa* (*apophatiké theología*), la quale cancella tutto ciò che appartiene al mondo creato, per concentrarsi solamente su ciò che è al di sopra di tutto ciò che è creato. Infine – e con ciò arriviamo alla caratteristica più personale dello Pseudo-Dionigi –, c'è una terza via, la *teologia mistica*, che si ha quando l'uomo, socchiudendo per così dire gli occhi dell'anima, si immerge nel silenzio delle tenebre, e avvolto in una luce sovressenziale, senza forma, senza figura, senza suono e senza concetto, in immersione mistica, diviene una cosa sola con Dio⁹¹. È in questo contesto che si colloca ciò che lo Pseudo-Dionigi chiama la *teologia dei simboli* o *teologia simbolica*. Si cerca di accostarsi a Dio nelle *tenebre* della vita mistica, contemplandolo nei simboli divini che esistono nella Sacra Scrittura, p.e. i simboli contenuti nel culto mosaico. Il termine di questa via è "l'unione con l'ineffabile luce al di sopra e al di là di ogni attività intellettuale"⁹².

Accanto a queste impostazioni, che rendono lo Pseudo-Dionigi nel contempo attraente e difficile e che suscitarono la questione se la teologia mistica o la teologia negativa dello Pseudo-Dionigi implicava che, secondo lui, Dio era totalmente inconoscibile per la mente umana, sorge

⁸⁸ Pseudo-Dionigi, *De divinis nominibus*, 1, 5.

⁸⁹ Cfr. S.Vanni-Rovighi, *La Filosofia Patristica y Medieval*, in C. Fabro, *Historia de la Filosofía*, I, cit., 209-210.

⁹⁰ Cfr. X. Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, in *DTC*, 4, 1119-1120.

⁹¹ J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, I, cit., 259-260.

⁹² Cfr. Pseudo-Dionigi, *De divinis nominibus*, 4, 11; *De mystica teologia*, 1, 1ss. Cfr. X. Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, in *DTC*, cit., 1121-1122.

un altro problema, dovuto pure all'influsso neoplatonico che lo Pseudo-Dionigi subisce: la relazione di origine tra il mondo e Dio. Dio è la Bontà e in quanto tale tende a diffondersi. In Lui sono contenute le perfezioni di tutte le cose. Tutto è contenuto in Lui, che è l'Uno e che dà unità a tutto l'universo. Allo stesso modo che nel centro di un cerchio sono contenute tutte le linee del cerchio, così uno sguardo superiore vedrà il confluire di tutte le cose nella causa del tutto⁹³.

Questo modo di parlare racchiude ovviamente un problema: il centro del cerchio si trova nella stessa dimensione di tutto il cerchio. Ne consegue, talvolta, l'impressione che, secondo lo Pseudo-Dionigi, il mondo procede da Dio per emanazione. Cioè la partecipazione delle creature all'essere dell'Uno sarebbe una partecipazione che ricevono da Lui, in quanto emanano da Lui. Questa interpretazione di tipo panteista dello Pseudo-Dionigi non sembra corretta. Infatti, come si è visto, per lo Pseudo-Dionigi, Dio è prima di tutte le cose e sta al di sopra di tutte le cose. Con espressione felice, lo Pseudo-Dionigi afferma che le cose sono simili a Dio, ma che Dio non è simile alle cose⁹⁴. Lo Pseudo-Dionigi mette così in evidenza che Dio è molto al di sopra di tutte le cose create.

Si può affermare che lo Pseudo-Dionigi "è innanzi tutto cristiano e lo strumento verbale neoplatonico, veicolo dei suoi pensieri, non intende esprimere tutto il contenuto reale delle sue fonti originarie, ma si pone a servizio della concezione cristiana, la quale gli conferisce un significato totalmente diverso da quello che suggeriscono talvolta le sue espressioni"⁹⁵. Si osservi, inoltre, che l'Areopagita distingue con chiarezza la comunicazione della natura semplice e indivisibile, che ha luogo all'interno della Trinità e la partecipazione analoga che ha luogo nella comunicazione *ad extra*, cioè negli esseri creati⁹⁶. La storia della teologia dimostra che la maggioranza dei teologi nei quasi quindici secoli che gli succedono – tra gli altri Tommaso d'Aquino e Giovanni della Croce – hanno inteso la teologia dello Pseudo-Dionigi come un pensiero perfettamente cristiano e come uno dei vertici del pensiero teologico, in cui risalta fondamentalmente la trascendenza di Dio e la vita mistica dell'uomo.

LA TRASCENDENZA DIVINA IN OCCIDENTE

Anche in Occidente si sottolinea la trascendenza e l'incomprensibilità di Dio come uno dei temi più frequenti⁹⁷. Severino Boezio (+525) esprime questa trascendenza affermando che Dio è al di sopra di tutti i predicamenti; per esempio, in lui la sostanza non è veramente sostanza, bensì supera la nozione di sostanza: "In Lui la sostanza non è sostanza in senso stretto, ma è al di sopra della sostanza"⁹⁸. Ovviamente, dire che Dio è *ultra substantiam* è lo stesso di quello che dicono i Padri greci affermando di Dio che è *hyper ousía*, cioè una sostanza sovrassostanziale. Lo stesso accade nell'applicare a Dio la nozione predicamentale di numero⁹⁹. Anche se affermiamo che la sostanza divina è una, si tratta di una unità che si oppone alla moltiplicazione e che si identifica con la semplicità assoluta; non di una unità che possa essere numerata.

⁹³ J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, I, cit., 260.

⁹⁴ Pseudo-Dionigi, *De divinis nominibus*, 9, 6.

⁹⁵ J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, I, cit., 261.

⁹⁶ Cfr. X. Le Bachelet, *Dieu, Sa nature d'après les Pères*, cit., 1125-1126.

⁹⁷ Cfr. Fulgenzio di Ruspe, *Epistola* 14, 26; Leone Magno, *Sermone* 75, 3.

⁹⁸ "...substantia in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam" (Boezio, *De Trinitate*, 4).

⁹⁹ *Ibidem*, 2 e 3.

Si continua pure a mantenere le stesse posizioni circa la conoscibilità di Dio e le prove della sua esistenza. Normalmente si ragiona a partire dalla bellezza e dall'ordine del mondo. Si insiste, specialmente da parte di Boezio, sull'esistenza dell'essere imperfetto come richiamo all'attenzione verso l'esistenza dell'essere perfetto, dato che – nel pensiero di Boezio – ciò che è imperfetto non è che una partecipazione diminuita di ciò che è perfetto¹⁰⁰.

Boezio dedica solamente due brevi opuscoli alla Trinità. In questo campo si limita a seguire il cammino già tracciato da Agostino, specialmente riguardo all'importanza che assegna alla relazione. Solo la relazione permette di parlare di tre nella Trinità mantenendone al tempo stesso l'unità. Ed è così, perché la relazione non dice quello che il soggetto è in se stesso, ma solo il suo riferimento all'altro¹⁰¹. Boezio elabora una delle più famose definizioni di persona. Non riuscirà tuttavia ad integrare questo concetto con quello di relazione; questo è un compito che realizzerà la teologia posteriore¹⁰².

Isidoro di Siviglia si caratterizza per il suo impegno nel collezionare e sintetizzare la dottrina dei suoi predecessori. È fondamentalmente un enciclopedista. Tratta di Dio principalmente nelle *Etimologie*¹⁰³ e nelle *Sentenze*¹⁰⁴. Prove dell'esistenza di Dio, trascendenza e ineffabilità divine, onnipotenza di Dio, bontà di Dio ed esistenza del male sono temi ordinatamente trattati da Isidoro. Ecco alcune delle sue affermazioni: "Dio è il sommo Bene, perché è immutabile e non può subire alcun mutamento. La creazione invece è un bene, ma non il bene supremo, perché è mutevole; e pur essendo realmente un bene, nondimeno non può essere il bene supremo (...) Dio non riempie il cielo e la terra per il fatto che essi lo contengano, ma al contrario perché sono contenuti in Lui. Né occupa tutto parte per parte, ma essendo Egli unico, è tutto intero in tutte le parti. Così non si può pensare che Dio è presente in tutto in modo che ogni cosa lo contenga in proporzione della grandezza delle proprie dimensioni, cioè le più grandi in misura maggiore e in minore le più piccole, ma anzi che Egli è tutto in tutte e tutte sono in Lui"¹⁰⁵. Come si vede, non c'è nessuna novità di argomentazione. Solo una magnifica chiarezza di esposizione e di ordine.

LA SINTESI DI GIOVANNI DAMASCENO

Con Giovanni Damasceno avviene lo stesso che con Isidoro di Siviglia: ci troviamo di fronte ad un magnifico riepilogo del pensiero patristico precedente. Il suo pensiero intorno alla natura divina si trova ordinatamente esposto nel primo libro della sua *Esposizione della fede ortodossa*. Si tratta di una sintesi, che è il migliore epilogo dell'epoca patristica e, nel contempo, il preambolo dell'epoca medievale¹⁰⁶.

¹⁰⁰ "... omne enim quod imperfectum esse dicitur, id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur" (Boezio, *De consolatione Philosophiae*, 3).

¹⁰¹ "La sostanza contiene l'unità, la relazione multipla contiene la Trinità; solo per questo si afferma individualmente e separatamente ciò che riguarda la relazione" (Idem, *In che modo la Trinità è un solo Dio e non tre dèi?*, PL 64,1255).

¹⁰² Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas I*, cit., 244.

¹⁰³ Isidoro di Siviglia, *Etimologie*, 7, 1, PL 82, 259-264

¹⁰⁴ Idem, *Sentenze*, 1, 1-6, PL 83, 537-547

¹⁰⁵ *Ibidem*, 1, 1 e 2, 1. Cfr. J. Campos, I. Roca, *San Leandro, San Fructuoso, San Isidoro, Reglas monasticas de la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, Madrid 1971, 226 e 228.

¹⁰⁶ Cfr. X. Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, cit., 1130.

Il Damasceno inizia mettendo in risalto l'ineffabilità e l'incomprensibilità della natura divina. Questo è il punto di partenza delle sue considerazioni su Dio: la divinità è ineffabile ed incomprensibile. Tuttavia – prosegue – non siamo condannati ad una ignoranza assoluta di Dio. Ogni uomo può conoscere Dio usando la propria ragione e considerando il mondo come testimone del suo Creatore: “Dio è incomprensibile. *Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato* (Gv 1, 18). Dunque Dio non si può spiegare con la parola né si può comprendere con alcun concetto, poiché *nessuno conosce il Padre se non il Figlio e nessuno conosce il Figlio se non il Padre* (Mt 11, 27) (...) Tuttavia Dio non permise che noi rimanessimo in una assoluta ignoranza a Suo riguardo. Infatti, non esiste nessun mortale nel quale Dio non abbia seminato naturalmente lumi per mezzo dei quali possa conoscere che Lui esiste. Inoltre, le cose create, la loro conservazione e il loro governo proclamano la maestà della natura divina (Sap 13, 5). A ciò si deve aggiungere la conoscenza che Dio ha rivelato di se stesso secondo la nostra capacità e il nostro modo di intendere, prima per mezzo della Legge e i Profeti¹⁰⁷; in seguito per mezzo del suo Figlio Unigenito, Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo”¹⁰⁸.

L'itinerario verso Dio, le scoperte della ragione umana non sono l'unica fonte di conoscenza. Al di sopra di queste scoperte, con maggior fermezza e maggior luce, si trova l'insegnamento che proviene dalla iniziativa divina attraverso l'Antico Testamento e, soprattutto, attraverso il Figlio suo. La ragione umana ha il suo compito; ma la rivelazione viene in suo aiuto¹⁰⁹.

Dopo aver aggiunto, non senza buon umore, che egli non ha ricevuto né il dono di compiere miracoli né il dono dell'insegnamento, invocata la grazia della Santissima Trinità, comincia la sua esposizione delle ragioni che ci sono per affermare l'esistenza di Dio. Le quali sono tre.

La prima ragione che Dio esiste si ricava dalla mutabilità delle cose: “Tutto ciò che esiste o è creato o è increato. Se è creato è anche mutevole. Infatti ciò che ha avuto inizio mediante un mutamento è necessario che rimanga sottomesso pure al mutamento, sia che perisca sia che si trasformi da una cosa in un'altra. Ma se è increato ne consegue necessariamente che non può mutare. Quelle cose il cui essere è contrario, devono avere contrario anche il modo di essere e anche le proprietà saranno contrarie (...) Perciò, dato che queste cose sono mutevoli, è necessario anche che siano state create. Ma se sono state create, è indubbio che sono state create da qualche creatore. Orbene, è necessario che il creatore sia increato, perché se anch'egli fosse stato creato, dovrebbe essere stato creato da un altro e quindi dovremmo procedere così fino a giungere a qualcuno increato. Ora, dato che il creatore delle cose è increato, è necessario che sia immutabile. E che cos'altro è questo se non Dio?”¹¹⁰.

La seconda ragione si ricava dal governo e dalla conservazione del mondo: “Anzi, la compagine stessa di tutte le cose create, la loro conservazione e il loro governo, ci indicano che esiste un Dio che ha messo insieme l'universo, lo regge, lo conserva e lo governa. Perché, come sarebbe

¹⁰⁷ Il Damasceno qui sta citando Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 34.

¹⁰⁸ Giovanni Damasceno, *Expositio Fidei Orthodoxae*, 1, 1-2.

¹⁰⁹ “Dico che il fatto che Dio esista non è messo in dubbio da coloro che accolgono le Sacre Scritture, cioè l'Antico e il Nuovo Testamento; neppure è messo in dubbio dalla maggior parte dei gentili. Come già abbiamo detto, è posta in noi dalla natura la conoscenza che Dio esiste. Orbene, dato che la malvagità di Satana prevalse contro la natura dell'uomo a tal punto da spingere alcuni (...) a negare che Dio esiste – e Davide mise in evidenza la loro stupidità spiegando la divine parole: *disse lo stolto nel suo cuore: non esiste Dio* (Sal 13, 1) – per questo motivo i discepoli e gli apostoli del Signore, ammaestrati dallo Spirito Santo, avendo operato prodigi divini con la sua potenza e la sua grazia, traendoli fuori con la rete da pescatore dei miracoli dal loro abisso di ignoranza, li condussero alla luce del riconoscimento di Dio” (Giovanni Damasceno, *Expositio Fidei Orthodoxae*, 1, 3).

¹¹⁰ *Ibidem*, 1, 3.

potuto accadere che tante nature che lottano tra di loro (mi riferisco al fuoco, all'acqua, alla forza e alla terra), contribuissero alla formazione di un unico mondo e fossero concordi tra loro o rimanessero unite tra loro con un legame così forte da non potersi mai sciogliere, se non le avesse unite una forza onnipotente e le avesse liberate perennemente dalla dissoluzione?"¹¹¹.

La terza ragione si ricava dall'ordine delle cose che esiste nel mondo. Il Damasceno ha presenti fondamentalmente i manichei, contro i quali si afferma che il cosmo non resta unito per la casualità né spontaneamente: "Cos' è ciò che dispose in ordine le cose che sono nel cielo e che esistono sulla terra, che vagano per l'aria, o che vivono sott'acqua, ancor più le cose che sono anteriori a queste: il cielo, la terra, l'aria, la natura del fuoco e dell'acqua? Da chi furono unite e separate? Che cosa ha impresso in loro il movimento e le guida in una corsa perenne ed incessante? Forse non è il loro artefice colui che ha impresso in tutte le cose la ragione e la modalità con le quali questo universo è guidato e regolato? E chi è il loro artefice? Non è forse colui che le ha create e le ha formate nella natura delle cose? Non dobbiamo attribuire ciò né a una forza automatica, né alla casualità. Poiché, anche se fosse dovuto alla casualità il fatto che esistono, chi le ha disposte in ordine? Ma se vogliono, concediamo perfino questo: tuttavia a chi compete conservarle e custodirle conformemente a quelle prime leggi secondo le quali furono create? È evidente che compete a qualcuno diverso dal caso e questi non può essere altri che Dio"¹¹².

A questo punto sorge un'altra questione: una volta ammessa l'esistenza di Dio, fin dove può arrivare la nostra conoscenza della natura divina? Su questo argomento il Damasceno ripresenta la dottrina di Gregorio di Nazianzo: Dio non è né totalmente accessibile alla conoscenza umana né completamente inaccessibile. La distinzione degli attributi o nomi di Dio in affermativi o negativi è perfettamente giustificata dal Damasceno: i nomi affermativi si fondano sul principio di causalità, cioè sul fatto che Dio è il principio di tutte le cose, l'essere degli esseri, la vita dei viventi e pertanto ha lasciato la propria impronta nelle perfezioni degli esseri; i nomi negativi – e ciò è molto importante – sono negativi riguardo alla loro forma grammaticale, ma non sono negativi riguardo alla loro intenzionalità. Infatti, i nomi negativi si devono prendere in un significato di eminenza. Così, p.e., Dio non è corpo, ma comprende in sé in modo eminente quella perfezione che c'è nell'essere corporeo, etc.¹¹³.

Tra i nomi divini due sono sottolineati in special modo dal Damasceno: *Theós* e *Colui che é*. Il Damasceno interpreta *Theós* come derivante dal verbo *theao* e gli dà il significato di vedere: Dio è colui che sempre *vede*. L'altro nome, contenuto in Es 3, 14, è il più appropriato per parlare di Dio, perché Dio è l'essere che comprende in se stesso tutta la totalità dell'essere, come un essere infinito. Su questo il Damasceno è di nuovo in sintonia con Gregorio di Nazianzo¹¹⁴.

Il Damasceno unisce santità di Dio, esistenza di Dio, bontà di Dio. Seguendo lo Pseudo-Areopagita, vede nella creazione un risultato della bontà divina, che tende ad offrirsi, a donarsi, a diffondersi¹¹⁵, ma con maggior chiarezza di lui riafferma l'indipendenza e la libertà divine in questa donazione. Per il Damasceno è veramente fondamentale l'affermazione che la creazione non proviene da nessuna necessità interna a Dio, ma dalla sua libera volontà¹¹⁶.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem* 1, 3 (Cfr., Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 34).

¹¹³ *Ibidem*, 1, 12.

¹¹⁴ Cfr. X Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, DTC, cit., 1129.

¹¹⁵ Giovanni Damasceno, *Expositio Fidei Orthodoxae*, 2, 2.

¹¹⁶ *Ibidem*, 1, 8.

Dopo aver mostrato che ci sono molte cose che possiamo intuire oscuramente di Dio e che, tuttavia, troviamo difficoltà ad esprimere, il Damasceno divide la sua esposizione degli attributi divini in due parti:

1) Quali cose possiamo intendere e affermare di Dio: “Che Dio non ha principio e non ha fine, che è eterno, sempiterno, increato, immutabile, libero da ogni alterazione, semplice, senza composizione, incorporeo, invisibile, impalpabile, incircoscritto, infinito, che supera ogni conoscenza, che è superiore ad ogni pensiero, incomprendibile, buono, giusto, creatore di tutte le creature, onnipotente, che tutto contiene, che tutto vede, tutto prevede, tutto decide con potenza e, infine, che è giudice. Sappiamo e confessiamo tutte queste cose. Ed anche che è l’unico Dio, cioè una sola sostanza”¹¹⁷.

2) Che cosa non possiamo né intendere né affermare di Dio: “Tuttavia, cos’è la sostanza di Dio, in che modo si trova presente in tutte le cose, come Dio è generato o procede da Dio (...), queste cose né le conosciamo né siamo capaci di spiegarle”¹¹⁸. Come si vede, il Damasceno riporta fedelmente la grande tradizione patristica su Dio: Dio è perfettamente conoscibile mediante la ragione naturale, e nel contempo trascende ogni conoscenza; conosciamo con la ragione naturale che cosa è Dio e possiamo usare diversi appellativi per parlare di Lui, distinguendo persino alcuni dei suoi diversi attributi, ma ignoriamo – perché ci trascende – come è la sostanza divina e, pertanto, come sono realmente tali attributi, tutti quanti uniti nell’infinita semplicità di Dio.

Ci sono in Dio tre persone perfette e sussistenti, che non si possono considerare “parti” di una sostanza divina, ma ciascuna è tutta la sostanza divina. Per questa ragione non si deve affermare che la sostanza divina appartiene a tre persone, ma che è *in* tre Persone¹¹⁹. Cioè ciascuna delle ipostasi divine deve essere considerata come Dio tutto intero, non come una *parte* di Dio. Si comprende la forza con cui il Damasceno accompagna questo pensiero con l’affermazione della *perichóresis* nella quale si manifesta l’unità di sostanza: “Queste ipostasi sono l’una nell’altra, non per confondersi, ma per contenersi mutuamente, conformemente a questa parola del Signore: *Io sono nel Padre e il Padre è in me* (Gv 14, 10). Noi non chiamiamo tre dèi il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Al contrario, affermiamo un solo Dio, la santa Trinità, poiché il Figlio e lo Spirito si riferiscono ad un solo principio, senza composizione né confusione, contrariamente a quanto afferma l’eresia di Sabellio. Queste persone sono unite senza confondersi, ma contenendosi l’una nell’altra. Esiste tra di loro una *circuminsessione* (uno stare una Persona nelle altre due) senza mescolanza né confusione, in virtù della quale non sono né separate né divise nella sostanza, contrariamente alla eresia di Ario. Per dirlo in una sola parola, la divinità è indivisa in ciascuno degli individui”¹²⁰.

L’espressione finale è veramente felice e mette in risalto l’importanza che si deve attribuire alla circuminsessione in una corretta esposizione della dottrina trinitaria. La circuminsessione non è altro che espressione dell’unità con la quale le tre Persone sono il medesimo ed unico Dio. La divinità si trova indivisa in ciascuno degli individui. Abbiamo visto manifestarsi questo pensiero fin dal primo momento della patristica: data l’infinita semplicità divina, il Padre dona al Figlio, nel generarlo, tutta la sostanza divina, poiché questa non è divisibile.

Assumendo espressioni già usate dai Cappadoci, il Damasceno concepisce le persone come modi distinti di sussistere in Dio (*trópoi tes hypárxeos*). Questi modi distinti non sono altro che le

¹¹⁷ *Ibidem*, 1, 2.

¹¹⁸ *Ibidem*, 1, 2. Cfr. Pseudo-Dionigi, *De divinis nominibus*, 2.

¹¹⁹ Cfr. Giovanni Damasceno, *Expositio Fidei Orthodoxae*, 1, 8.

¹²⁰ *Ibidem*, 1, 8.

relazioni che distinguono le Persone tra di loro¹²¹. Il Damasceno dà loro i nomi di *paternità, filiazione e processione*, oppure *innascibilità, nascita e processione* e confessa di non poter affermare molto di più sul mistero trinitario, soprattutto riguardo alla distinzione tra generazione ed *ekpóreusis*¹²². Il Damasceno insiste sul fatto che il Padre è l'unica fonte della divinità, con una impostazione nella quale rientra ampiamente la processione dello Spirito *a Patre per Filium*¹²³. Anche in questo è testimone della veneranda tradizione orientale¹²⁴.

LE FORMULE TRINITARIE NELLE PROFESSIONI DI FEDE DELL'OCCIDENTE

Nelle questioni relative al mistero delle tre Persone in Dio, tra i testi più importanti – non già solo per la loro autorità, ma anche per la perfezione del linguaggio – si trovano le professioni di fede che ci giungono dall'Occidente. Ecco le più rilevanti:

a) *Fides Damasi*

Sembra essere stata redatta in Gallia attorno all'anno 500. Ciò che riguarda la Trinità appare deliberatamente precisato a base di glosse:

“Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente e in un solo Signore nostro Gesù Cristo, Figlio di Dio e in [un solo] Spirito Santo Dio. Non tre dèi, ma veneriamo e professiamo il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo come un solo Dio: non un solo Dio nel senso che sia solitario, né che colui che è in sé Padre, egli stesso sia anche Figlio, ma che il Padre è colui che generò, e il Figlio colui che fu generato, lo Spirito Santo poi non è né generato né non generato (non *genitum*, nec *ingenitum*), non creato né fatto, ma procede dal Padre e dal Figlio (sed de *Patre et Filio procedentem*), coeterno e coeguale e cooperatore al Padre e al Figlio, (...) Perciò nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo professiamo un solo Dio, giacché Dio è il nome della potenza, non del carattere proprio. Il nome proprio del Padre è Padre, e il nome proprio del Figlio è Figlio e il nome proprio dello Spirito Santo è Spirito Santo. E in questa Trinità crediamo un solo Dio, giacché è da un solo Padre ciò che è di una sola natura e di una sola sostanza e di una sola potenza con il Padre. Il Padre generò il Figlio, non per volontà né per necessità ma per natura.”¹²⁵

Riprendendo formule a noi già note si insiste sul fatto che Dio è unico, ma non è solitario. Nemmeno si può concepire la Trinità di Persone in senso modalista, come se il Padre e il Figlio e lo Spirito fossero lo stesso. Si distingue la processione dello Spirito da quella del Figlio. Essendo il medesimo Dio, ciascuna delle persone ha il suo nome proprio. L'uguaglianza delle Persone tra di loro si fonda sul fatto che scaturiscono dal Padre. Si noti che si afferma che lo Spirito Santo procede “*de Patre et de Filio*”.

¹²¹ Cfr. *ibidem*, 1, 10.

¹²² “Abbiamo indicato l'esistenza di una differenza tra generazione e processione, ma in nessun modo di che genere è tale differenza” (*Ibidem*, 1, 8). Cfr. G. Bardy, *Trinité*, in *DTC* 14, 1693-1696.

¹²³ Cfr. Giovanni Damasceno, *Expositio Fidei Orthodoxae*, 1, 8 e 12.

¹²⁴ Il vincolo eterno dello Spirito con il Figlio – scrive Sesboüé commentando l'impostazione di Cirillo di Alessandria – sembra presupporre un vincolo di origine. “Lo Spirito pertanto procede dal Padre mediante il Figlio, ma solo il Padre è la fonte della divinità, sia dello Spirito che del Figlio. Solamente lui merita di essere chiamato *causa* (nel senso metafisico della parola). Si troverà un insegnamento analogo nel secolo VII con Massimo il Confessore, il quale riteneva persino che il *Filioque* non era contrario all'ortodossia e nel secolo VIII in Giovanni Damasceno. Entrambi sono testimoni della formula dal Padre mediante il Figlio” (B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 253).

¹²⁵ DS 71.

b) Clemens Trinitas

Anche questa formula si colloca nelle Gallie intorno all'anno 500. Le affermazioni trinitarie sono molto simili:

"La clemente Trinità è una sola divinità. Perciò il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo è un solo principio, una sola sostanza, una sola forza, una sola potenza. Diciamo che il Padre è Dio il Figlio è Dio e lo Spirito Santo è Dio, non tre dèi, ma professiamo con tutta pietà che sono un solo Dio. Infatti professiamo con voce cattolica e apostolica che pur nominando tre persone, una sola è la sostanza. Perciò il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo e «i tre sono uno» (unum). Tre non confusi nè separati, ma sia congiunti in modo che si distinguano, che distinti in modo che sono congiunti (sed et distincte coniuncti et coniuncti distincti); uniti quanto alla sostanza, ma separati (discreti) quanto ai nomi, congiunti quanto alla natura, distinti nelle persone, eguali nella divinità, perfettamente simili nella maestà, concordi nella trinità, partecipi nello splendore. Ed essi sono uno (unum) in modo tale che non dubitiamo che sono anche tre; sono tre in modo tale che professiamo che non si possono separare tra di loro."¹²⁶

La formula inizia chiaramente con l'affermazione della unicità di Dio per passare poi a parlare della trinità di Persone. Le formule *nec confusi nec divisi* si avvicinano già a quelle più dettagliate del Simbolo *Quicumque*.

c) Il Simbolo Quicumque

Questo simbolo chiamato "atanasiano" fu redatto in lingua latina tra la fine del secolo IV e la fine del secolo VI. È una esposizione dettagliata della fede trinitaria. L'insegnamento di Agostino qui è universalmente presente. La parte dedicata al mistero della Trinità afferma così:

"Chiunque voglia venir salvato, è necessario anzitutto che abbia la fede cattolica: se qualcuno non l'avrà conservata integra ed inviolata, senza dubbio perirà in eterno. La fede cattolica è che veneriamo un solo Dio nella Trinità, e la Trinità nell'unità, non confondendo le persone, né separando la sostanza: altra infatti la persona del Padre, altra [la persona] del Figlio, altra [la persona] dello Spirito Santo; ma unica è la divinità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, eguale la gloria, coeterna la maestà. Quale è il Padre, tale è il Figlio, tale anche lo Spirito Santo: non creato il Padre, non creato il Figlio, non creato lo Spirito Santo; immenso il Padre, immenso il Figlio, immenso lo Spirito Santo; eterno il Padre, eterno il Figlio, eterno lo Spirito Santo; e tuttavia non tre eterni, ma un solo eterno; come neppure tre non creati, né tre immensi, ma un solo non creato e un solo immenso. Così pure onnipotente è il Padre, onnipotente il Figlio, onnipotente lo Spirito Santo; e tuttavia non tre onnipotenti, ma un solo onnipotente. Così è Dio il Padre, Dio il Figlio, Dio lo Spirito Santo; e tuttavia non tre Dèi, ma un solo Dio. Così è Signore il Padre, Signore il Figlio, Signore lo Spirito Santo; e tuttavia non tre Signori, ma uno solo è Signore: giacché come veniamo obbligati dalla verità cristiana a professare ogni persona singolarmente come Dio e Signore, così la religione cattolica ci vieta di parlare di tre Dèi o Signori. Il Padre non fu fatto da nessuno, né creato, né generato; il Figlio è solo dal Padre, non fatto, né creato, ma generato; lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio, non fatto, né creato, né generato, ma procedente. Dunque un solo Padre, non tre Padri; un solo Figlio, non tre Figli, un solo Spirito Santo, non tre Spiriti Santi. E in questa Trinità nulla è prima o dopo, nulla maggiore o minore, ma tutte le tre persone sono tra loro coeterni e coeguali. Così ché in tutto, come già è stato detto sopra, dobbiamo venerare sia l'unità nella Trinità sia la Trinità nell'unità."¹²⁷

Il linguaggio e i concetti appaiono qui totalmente rifiniti. Si deve confessare l'unità e la trinità, evitando nello stesso tempo il sabellianesimo e l'arianesimo. Si rispettano perfettamente le regole nell'uso del singolare e del plurale nel riferirsi sia alla sostanza che alle persone. Si precisa con esattezza la differenza di processione tra il Figlio e lo Spirito. Si insiste intenzionalmente sulla processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio. Lo Spirito è *non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*, senza affermare di più circa il modo di questa processione.

¹²⁶ DS 73.

¹²⁷ DS 75.

C'è un solo Dio, ma tre Persone, che sono distinte ed *incomunicabili*: il Padre non è il Figlio, il Figlio non è il Padre, lo Spirito Santo non è né il Padre né il Figlio. Il Simbolo ha una grande forza pedagogica ed è una bella sintesi della dottrina trinitaria. Si comprende la sua diffusione. Dal punto di vista della storia della dottrina trinitaria di deve far notare che la prospettiva è molto concettuale e abbastanza lontana dalla considerazione del mistero trinitario alla luce della storia della salvezza¹²⁸.

I CONCILI I, III E XI DI TOLEDO

I Concili di Toledo furono diciotto. Si celebrarono dal 400 al 702, cioè fino a nove anni prima dell'invasione araba. Il primo concilio si riunì per fermare l'eresia priscillianista legata ad errori gnostici. La formula trinitaria di questo primo concilio, completata con 12 anatematismi, fu ampliata nel *Libellus in modum Symboli* di Pastore vescovo di Palencia, redazione che a sua volta fu approvata nel Concilio di Toledo del 447¹²⁹.

Il Concilio III di Toledo, celebrato nel maggio del 589, pone fine all'arianesimo in Spagna. Otto vescovi ariani, il re Recaredo e la sua corte sottoscrissero la professione di fede trinitaria composta dal Concilio. Eccone un riassunto:

“Confessiamo esserci un Padre, che ha generato dalla sua sostanza un Figlio a lui coeguale e coeterno, non tuttavia nel senso che egli stesso sia il nato e il genitore, ma che secondo la persona altri sia il Padre che ha generato, altri il Figlio che fu generato, ambedue tuttavia secondo la divinità siano di un'unica sostanza: il Padre, da cui è il Figlio, non è da nessun altro; il Figlio, che ha un Padre, sussiste tuttavia senza inizio e diminuzione nella divinità (...) Parimenti dobbiamo professare e predicare che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio e che è di un'unica sostanza con il Padre e con il Figlio; nella Trinità dunque la terza Persona è quella dello Spirito Santo, che tuttavia ha in comune con il Padre e con il Figlio l'essenza della divinità.”¹³⁰

Il Concilio XI di Toledo si celebra nei primi giorni di novembre del 675. La sua importanza non deriva né dal numero dei vescovi presenti, né da un'ulteriore approvazione di Roma, ma si fonda sulla chiarezza espositiva del Simbolo, per la cui composizione si usò materiale precedente di altri concili e dei grandi dottori della Chiesa, come Ambrogio, Ilario, Agostino e Fulgenzio di Ruspe. Questa chiarezza espositiva, tuttavia, fa sì che questo Simbolo sia stato universalmente citato come esempio della fede trinitaria della Chiesa e, in tal senso, gode di una grande autorità. Ecco alcuni passi del testo:¹³¹

a) La Trinità:

"Professiamo e crediamo che la santa ed ineffabile Trinità, il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, secondo la sua natura è un solo Dio di una sola sostanza, di una sola natura(...)".

b) Le tre Persone:

"E professiamo che il Padre non (è) generato, non creato, ma ingenerato. Egli infatti non prende origine da nessuno, egli dal quale ebbe sia il Figlio la nascita come lo Spirito Santo il procedere. Egli è dunque la fonte e l'origine dell'intera divinità." (...).

"Professiamo anche che il Figlio, nato dalla sostanza del Padre senza inizio prima dei secoli, non fu tuttavia creato: poiché né il Padre esistette mai senza il Figlio, né il Figlio senza il Padre".

¹²⁸ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis II*, Madrid 1977, 165-166.

¹²⁹ Cfr. J. Collantes, *La fe de la Iglesia Católica*, Madrid 1983, 325-335.

¹³⁰ DS 470.

¹³¹ DS 525-532.

"E però non come il Figlio dal Padre, così il Padre dal Figlio, poiché non il Padre dal Figlio, ma il Figlio ricevette dal Padre la generazione. (...) (Egli è) infatti Padre del Figlio, non Dio dal Figlio: questi invece è Figlio del Padre e Dio dal Padre. (...)".

"Questi crediamo essere anche di una sola sostanza con il Padre (*unius substantiae*) ... Il Figlio infatti, dobbiamo credere, non fu generato né dal nulla né da un'altra qualsiasi sostanza, ma dal grembo del Padre, cioè dalla sua sostanza". (...)

"non chiamiamo il medesimo Figlio di Dio per il motivo che fu generato dal Padre come "parte di una natura dissezionata"¹³², bensì affermiamo che il Padre perfetto ha generato senza diminuzione e senza dissezionamento un Figlio perfetto, ...".

"Questo Figlio è anche Figlio per natura, non per adozione (...) egli, che Dio Padre, dobbiamo credere, generò non per volontà, né per necessità; giacché in Dio né c'è una qualche necessità, né la volontà previene la sapienza."

"Crediamo anche che lo Spirito Santo, che è la terza persona nella Trinità, è uno e medesimo Dio con Dio il Padre e il Figlio, di una sola sostanza, anche di una sola natura: tuttavia non è generato, né creato, ma procede da ambedue (*ab utrisque procedentem*) ed è Spirito di ambedue".

"(...) Egli viene chiamato non solo Spirito del Padre, né solo del Figlio, ma insieme del Padre e del Figlio."

"Non procede infatti dal Padre nel Figlio, né procede dal Figlio per santificare la creazione, ma si mostra che egli è proceduto da ambedue; giacché viene riconosciuto come carità o santità di ambedue" (...).

c) *Il linguaggio sulla Trinità:*

"Questa è la presentazione della santa Trinità: essa non deve essere detta e creduta triplice, ma Trinità. Non può essere giusto dire che nell'unico Dio è la Trinità, ma che l'unico Dio è la Trinità".

"Per il nome delle persone però, che esprime una relazione, il Padre è in riferimento al Figlio, il Figlio al Padre e lo Spirito Santo ad ambedue: sebbene in vista della loro relazione vengano chiamate tre persone, tuttavia esse sono, crediamo, una sola natura o sostanza".

d) *Una sola natura:*

"...una sostanza, ma tre persone".

"Ciò che infatti è il "Padre", non lo è in relazione a se stesso, ma al Figlio; e ciò che è il "Figlio", non lo è in relazione a sé, ma al Padre; similmente anche lo Spirito Santo non è in relazione a sé, ma al Padre e al Figlio, essendo chiamato Spirito del Padre e del Figlio" (...).

"Infatti se veniamo interrogati sulle singole persone, dobbiamo professarle come Dio. Perciò il Padre viene detto singolarmente Dio, il Figlio Dio, lo Spirito Santo Dio: e tuttavia non ci sono tre dèi, ma un solo Dio" (...)

"Dunque secondo la nostra professione di fede sia ogni persona è singolarmente perfetto Dio, sia tutte e tre le persone un solo Dio: esse hanno l'unica, indivisa e eguale divinità, maestà o potestà, che non è né diminuita nelle singole, né aumentata nelle tre (insieme); poiché non ha di meno quando ogni persona viene chiamata singolarmente Dio, e non di più quando tutte e tre le persone vengono annunciate come un solo Dio".

"Questa santa Trinità, che è l'unico e vero Dio, non si sottrae dunque al numero, né è soggetta al numero. Nella relazione delle persone infatti si riconosce il numero; nella sostanza della divinità non si comprende che cosa venga enumerato".

e) *Trinità senza separazione né confusione:*

"Non potremo dire però che avendo detto che queste tre persone sono un solo Dio, il Padre sia il medesimo che il Figlio o il Figlio il medesimo che il Padre o che chi è lo Spirito Santo sia il Padre o il Figlio (...)".

¹³² Cfr. Vigilio di Tapso, *Contra Arianos, Sabellianos et Photinianos dialogus*, II,13.

"Infatti dicendo che il Padre non è il medesimo del Figlio, ciò si riferisce alla distinzione delle persone. Dicendo invece che il Padre è la medesima realtà del Figlio(...), ciò si riferisce evidentemente alla natura, in virtù della quale è Dio (...)"

"Riconosciamo dunque la Trinità nella distinzione delle persone, professiamo l'unità a motivo della natura o della sostanza (...)"

"Tuttavia queste tre persone non si devono stimare come separabili, giacché, crediamo, nessuna è mai esistita o ha operato qualcosa prima delle altre, nessuna dopo le altre, nessuna senza le altre" (...).

"Perciò questa Trinità viene da noi detta e creduta inseparabile e inconfusa (...)"

"Sebbene dunque queste tre siano una realtà sola, e la sola realtà tre, tuttavia rimane ad ogni singola persona la sua peculiarità. Il Padre infatti ha l'eternità senza nascita, il Figlio l'eternità con la nascita, lo Spirito Santo poi il procedere senza nascita con l'eternità".

Il gusto latino per la precisione si manifesta qui in tutta la sua forza. Della Trinità si deve affermare che è trina, ma non triplice, perché l'aggettivo triplice significa totale distinzione numerica. Nemmeno si deve affermare che il Dio unico *sta* nella Trinità, come se si trattasse di qualcosa che è *ripartito* o *partecipato* per tre. Ogni Persona non *partecipa* della Divinità, ma è la medesima Divinità. Questa è la ragione per cui si precisa che non affermiamo più divinità quando consideriamo unite le tre Persone di quando le consideriamo separatamente. L'unità di sostanza in Dio non è la somma delle tre sostanze. Avendo le Persone la stessa sostanza numerica e ciascuna di loro essendo identica a questa unica sostanza, non si differenziano che per la *relazione* che esiste tra di loro in ragione della loro processione di origine. In questo e solo in questo. Pertanto sono inseparabili ed inconfondibili tra di loro. Anche se sono la stessa realtà, tuttavia, ciascuna Persona, in ragione della sua origine di processione, ha la sua caratteristica propria, la sua *proprietas*: il Padre ha l'eternità senza nascita, il Figlio l'ha con nascita, lo Spirito Santo l'ha senza nascita, ma in quanto processione. La differenza delle Persone si spiega con la relazione di opposizione: il numero si ha solo nella relazione delle Persone. Si sottolinea sia la distinzione di persone che la *perichóresis*¹³³. A partire da questa chiarezza espositiva, la teologia medievale cercherà di presentare il mistero trinitario presentandolo in una articolazione speculativa e in forma dialettica.

¹³³ È importante la prudenza con cui qui si applica il concetto di persona al mistero trinitario. Sia chiaro che, "dato che le persone divine non sono di essere diverso, non si può applicare loro il concetto di persona come concetto generico o specifico, e che pertanto alla triplice realtà divina si può applicare questo concetto solamente in quanto designa una individualità. Appaiono così i limiti sia di questo concetto che del tentativo stesso di numerare la Trinità; *Haec ergo sancta Trinitas, quae unus et verus est Deus, nec recedit a numero, nec capitur numero*" (L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 168-169).

CAPITOLO 13. LA DOTTRINA SU DIO NELLA STORIA DELLA TEOLOGIA

Il Medioevo raccoglie la grande eredità patristica anche per quanto concerne la teologia del mistero di Dio. In Occidente, il pensiero di Agostino è il punto di riferimento universale. Questo pensiero, tuttavia, fu recepito con una mentalità nuova, entusiasmata dai risultati speculativi e che si dedicò alla attività razionale con una coerenza ed un rigore nuovi. Si dava per scontata la fede e si ammetteva una conoscenza puramente analogica del mistero, ma nel contempo si faceva emergere la *ratio* con una pretesa molto più accentuata di penetrazione e sistematizzazione della verità. Ne è splendido esempio Anselmo di Canterbury (+1109), che riflette sulla trinità di persone a partire dalla perfetta spiritualità di Dio, necessariamente incentrata sull'atto infinito ed eterno di conoscenza e di amore intratrinitario¹³⁴. Se il frutto del lavoro dei Padri era stata una cultura cristiana, adesso si cerca di costruire una civiltà cristiana, della quale la cattedrale medioevale, posta al centro della città, è il miglior simbolo.

Di questo appassionante periodo nel quale la formulazione speculativa del mistero trinitario raggiunge il massimo splendore, studieremo cinque autori che risultano tra i più rappresentativi: Anselmo di Canterbury (+1109), Riccardo di San Vittore (+ ca. 1173), Alessandro di Hales (+1245), Bonaventura (+1274) e Tommaso d'Aquino (+1274).

ANSELMO DI CANTERBURY

Il pensiero anselmiano mostra paradigmaticamente la sua tendenza razionale e la sua inconfondibile personalità nel più famoso dei suoi argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio: l'argomento ontologico. Con questo argomento Anselmo pretende dedurre l'esistenza di Dio dal fatto che, nell'idea di Dio, è inclusa anche l'affermazione della sua esistenza.

La questione di fondo è questa. Dio è semplicissimo e in Lui si identificano tutte le perfezioni a tal punto che Dio non *ha* l'esistenza, ma *è* la sua stessa esistenza. Ciò vuol dire che, se conoscessimo intuitivamente l'essenza divina, vedremmo in tutta chiarezza che tale essenza *esiste* necessariamente e, pertanto, che la proposizione *Dio esiste* è evidente. Tuttavia, finché camminiamo su questa terra non contempliamo intuitivamente l'essenza divina. Di conseguenza, la proposizione *Dio esiste*, benché sia evidente in se stessa, non è evidente per la nostra conoscenza di viandanti¹³⁵. Affermare il contrario sarebbe cadere nell'*ontologismo*.

Le diverse correnti raggruppate sotto il nome di *ontologismo* hanno in comune l'idea che l'intelligenza umana, anche su questa terra, è capace di una intuizione diretta dell'essenza divina e, pertanto, che all'uomo risulta evidente l'esistenza di Dio a tal punto che l'ateo, per poter essere ateo, si vedrebbe costretto a negare l'evidenza¹³⁶.

Un significato molto diverso ha l'argomento ontologico di Anselmo. Questo argomento non parte dalla intuizione della divinità, ma dal *contenuto* dell'idea di Dio; non afferma che l'uomo conosce immediatamente Dio, ma solamente che l'uomo ha l'idea che Dio è ciò che di più

¹³⁴ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis II*, Madrid 1969, 182.

¹³⁵ Tommaso d'Aquino, STh I, q. 2, a. 1 in c.

¹³⁶ L'idea fondamentale dell'*ontologismo* è l'affermazione che l'intelligenza umana possiede una intuizione immediata della Divinità (cfr. A. Fonck, *Ontologisme*, DTC 11, 1000-1061). Suoi principali rappresentanti sono V. Gioberti (+1852) e A. Rosmini (+1855). Abbiamo già incontrato l'ontologismo elencando le diverse interpretazioni che sono state date del pensiero di Agostino nel corso della storia.

perfetto si può pensare. Ecco l'*iter* argomentativo di Anselmo: tutti gli uomini esprimono con il concetto di Dio l'essere più perfetto che si può pensare o immaginare. Ora, se questo essere mancasse dell'esistenza, non sarebbe il più perfetto che si può pensare, perché mancherebbe della perfezione dell'esistenza, quindi nel concetto stesso di Dio è già compresa la sua esistenza. Di conseguenza, l'esistenza di Dio è evidente per tutti gli uomini che comprendono ciò che significa la parola Dio¹³⁷.

La critica comune contro questo argomento è che salta dall'ordine mentale all'ordine reale. È ovvio che chi pensa che Dio è infinitamente perfetto deve pensare che possiede l'esistenza. Ma è possibile dedurre da questo che tale essere *pensato* come infinitamente perfetto esiste anche realmente? Non c'è in questa argomentazione un passaggio illecito dal mondo dell'idea al mondo reale? Tommaso propende per la soluzione negativa: questo argomento non dimostra l'esistenza reale di Dio, se non come una perfezione indissolubilmente unita nella mente al concetto di Dio¹³⁸.

Anselmo non ignorava una simile difficoltà. Infatti usa questo ragionamento solamente per parlare di Dio; anzi afferma esplicitamente che questa argomentazione si può usare solo nel caso dell'idea di Dio. Secondo Anselmo, solamente l'idea di Dio giustificerebbe una simile argomentazione. E questo perché, per Anselmo, il concetto *di essere più perfetto che si possa pensare* ha delle caratteristiche così particolari che permettono tale argomentazione. "L'obiezione che Anselmo, nell'argomento ontologico, deduce da un mero concetto l'esistenza, che dall'idea di Dio conclude all'essere di Dio, costituisce una caricatura del suo procedimento mentale. Queste critiche ignorano la struttura della dimostrazione ontologica. L'argomento anselmiano non si basa su una idea qualsiasi, ma sull'idea suprema, che è necessaria al pensiero e nella quale questo trascende se stesso"¹³⁹.

L'argomento anselmiano trova la sua giusta dimensione, se lo si considera inserito nella tradizione del pensiero agostiniano e se si tiene conto del fatto che il *concetto Dio* è un concetto limite. Infatti Dio non si può pensare come non esistente senza interna contraddizione, poiché il concetto Dio implica la sua esistenza; quindi o si deve pensare che è assurdo o si deve pensare che esiste. Per questa ragione fraintenderebbe l'argomento anselmiano colui che non tenesse conto della seguente osservazione: "È certo che, in questo primo momento della riflessione, l'Essere Perfettissimo esiste solamente nell'intelletto. Ma siccome l'intelletto è specchio e immagine di Dio, ciò è una garanzia di oggettività: *Non potrebbe accadere che una cosa fosse possibile nell'intelletto e non lo fosse nella realtà*. Qui si ha una sottigliezza estrema, perché Anselmo non passa dal *pensato* al *reale* direttamente, ma – spinto dalla sua piena fiducia nel fatto che la mente è specchio e immagine della mente divina, fonte della Verità – passa dalla *possibilità ideale* dell'essere onniperfetto (possibilità che si dà nell'intelletto) alla *possibilità reale* di tale essere (possibilità a livello del reale). Un Essere così perfetto che non si possa concepire nulla più grande di lui, non lo posso considerare come possibile se non lo è realmente. Ora: *Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est*. Se il pensiero può ammetterne l'esistenza, è perché esiste realmente

¹³⁷ Cfr. Anselmo, *Proslogion*, 2-3. Per una esposizione dettagliata dell'argomento e dell'ampia discussione che ha suscitato nella storia del pensiero, cfr. Il capitolo *L'argomento ontologico e il pensiero contemporaneo* che gli dedica C. Fabro nel suo libro *Drama del hombre y misterio de Dios*, cit., 435-519. Cfr. anche J. Bainvel, *Anselme (argument de saint)*, DTC 1, 1350-1360.

¹³⁸ "Ma dato pure che tutti col termine Dio intendano significare quello che si dice (...) da ciò non segue però la persuasione che l'essere espresso da tale nome esista nella realtà delle cose; ma soltanto nella percezione dell'intelletto" (Tommaso d'Aquino, *STh I*, q. 2, 1, ad 2).

¹³⁹ Cfr. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, cit., 138.

e necessariamente. Un tale essere non può esistere solamente nel pensiero, ma esiste nel pensiero e nella realtà”¹⁴⁰.

Fin dal primo momento, l’argomento anselmiano incontrò una forte opposizione, a cominciare dal monaco Gaunilone. La difficoltà che gli si contesta è sempre la stessa: il salto dall’ordine ideale del pensato all’ordine reale dell’esistenza. Pietro Lombardo non lo rifiutò esplicitamente; Alessandro di Hales lo considerò vicino all’argomento agostiniano della verità suprema; Tommaso, come si è visto, lo respinse senza alcun dubbio. Nella storia successiva si sono conservate le stesse divergenze circa la validità dell’argomento. Anselmo rispose alle critiche di Gaunilone e, in tale risposta, fornì le tracce più sicure per afferrare il significato che dava al suo argomento. E il significato non è altro che la peculiarità che implica l’idea di Dio come l’essere più perfetto possibile¹⁴¹. Il punto è che Anselmo parte da un’idea di Dio così elevata che il risultato del suo pensiero non può che essere che Dio esiste. È qualche cosa di simile all’apprensione dell’essere: non è scontato che si percepisca l’essere, non è spontaneo, pur essendo la realtà più evidente. La conoscenza passa attraverso l’esistenza e non avviene in modo automatico: l’uomo può chiudersi al reale. Una persona di buon senso, magari un contadino, abituato al contatto con la natura e ricco da un punto di vista esistenziale non dubiterebbe ad accettare l’esistenza di Dio (... se noi esistiamo, immaginati lui), ma tutto si fonda sulla vita.

Per quanto concerne il mistero trinitario, Anselmo sviluppa il suo pensiero specialmente nel *De fide Trinitatis et incarnatione Verbi* e nel *De processione Spiritus Sancti contra Graecos*. Benché in Anselmo possieda grande forza l’argomentazione dialettica e il ricorso alle ragioni necessarie, non sarebbe giusto esagerare questa caratteristica dell’Arcivescovo di Canterbury al punto da dimenticare che egli è anzitutto un uomo di fede. Nella sua teologia la fede occupa il posto preminente che le compete. Non invano Anselmo definisce il lavoro teologico come *fides quaerens intellectum*¹⁴²: la fede che cerca di comprendere. La teologia anselmiana si fonda sulla fede. Anche se lo sforzo razionale – proprio per il grande ruolo che si attribuisce alla dialettica – sembra talvolta occupare il primo posto.

Il *De fide Trinitatis* è scritto contro Roscellino (+1120)¹⁴³, il quale, *razionalizzando* la fede, tornava ad incorrere nell’errore di Sabellio: se non c’è che un solo Dio – ragionava – si deve concludere

¹⁴⁰ J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 41-42.

¹⁴¹ Anselmo, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* (nell’edizione di J. Alamida, che stiamo citando, *Apología de San Anselmo contra Gaunilo*, t. I, 416-437. Ecco le parole di Anselmo: “Ciò di cui non si può pensare il maggiore non può essere pensato esistente e non esistere. Se dunque può essere pensato esistente, necessariamente esiste” (ed. cit. p. 419). Ecco il problema: l’idea dell’essere più perfetto. Scrive C. Fabro: “Chiediamoci anzitutto: può forse l’ateo accettare il punto di partenza di Anselmo, cioè la nozione di Dio come *id quo maius nihil cogitari potest*? Se è veramente ateo, senza dubbio no: per l’ateo Dio è un nome vuoto e la sua idea relativa è un prodotto spurio della fantasia, superstizione, oppressione sociale, etc. (...). Per gli atei di oggi non solo è inammissibile il Dio personale del cristianesimo, ma è intrinsecamente assurdo il concetto stesso di Dio – e della religione – in qualunque modo si presenti. Non esiste quindi definizione nominale che regga; nell’intelletto dell’ateo moderno non c’è alcun posto per la nozione di Dio” (C. Fabro, *Drama del hombre y misterio de Dios*, cit., 441-442): Cfr. anche J. Bainvel, *Anselme (argument de)*, DTC 1, 1352-1356.

¹⁴² Anselmo, *Proslogium*, proemio.

¹⁴³ Roscellino ammetteva solamente sostanze individuali concrete. Questa posizione lo avvicina al triteismo. Ecco come riassume la sua posizione Anselmo: “Se le tre Persone sono una sola cosa – *una res* – e non tre cose, esistenti ciascuna per se stessa separatamente, come tre angeli o tre anime, in modo che sono identiche in potenza e volontà, ne deriva che il Padre e lo Spirito Santo si sono incarnati con il Figlio” (Anselmo, *De fide Trinitatis*, 3). Cioè, secondo Roscellino, se le tre Persone fossero una sola cosa, le tre si sarebbero incarnate congiuntamente. Siccome si è incarnato solo il Figlio, ne segue che sono tre esseri distinti. Cfr. J. L. Illanes, J. L. Saranyana, *Historia de la Teología*,

che le tre persone non sono che una *sola cosa (res)* e, pertanto, *Pater et Spiritus Sanctus cum Filio est incarnatus*¹⁴⁴. Anselmo inizia la confutazione di Roscellino richiamando l'attenzione, in primo luogo, sull'importanza della fede, cioè sull'importanza di accogliere sinceramente quanto la Rivelazione insegna su Dio¹⁴⁵. In seguito dimostra a Roscellino che egli non solo è eretico, ma incorre persino in contraddizioni. A questo scopo usa le ormai tradizionali distinzioni tra natura e persona, tra ciò che è assoluto e ciò che è relativo¹⁴⁶, il che gli permette di chiarire che non esiste incompatibilità tra il mistero della Trinità e la ragione umana, proprio perché non si afferma che in Dio ci siano nello stesso tempo una persona e tre persone, ma una natura e tre persone; non si afferma che ci sia un assoluto e tre assoluti, ma un assoluto e tre relazioni¹⁴⁷.

Di nuovo ci troviamo, quindi, di fronte alla centralità del concetto di relazione nell'esposizione speculativa del mistero trinitario. Con Anselmo perviene alla sua formulazione più precisa l'assioma teologico che sarà consacrato dal Concilio di Firenze¹⁴⁸: *omnia sunt idem ubi non obviat relationis oppositio*, tutto è lo stesso ove non esiste opposizione di relazione. Seguendo Agostino, Anselmo attribuisce grande importanza alle operazioni dell'anima – conoscenza e amore – come analogia della Trinità.

Forse ciò che è più rilevante in Anselmo in materia trinitaria è la sua dottrina pneumatologica, sviluppata nel *De processione Spiritus Sancti* allo scopo di dimostrare il significato e la ragione del *Filioque*¹⁴⁹. Anselmo raccoglie in questo libro il suo intervento al Concilio di Bari (1080) nell'intento di evitare che la rottura tra orientali e occidentali divenisse definitiva.

Anselmo elenca in primo luogo i punti sui quali greci e latini sono d'accordo: a) Che lo Spirito Santo è Dio; b) Che lo Spirito Santo è uno stesso Dio con il Padre e con il Figlio; c) Che lo Spirito Santo procede dal Padre; d) Che lo Spirito Santo è lo Spirito del Figlio; e) Che lo Spirito Santo è distinto dal Padre perché procede da Lui, e dal Figlio perché procede dal Padre mediante processione (*ekpóreusis*) e non mediante generazione.

cit., 19-20. Il triteismo di Roscellino fu condannato da un Concilio celebrato a Soissons nel 1092. Cfr. A. Michel, *Trinité*, in DTC 15, 1713.

¹⁴⁴ Anselmo, *De fide Trinitatis*, 1.

¹⁴⁵ "Prima di discutere questa questione, dirò alcune parole per frenare la presunzione di coloro che con empia temerità osano discutere contro un qualsiasi punto della fede cristiana per il fatto di non poterlo comprendere e pensano a causa del loro orgoglio che è impossibile ciò che non possono comprendere, invece di confessare che possono esistere molte cose che risulta loro impossibile comprendere" (Anselmo, *De fide Trinitatis*, 2).

¹⁴⁶ J. Bainvel, *Anselme*, in DTC 1, 1336-1337.

¹⁴⁷ Cfr. A. Michel, *Trinité*, in DTC 15, 1709-1711.

¹⁴⁸ Cfr. Conc di Firenze, Decr. Pro Iacobitis (4.II.1442) DS 1330.

¹⁴⁹ Ecco i precedenti storici della questione e del libro di Anselmo. Fin dai primi tempi della Chiesa si professa la fede nello Spirito Santo come Persona divina. Il Simbolo Niceno-costantinopolitano professa con tutta solennità la divinità dello Spirito Santo e la sua processione dal Padre. In Occidente, a partire dal Simbolo *Quicumque*, non solo si confessa la divinità dello Spirito Santo, ma la sua processione dal Padre e dal Figlio. Nel III Concilio di Toledo (589) si introduce nel Simbolo Niceno-costantinopolitano l'aggiunta del *Filioque* (*qui ex Patre Filioque procedit*), e così resta consacrata questa dottrina della processione dello Spirito anche dal Figlio. Questa formula passa dalla Spagna in Italia e in Francia. Il Papa Leone III (+816), pur essendo d'accordo con la dottrina, si oppone a che il *Filioque* venga introdotto nella Chiesa di Roma per paura della reazione dei greci, ma questa introduzione del *Filioque* diventa universale nella Chiesa di Occidente. Il patriarca Fozio nel 867 torna a sollevare la questione del *Filioque*. Secondo lui, gli occidentali non avevano il diritto di ampliare il Simbolo da soli; inoltre, la dottrina che fa procedere lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio introduce un doppio principio nella divinità. Nel 1054, il patriarca Michele Cerulario torna a rinnovare le accuse contro la Chiesa latina, e da allora rimane compiuto lo scisma. Naturalmente, prima che la rottura diventasse definitiva ci furono diversi tentativi di avvicinamento. Uno di questi fu il Concilio di Bari celebrato nel 1080, convocato dal papa Urbano II. L'intervento di Anselmo al Concilio è veramente splendido. Gli argomenti ivi esposti sono raccolti nel *De processione Spiritus Sancti*.

Nell'argomentazione a favore del *Filioque*, Anselmo adduce la ragione di fondo sulla quale si basano gli occidentali: in virtù dell'unità dell'essenza divina, quello che si afferma di una Persona divina lo si deve affermare delle altre due, escludendo solamente ciò che appartiene alla opposizione di relazione. Perciò, secondo Anselmo, per potere distinguere lo Spirito Santo dal Figlio, si dovrebbe affermare o che lo Spirito Santo procede dal Figlio come procede dal Padre o che il Figlio è generato dallo Spirito Santo come è generato dal Padre. La Scrittura ci dice che lo Spirito Santo è lo Spirito del Figlio, mentre da nessuna parte leggiamo che il Figlio è anche Figlio dello Spirito. Quindi si deve ammettere in virtù dell'unità di natura esistente tra il Padre e il Figlio –conclude Anselmo – che lo Spirito Santo procede insieme dal Padre e dal Figlio¹⁵⁰.

Dopo aver citato i testi della Sacra Scrittura che suggeriscono una relazione di origine dello Spirito Santo nei riguardi del Figlio, specialmente Gv 14, 16 e Gv 15, 26, Anselmo cerca di risolvere le difficoltà presentate dai greci. La principale è che con il *Filioque* si introdurrebbe un doppio principio nella divinità –il Padre e il Figlio –, mettendone così in pericolo l'unità. Non è così, risponde Anselmo: lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio sia perché i due sono una cosa sola con la divinità e sia perché il Figlio riceve dal Padre il potere di spirare con Lui lo Spirito Santo¹⁵¹.

La soluzione che Anselmo propone si basa propriamente sulla considerazione di Padre e Figlio come *un solo principio* dello Spirito Santo. Noi – dice Anselmo richiamando il Simbolo *Quicumque* – chiamiamo le tre Persone un solo creatore, non tre creatori, poiché sebbene siano tre, creano in quanto sono uno solo; allo stesso modo avviene riguardo alla processione dello Spirito Santo: Padre e Figlio spirano lo Spirito Santo in quanto sono un unico principio, perché il Padre e il Figlio si differenziano tra loro solamente per la relazione di paternità-filiazione. Di conseguenza lo Spirito Santo procede dai due come da un unico principio¹⁵².

RICCARDO DI SAN VITTORE

Riccardo di San Vittore occupa una posizione eminente nello sviluppo della teologia trinitaria proprio nella linea che va da Agostino a Tommaso. Riccardo appartiene alla Scuola di San Vittore, creata da Guglielmo di Champeaux nel 1108 in una antica abbazia nei dintorni di Parigi. Nell'ambiente di questa abbazia, nel quale si è già distinto Ugo di San Vittore, si cerca di unire il sapere dialettico e la scienza con la mistica, la fede con la ragione, la scienza con la sapienza. Nello stesso tempo ci si sforza di ottenere che le ragioni che si cercano per “comprendere” la fede siano alla portata di tutti¹⁵³.

Riccardo si trova collocato in un tempo veramente appassionante: si tratta degli anni in cui assieme alla teologia dei monasteri comincia a fiorire la teologia delle scuole cattedrali e quella

¹⁵⁰ Cfr. Anselmo, *De processione Spiritus Sancti*, 4.

¹⁵¹ Cfr. J. Alamida, *Introducción*, in *Obras completas de San Anselmo I*, Madrid 1952, 114-118.

¹⁵² “Ma siccome è certo che il Figlio è dal Padre, e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, intendendolo in un certo modo ineffabile, e non potendosi esprimere in altro modo, non c'è incongruenza nel chiamare in certo modo il Padre principio del Figlio e il Padre e il Figlio principio dello Spirito Santo. E con ciò non ammettiamo due principi, uno il Padre nei confronti del Figlio e un altro il Padre e il Figlio nei confronti dello Spirito Santo. Come non crediamo che il Padre, dal quale procede il Figlio è un Dio e un altro Dio il Padre e il Figlio da cui procede lo Spirito Santo, anche se ciascuno di essi è dal medesimo Dio o dal medesimo principio, ciascuno a modo suo, cioè uno nascendo e l'altro procedendo, intendendo questa processione in maniera singolare ed ineffabile” (Anselmo, *De processione Spiritus Sancti*, 18). Cfr. A. Michel, *La Trinité*, in DTC, cit, 1710-1711.

¹⁵³ Cfr. M. Arias Reyero, *El Dios de nuestra fe*, Bogotá 1991, 315.

degli ordini religiosi. C'è un linguaggio comune in tutta Europa e alcuni ideali comuni; c'è soprattutto una grande vitalità. C'è "una fiducia giovanile, forse troppo assoluta nella dialettica, questa *disciplina delle discipline*. E al tempo stesso e negli stessi pensatori, un impulso di pietà incomparabile che è esatto definire come *fervore dell'intelligenza* o come *intellettualismo mistico*"¹⁵⁴. Come punti di riferimento dell'epoca in cui Riccardo scrive, basti ricordare i seguenti: Abelardo muore nel 1142 dopo avere entusiasmato la gioventù universitaria con la sua dialettica e la sua eloquenza; Gilberto Porretano (+1154) occupa la sede di Poitiers – proprio la stessa di Ilario – e insegna un evidente triteismo¹⁵⁵; Pietro Lombardo sta insegnando a Parigi e, su più di una questione Riccardo sembra tenerlo presente; Bernardo muore nel 1153. L'abbazia di San Vittore è ancora in pieno splendore nel ricordo tuttora vivo di Ugo di San Vittore.

Riccardo è soprattutto un autore mistico che, come tutta la scuola di San Vittore, è sotto l'influsso di Agostino. Si trova anche sotto l'influenza di Anselmo, soprattutto nella sua concezione dell'attività teologica come *fides quaerens intellectum*, cioè come sforzo di "comprendere". Esporremo il suo pensiero trinitario secondo l'ordine che lui stesso segue nel suo trattato *De Trinitate*¹⁵⁶.

Questo ordine è già per se stesso tutta una lezione di metodo teologico, proprio perché presenta unite le questioni concernenti il trattato su Dio Uno e su Dio Trino. È inconfondibile il suo personalissimo sviluppo della teologia trinitaria che incentra la sua considerazione sulla natura dell'amore: *Ecce tria sunt ergo amans et quod amatur et amor*¹⁵⁷, pensiero che egli basa sull'assioma che l'alterità è imprescindibile perché esista vero amore¹⁵⁸. Ecco una sintesi del suo itinerario intellettuale:

Prologo: Dobbiamo elevarci dalla fede fino all'intelligenza della fede, giungendo perfino a penetrare con il pensiero nell'intimità stessa di Dio. Infatti il cristiano è chiamato a vedere Dio nell'aldilà e deve prepararsi a questa visione lavorando qui in terra per raggiungere con la ragione ciò che già possiede per la fede.

Libro I: *Esistenza di una sostanza divina, unica e assolutamente perfetta*. Si dimostra l'esistenza di Dio partendo dall'esistenza di esseri contingenti e dall'esistenza di diversi gradi di perfezione. Nel contemplare l'esistenza di un essere che non esiste da se stesso – il mondo visibile – dobbiamo dedurre l'esistenza di un essere che esiste da se stesso e che, pertanto, è eterno. Se non fosse così, non esisterebbe nulla. Pertanto, al di sopra di tutta la realtà conosciuta, per spiegarla, si deve porre un essere che non solo sia il migliore ed il più grande, ma che esista da se stesso, che sia la fonte di tutta la sapienza e di tutta la potenza, un essere che esista da se stesso. Questa sostanza primordiale è necessariamente unica e perfetta.

¹⁵⁴ G. Salet, *Introduction in Richard de Saint-Victor, La Trinité*, Paris 1959, 9.

¹⁵⁵ Gilberto Porretano (+1154) distingueva in Dio l'essere che è e l'essenza per la quale è (*ens quod est et essentia qua est*). Il concilio di Reims del 1148 definì erronee quattro sue proposizioni nelle quali sosteneva: a) che esiste distinzione reale tra Dio e l'essenza e gli attributi divini; b) che esiste anche una differenza reale tra l'essenza divina e le persone divine (Cfr. F. Vernet, *Gilbert de la Porrée*, DTC 6, 1350-1358).

¹⁵⁶ Cfr. G. Fritz, *Richard de Saint-Victor*, in DTC 13, 2680-2694; A. Michel, *Trinité* in DTC 15, 1718-1719.

¹⁵⁷ Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 8, 10, 14.

¹⁵⁸ Riccardo si ispira ad un passo celebre di Gregorio Magno: *Ecce enim binos in praedicationem discipulos mittit, quia duo sunt praecepta charitatis, Dei videlicet amor, et proximi, et minus quam inter duos charitas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut charitas esse possit* (Gregorio Magno, *In Evangelia Hom.*, 17).

Libro II: Gli attributi divini. Dio è increato e immenso. Essendo increato, è immutabile e, pertanto, si deve escludere in Lui ogni accrescimento o diminuzione. È infinito per grandezza e durata. Gli attributi divini si identificano con l'essenza di Dio e tutti quanti conducono all'unicità di un solo Signore, un solo potente, un solo eterno. L'essenza divina è *sovrassostanziale*, dato che essa è tutta essenza e non ha accidenti¹⁵⁹.

Libro III: Pluralità e Trinità in Dio. Riccardo cerca di dimostrare con argomenti comprensibili per la ragione, che nell'unità divina deve esistere una pluralità di persone. Esiste in Dio carità perfetta e sovrana. Orbene, la carità perfetta – che non è amore di se stesso, ma di un altro – esige alterità. Orbene la carità divina sovrana, per essere perfetta ed essere perfettamente ordinata, può rivolgersi solamente ad una persona di uguale dignità. Quindi deve rivolgersi ad una persona divina (cap. 2).

In Dio c'è pienezza di felicità. Ma non esiste amore dilettevole al di fuori dell'amore reciproco, perché l'amore non può essere gratificante, se non è reciproco. Pertanto in quella vera e somma felicità non può mancare l'amore reciproco allo stesso modo che non può nemmeno mancare l'amore gaudioso. Pertanto nella suprema felicità non può mancare la pluralità di persone (cap. 3).

In Dio c'è pienezza di gloria. Orbene la vera gloria consiste nel comunicare generosamente ad un altro quello che si possiede, il che presuppone un associato nella gloria. Quindi in Dio esiste pluralità di persone (cap. 4).

Si tratta, conclude Riccardo, di alcuni argomenti che sono irresistibili (cap. 5) e che conducono alle considerazioni seguenti:

a) *Uguaglianza e unità nella pluralità:* La seconda Persona è coeterna alla prima, poiché Dio è immutabile. È assolutamente uguale, perché in caso contrario non meriterebbe di essere amata con amore assoluto. Le due Persone, quindi, possiedono la medesima perfezione, la medesima ed unica sostanza e non sono che un unico Dio (cap. 6-8).

b) *Trinità di Persone.* La carità suprema e perfetta esige che si voglia comunicare la felicità che si sperimenta nell'amore: ciascuna delle Persone, quindi, deve desiderare di avere un oggetto di amore comune. Questo desiderio deve essere concorde ed uguale nei due; altrimenti ci sarebbe indebolimento nell'amore. Perciò, senza una dualità di Persone, non ci sarebbe né amore vero né comunicazione della gloria; senza una Trinità, non ci sarebbe una comunicazione delle delizie dell'amore, il che sarebbe contrario alla perfezione dell'amore in ciascuna delle persone (cap. 14-15). L'uguaglianza fra le tre divine Persone consiste nel possesso pieno dell'essere supremo, mentre nelle creature l'uguaglianza presuppone molte sostanze e, pertanto, tale uguaglianza è sempre imperfetta (cap. 22-25).

Libro IV: Le Persone. Una volta affermata l'unità di natura e la pluralità di persone esistente in Dio, è necessario chiarire il significato del termine persona. La parola persona si riferisce alla sostanza, ma non è sinonimo di sostanza: essa designa una sostanza dotata di ragione e significa anche una proprietà singolare incomunicabile. Con il nome di sostanza si indica che cosa (*quid*)

¹⁵⁹ "Sed quia contra substantiarum naturam nihil ei velut in subjecto inhaerere deprehenditur, non tam substantia quam supersubstantialis essentia esse convincitur" (Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 2, 22).

é una cosa; con il nome di persona, chi (*quis*) é questa persona¹⁶⁰ (cap. 6-7). Tre persone significano tre individui di natura razionale. Ciò non implica diversità delle tre sostanze, ma esige alterità nei tre che la posseggono (cap. 8-9).

Nella persona si deve considerare, da una parte, la sua natura; dall'altra, il modo in cui la riceve (cap. 11). Il termine esistenza corrisponde a questo duplice punto di vista: *sistenza* indica che un essere sussiste; *ex* indica da chi ha ricevuto questa sistenza (cap. 12). In Dio le *esistenze* si distinguono per la diversità di origine; la pluralità di persone non proviene da una diversità di natura nell'essere, ma da una diversità nel riceverlo (cap. 14-15). In Dio c'è una esistenza comune, perché le tre Persone hanno in comune la sostanza divina. E c'è in ciascuna Persona una esistenza incomunicabile, quella che le conferisce la sua proprietà personale (cap. 17). In Dio c'è pluralità di Persone senza che ci sia pluralità di sostanze, poiché ciascuna possiede, con la sua caratteristica propria, l'Essere sovrastanziale e senza distinzione (cap. 18-19)¹⁶¹. Parlare, quindi, di tre Persone in Dio significa parlare di tre "qualcuno" che posseggono l'essere dotato di ragione, ciascuno secondo la sua proprietà personale incomunicabile (cap. 20).

La definizione di persona elaborata da Boezio – *sostanza individuale di natura razionale* – non si può applicare alla Trinità, perché la Trinità è una sostanza individuale di natura razionale, ma non è una persona (cap. 21). Invece, per applicarla alla Trinità, la persona si può definire come *naturae divinae incommunicabilis existentia*, cioè come una esistenza incomunicabile della natura divina (cap. 23). Infatti, a ogni persona si può applicare questa definizione: un esistente per se stesso secondo un certo modo di esistere razionale (cap. 24-25)¹⁶².

Libro V: Le processioni. Dato che in Dio ci sono persone distinte in ragione della loro distinzione di origine, è necessario studiare questa origine. Una Persona deve avere l'esistenza da se stessa e da sé sola, perché avendo la potenza in pienezza, essa è la fonte e il principio di ogni altra essenza, esistenza e persona. La Persona che esiste da se stessa esige un'altra che le sia uguale per poter avere la pienezza della carità¹⁶³. La terza Persona non procede solo dalla prima, perché la seconda ha uguale potenza della prima.

¹⁶⁰ "Quando qualcosa è così lontano da noi che non possiamo vederlo, chiediamo che cosa é. E riceviamo una risposta simile: è un animale, è un uomo, è un cavallo o una cosa simile. Ma quando si avvicina tanto da poter distinguere un uomo, domandiamo non *che cosa* è, ma *chi* è (...) Chiedendo *che cosa* è una cosa, ci si informa su una proprietà comune; chiedendo *chi* è, ci si informa su una proprietà singolare" (Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 4, 7).

¹⁶¹ "Et si diligentius consideremus, quantum ad divina, nihil aliud ibi est persona quam incommunicabilis existentia. Ut superius probatum est, omnis proprietates personalis omnino est incommunicabilis; et idem eadem est in divinis differentia personarum et differentia existentiarum. Quid itaque ibi erit incommunicabilis existentia, nisi habens supersubstantiale esse ex proprietate personali? Et quid est persona divina, nisi habens divinum esse ex proprietate incommunicabili?" (Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 4, 18).

¹⁶² "...quod persona sit existens per se solum, iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum" (Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 4, 24). La persona è un esistente per se solo, secondo un certo modo singolare di esistenza razionale. "Con la caratterizzazione della persona divina come *incommunicabilis existentia* si rifiuta riguardo alle persone nella Trinità l'equivoco del *sistere sub accidentibus* nato dalla formula boeziana, nello stesso tempo che (con il concetto di *existentia*) si salvaguarda il *sistere ex alio*. Ciò libera le persone divine dal campo dei puri *modi essendi* e le presenta come *modi obtinendi naturam divinam*, in prospettiva vicina alla prospettiva greca dei *trópoi tes hypárxeos*" (L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 184).

¹⁶³ "...perfectio personae unius exigit utique consortium alterius (...). Plenitudo autem charitatis exigit ut unus alterum sicut seipsum diligat; alioquin illius amor adhuc habet quo crescere valeat" (Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 5, 7).

Libro VI: I nomi delle Persone. Nonostante le dissomiglianze che la generazione del Figlio comporta nella generazione umana, conviene parlare di Padre e Figlio in Dio. Le processioni del Figlio e dello Spirito Santo sono distinte: la processione del Figlio è comunicazione della grandezza, la processione dello Spirito Santo è comunicazione dell'amore (cap. 7). Lo Spirito Santo, uguale in tutto al Padre, non lo si chiama né immagine né verbo. Solamente il verbo è Verbo, perché solamente Lui, come il verbo umano, nasce dal cuore e manifesta il suo pensiero (cap. 13). Al Padre si attribuisce la potenza, al Figlio la sapienza, allo Spirito Santo la bontà. Lo Spirito Santo è chiamato Dono di Dio, dato che è concesso all'uomo come dono di amore, che infiamma l'anima, per assimilarla alla sua proprietà che è l'amore (cap. 14). Pensando alla Trinità è lecito attribuire la potenza al Padre, la sapienza al Figlio, la bontà allo Spirito Santo (cap. 15). Solo il Figlio è generato e solo Lui può essere chiamato propriamente immagine del Padre; lo Spirito Santo invece non può essere chiamato immagine del Figlio, perché anche se riceve tutto come il Figlio, nello Spirito Santo non c'è spirazione attiva (cap. 19).

Nel *De Trinitate* Riccardo presenta una sintesi personale di grande vigore intellettuale, che risulta inconfondibile. Non è casuale che abbia scelto l'amore come la chiave interpretativa della sua presentazione del mistero trinitario. Riccardo è legato alla mistica e realizza il suo lavoro con ardente desiderio di conoscere meglio Dio per amarlo di più. La carità è un valore assoluto, come si desume dalla definizione di San Giovanni (1 Gv 4, 8). "Non c'è nulla di meglio, nulla di più gustoso, più magnifico della carità vera, autentica e sovrana. Essa non potrebbe esistere senza una pluralità di persone"¹⁶⁴. È la carità, che si identifica con l'infinita Sapienza divina, esige alterità personale e comunicazione perfetta. Ecco in sintesi il mistero della Trinità.

Lo schema che Riccardo segue è paradigmatico e gli permette un itinerario lineare, molto conforme alla sua intuizione di fondo. Comincia con la dimostrazione dell'esistenza di una sostanza suprema e prosegue descrivendo la perfezione di tale Sostanza, per meditare quindi sul mistero pluripersonale in Dio. Come è stato scritto, il *De Trinitate*, che si sviluppa attorno al Simbolo *Quicumque*, è anzitutto un vigoroso trattato teologico su Dio, che cerca di dedurre le tre Persone dalla perfezione infinita di Dio¹⁶⁵.

ALESSANDRO DI HALES

Con Alessandro di Hales inizia l'Età d'Oro della concezione scolastica della Teologia, cioè la strutturazione di tutto il pensiero teologico in una *Summa* coerente e compatta, in cui ogni questione trova il proprio posto in un insieme perfettamente ordinato. Alessandro, che nasce tra il 1186 e il 1190, nel 1221 è Maestro di Teologia a Parigi. Nel 1236, a quasi cinquanta anni, entra nell'ordine dei frati minori. Tra i suoi discepoli si trova Bonaventura. Muore a Parigi nel 1245.

L'opera scritta di Alessandro di Hales è tipica della Scolastica: assieme ai sermoni, alle glosse e ai commentari biblici si trovano il suo *Commento alle Sentenze*, le sue *Quaestiones disputatae* e la *Summa Theologica* o *Summa Halensis*, che è una specie di lavoro comune della sua scuola¹⁶⁶. Con

¹⁶⁴ Cfr. Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 3, 5.

¹⁶⁵ G. Salet, *Introduction in Richard de Saint-Victor, La Trinité*, cit., 28.

¹⁶⁶ Nella *Summa* sono raccolti studi non solo di Alessandro, ma anche di altri autori come Giovanni de la Rochelle, Oddone Rigaldi e forse Bonaventura (Cfr. J. Auer, *Dios uno y trino*, II, in Auer/Ratzinger, *Curso de Teología Dogmática*, Barcelona 1978, 220-221. Cfr. J. L. Illanes, J. L. Saranyana, *Historia de la Teología*, Madrid 1995, 51-53. E. Vilanova, *Historia de la Teología cristiana I*, Barcelona 1987, 714-716.

Alessandro inizia la corrente francescana che vedremo fiorire in Bonaventura, che presta maggiore attenzione alla peculiarità – alle note proprie – di ciascuna Persona divina.

Alessandro segue essenzialmente l'impostazione di Riccardo di S. Vittore: considera in primo luogo Dio nella sua unità, per passare poi alla contemplazione del mistero trinitario. Il punto di partenza è la considerazione di Dio come somma bontà. Parlando della prima processione, usa l'argomento che il bene è per se stesso diffusivo e che non esiste maggiore diffusione di se stesso della generazione sostanziale. Cerca anche di dimostrare che la spirazione dello Spirito Santo scaturisce da questa bontà.

Alessandro segue il concetto di persona utilizzato da Riccardo: la persona appare come *quis habens*, mentre la sostanza appare come *quid habitum*: In Dio – afferma Alessandro in una forma molto simile a quella di Riccardo – ci sono diverse Persone e non diverse sostanze, perché ci sono diversi individui che hanno un unico e medesimo essere, ma con diverse proprietà¹⁶⁷.

Alessandro precisa che non è la *sostanza* divina che genera il Figlio, ma la Persona del Padre quella che lo genera come *principium quod*. La precisazione è importante. Non si può concepire la Trinità come una sostanza che genera se stessa, ma è il Padre che, dalla sua sostanza, genera il Figlio¹⁶⁸. Perciò il Figlio procede dalla sostanza divina intesa non in senso assoluto, ma in senso relativo, cioè in quanto questa sostanza è posseduta dal Padre.

Parlando delle processioni in Dio, Alessandro non si basa sulla distinzione agostiniana tra pensiero e amore e, di conseguenza, trova difficoltà a distinguere le processioni quanto all'origine, perché non può attribuire la prima all'intelligenza e la seconda mediante l'amore; le distingue indicando "un duplice modo di procedere dalla prima Persona. Questo duplice modo è l'azione per natura e l'azione mediante la volontà¹⁶⁹. Al pari di Bonaventura, Alessandro intende che la generazione del Verbo è per natura e la spirazione dello Spirito Santo per volontà.

La teologia, soprattutto a partire da Tommaso d'Aquino, affermerà che sono le relazioni opposte ciò che distingue le Persone divine e che le costituisce formalmente come persone. Per Alessandro, invece, ciò che costituisce le persone sono le loro proprietà di origine; le relazioni non fanno altro che manifestare questa distinzione personale. La questione ci si è già presentata nel secolo IV nel parlare di Eunomio – sebbene non formalmente impostata – e tornerà a comparire con Bonaventura, al momento di rispondere alla domanda di cosa è che costituisce le Persone divine. Le note caratteristiche delle Persone sono le seguenti: il Padre è *principio*, *innascibilità* e *paternità*; il Figlio è *sapienza* e *verbo*; lo Spirito Santo è *comunione*, *carità*, *dono*.

BONAVENTURA

Bonaventura nasce nel 1221 a Bagnoregio e assai presto prende l'abito francescano. Studia teologia a Parigi sotto la direzione di Alessandro di Hales che riconosce come maestro e padre. La sua vita risulta strettamente legata all'università di Parigi. Fu non solo un grande autore speculativo, ma un grande mistico e grande uomo di governo come generale dell'ordine francescano. Creato cardinale nel 1273, muore nel 1274, lo stesso anno di Tommaso d'Aquino.

¹⁶⁷ Cfr. A. Michel, *Trinité*, in DTC, cit., 1732. Cfr. Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, I, q. 44. Cfr. J. Auer, *Dios uno y trino*, II, in Auer/Ratzinger, *Curso de Teología Dogmática*, cit., 221.

¹⁶⁸ Cfr. A. Michel, *Trinité*, in DTC, cit., 1732.

¹⁶⁹ A. Michel, *Trinité*, in DTC, cit., 1734.

Bonaventura dedica grande attenzione alle questioni trinitarie¹⁷⁰. Forse nulla può riassumere il suo pensiero meglio di questo duplice aforisma: “È una verità indubitabile che Dio esiste; è una verità credibile che Dio è trino”¹⁷¹. Bonaventura riassume così tutta la tradizione di pensiero che stiamo via via studiando. Giustamente si afferma di lui che si trova inserito nella linea agostiniana, che dipende da Anselmo e Alessandro di Hales assieme allo Pseudo-Dionigi e Giovanni Damasceno¹⁷². Bonaventura ritiene convincente l’orientamento dell’argomento “ontologico” di Anselmo, incentrandolo da parte sua sul fatto che Dio è la verità somma¹⁷³.

Bonaventura ha grande fiducia nella possibilità di trovare Dio attraverso le cose create, specialmente a partire dall’anima umana che è la creatura più perfetta e nella quale si rispecchia come in un’impronta la misteriosa intimità divina. Come Agostino, Bonaventura trova nelle tre potenze dell’anima l’impronta della Trinità: la memoria è impronta del Padre, l’intelligenza è impronta del Figlio; la volontà è impronta dello Spirito Santo. Bonaventura trova maggiore impronta in queste realtà, perché non distingue tra l’anima e le sue potenze: perciò, le tre potenze –che sono una sola e medesima anima – appaiono come tre e al tempo stesso come un solo essere.

Nella strutturazione delle questioni, Bonaventura segue l’itinerario occidentale: studiare in primo luogo l’unità di Dio, per passare quindi alla Trinità di Persone. Nel parlare della Trinità assume come punto di partenza l’assioma dello Pseudo-Dionigi, *bonum est diffusivum sui*. L’argomentazione di Bonaventura si può riassumere così: non possiamo pensare all’essere divino come bene, senza considerarlo nel contempo come diffusivo di sé. Anzi, essendo Dio il massimo bene, anche la sua comunicabilità deve essere la massima. Non basta, quindi, una diffusione “piccola” come può essere la creazione e persino l’opera della santificazione, ma è necessaria una diffusione massima: la comunicazione totale e piena della Persona del Padre nella generazione del Figlio e nella spirazione dello Spirito Santo. Si tratta di una diffusione che deve essere “somma ed eterna, attuale ed intrinseca, naturale e volontaria, liberale e necessaria, incessante e perfetta”¹⁷⁴.

Bonaventura, al pari di Alessandro di Hales, ritiene che le persone divine non si costituiscono per le relazioni, ma per la loro origine. Tra persona, relazione e nozione (proprietà) esiste, perciò, distinzione di ragione. Tommaso d’Aquino affermerà il contrario: tra persona, relazione e proprietà personale esiste una identità totale, senza che sia possibile concepire la persona anteriormente alla sua relazione. Il fatto è che, mentre per Tommaso le relazioni sono costitutive delle persone, per Bonaventura le relazioni sono solamente *caratteristiche* delle Persone, le quali sono distinte in ragione delle loro proprietà di origine. Le relazioni solamente manifestano queste proprietà¹⁷⁵.

¹⁷⁰ Ecco alcuni dei passi principali in cui tratta le questioni: *In IV libros Sententiarum*, I, 8-29 (Ed. Quaracchi, 1); *Quaestiones disputatae: de mysterio Trinitatis* (ed. cit., 5); *Breviloquium I* (ibid.); *Sermone per la festa della Trinità* (ed. cit, 9).

¹⁷¹ *Deum esse, esse verum indubitabile; Deum esse trinum, esse verum credibile* (Cfr. A. Michel, *Trinité*, in DTC, cit., 1735).

¹⁷² Cfr. E. Vilanova, *Historia de la Teología cristiana I*, Barcelona 1987, 725-726.

¹⁷³ Così, in Bonaventura si trovano costantemente affermazioni come le seguenti: *Primum et summum est evidentissimum in sua veritate* (*Quaest. Disp. De mysterio Trinitatis*, 1, 1); *Deus, sive summa veritas est ipsum esse... cuius praedicatum clauditur in subiecto* (*In Sent. d. 8, p. 1, q. 2*). Cfr. L. Amorós, B. Aperrabay, M. Oromi, *Obras de San Buenaventura*, I, cit., 146.

¹⁷⁴ Cfr. L. Amorós, B. Aperrabay, M. Oromi, *Obras de San Buenaventura*, I, cit., 146.

¹⁷⁵ Cfr. A. Michel, *Trinité*, in DTC, cit., 1736.

La vita di Tommaso d'Aquino scorre parallela a quella di Bonaventura, soprattutto negli anni della maturità. Nasce intorno al 1224 a Roccasecca. È studente universitario a Napoli (1239-1243). Nel 1244 entra nell'Ordine dei Predicatori. Tra il 1248 e il 1251 segue a Colonia le lezioni di Alberto Magno. Dopo essere ordinato sacerdote e un breve periodo di insegnamento a Colonia (1251-1252), Tommaso passa ad insegnare a Parigi, dapprima come Baccelliere (1252-1255) e poi come Maestro e Titolare della cattedra di stranieri (1256-1259). Dal 1259 al 1268, Tommaso risiede in Italia e viene nominato Predicatore Generale del suo Ordine. Ritorna nuovamente a Parigi per continuare ad insegnare (1269-1272) e in questo anno torna all'Università di Napoli. Il 6 dicembre 1273 cessa di scrivere. Alla fine di gennaio 1274 si mette in viaggio per partecipare al Concilio di Lione. Muore il 7 marzo 1274¹⁷⁶.

Nella nostra esposizione seguiremo fondamentalmente le questioni della *Summa Theologiae*. In tal senso, è già tutta una presa di posizione da parte di Tommaso il posto in cui colloca le questioni su Dio. Pietro Lombardo iniziava le sue *Sentenze* proprio con la trattazione delle questioni trinitarie; Tommaso inizia la *Summa Theologiae* con le questioni relative a Dio considerato nella sua unità, per passare poi alle questioni trinitarie e quindi alla creazione: "La nostra indagine su Dio comprende tre parti: nella prima considereremo ciò che riguarda l'essenza divina; nella seconda ciò che si riferisce alla distinzione di persone e nella terza ciò che si riferisce a come derivano da Dio le creature"¹⁷⁷. Seguendo Agostino, Tommaso si inserisce nella tipica impostazione occidentale: partire dall'unità di Dio e dalla considerazione degli attributi divini per analizzare poi le verità relative alla trinità di Persone.

Le questioni relative all'unità divina trovano in Tommaso un compiuto ordine logico, totalmente dipendente dal termine a cui si perviene nelle cinque vie. Ecco un riassunto dello schema che segue¹⁷⁸:

- I. Dell'esistenza di Dio (qq. 1-2).
- II. Della natura di Dio (qq. 3-13).
- III. Delle operazioni in Dio (qq. 14-15).
- IV. Della beatitudine di Dio (q. 26).

Tommaso ha cominciato rifiutando che si possa dimostrare *a priori* l'esistenza di Dio. In seguito sviluppa le cinque vie, fondandosi per tutte quante esclusivamente sul principio di causalità. All'interno di ciascuna prova, anche l'ordine seguito è rigoroso: un punto di partenza, universalmente osservabile, come il movimento, l'esistenza di esseri causati, la contingenza degli esseri, i diversi gradi di perfezione negli esseri o il fatto che le cose tendono ad un fine; a questa realtà si applica il principio di causalità secondo la modalità propria di ciascun caso; si nega la possibilità di un processo all'infinito nelle cause subordinate *per se*, cioè nelle cause essenzialmente ed attualmente subordinate e si giunge all'esistenza di Dio, la cui natura appare

¹⁷⁶ Cfr. S. Ramírez, *Introducción general* in R. Suárez, F. Muñoz, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, I, Madrid 1947, 2-52.

¹⁷⁷ Tommaso d'Aquino, *STh* I, q. 2, intr.

¹⁷⁸ Cfr. F. Muñoz, *Introducción* in *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Ed. bilingue, t. I, Madrid 1957, 19-20.

descritta secondo l'aspetto proprio di ciascuna via: come motore immobile, causa prima non causata, essere necessario, perfezione somma, fine ultimo¹⁷⁹.

Ha grande importanza il modo con cui Tommaso tratta le questioni proprie dell'essenza divina, facendo confluire verso di essa, unite, le cinque vie: il motore primo deve essere la sua stessa attività, per cui deve essere lo stesso Essere; la causa prima, per essere incausata, deve avere in se stessa la ragione della sua esistenza; l'Essere necessario deve avere come attributo essenziale la propria esistenza; la perfezione suprema non può essere una perfezione partecipata; la suprema causa finale non può essere ordinata ad un fine diverso da se stessa¹⁸⁰. Così rimane posta in risalto la trascendenza divina, la distinzione tra Dio e il mondo, rimane salvaguardata dalla tentazione del panteismo tutta la trattazione successiva degli attributi e delle operazioni divine.

Questa profonda percezione della trascendenza divina ha portato Tommaso a tenere in grande considerazione la teologia negativa: di Dio possiamo dire quello che non è, non quello che é¹⁸¹ e nel contempo a rafforzare l'unità di Dio, identificando la natura divina con il suo atto. Interpreta così nella maniera più radicale la verità che Dio è un eterno e semplicissimo atto di intelligenza e amore. Dio è puro essere: la sua esistenza è la sua essenza. Egli è *ipsum esse subsistens*¹⁸². Questa ferma percezione dell'intima unità di Dio troverà la sua concretizzazione nel momento di parlare della vita divina – la conoscenza e l'amore – e soprattutto influirà decisamente sulla sua trattazione del mistero trinitario.

Ecco lo schema seguito nelle questioni relative alla Trinità¹⁸³:

¹⁷⁹ Cfr. García López, *Nuestra sabiduría racional de Dios*, Madrid 1950. Cfr. anche L. Elders (ed.), *Quinque sunt viae. Actes du Symposium sur les cinq voies de la Somme Théologique*, Città del Vaticano, 1980).

¹⁸⁰ Cfr. Garrigou-Lagrange, *La síntesis tomista*, Buenos Aires 1946, 99-100.

¹⁸¹ "... Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit" (Tommaso d'Aquino, STh I, q. 3, intr.).

¹⁸² Risulta molto pertinente l'osservazione seguente: "Tuttavia, non si deve confondere l'*ipsum esse* con l'*esse commune*: Dio non è l'essere in generale della filosofia moderna; non è nemmeno l'essere astratto o puramente concepito proclamato da alcune filosofie; e non è l'essere sostrato comune di tutto, affermato dal realismo parmenidiano. Dio trascende ontologicamente tutto il creato, ancorché sia immanente a tutto per creazione, provvidenza, governo e concorso" (J. L. Illanes, J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*, cit., 67).

¹⁸³ Cfr. M. Cuervo, *Introducción*, in *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Ed. bilingue, t. II (*Tratado de la Santísima Trinidad*, Madrid 1948, 13.).

IL TRATTATO O SULLA TRINITÀ	I. Le processioni in Dio (q. 27)				a) Il concetto di Persona in Dio (q. 29)
	II. Le relazioni in Dio (q. 28)		1) In comune...		b) Il numero delle Persone divine (q. 30) c) Quello che appartiene all'unità e quello che appartiene alla pluralità in Dio (q. 31) d) Come possiamo conoscere le Persone divine (q. 32)
		A) Considerate assolutamente...			
			2) In particolare...		a) La Persona del Padre (q. 33) b) La Persona del Verbo (q. 34-35) c) La Persona dello Spirito Santo (q. 36-38)
	III. Le Persone divine				
			1) con l'essenza divina (q. 39) 2) con le relazioni divine (q. 40) 3) con gli atti che esprimono l'origine delle Persone (q. 41)		
		B) Considerate relativamente per confronto...	4) tra di loro		a) Quanto all'uguaglianza ed alla somiglianza (q. 42) b) Quanto al loro invio alle anime dei giusti (q. 43)

Perciò, tutto il trattato si divide in tre grandi blocchi di questioni che seguono un rigoroso ordine logico: I. *Le processioni* intese e spiegate per mezzo della analogia delle operazioni di conoscenza e di amore immanenti ad ogni essere intellettuale (q. 27); II. *Le relazioni* che seguono necessariamente queste processioni divine e che costituiscono le persone (q. 28); III. *Le Persone* divine considerate assolutamente, cioè in se stesse (qq. 29-38) o relativamente, cioè la loro relazione con l'essenza divina, con gli atti che esprimono le loro origini o nella loro relazione reciproca (qq. 42-43). È a questo punto che si studia la missione delle divine Persone, cioè la loro relazione con la storia della salvezza.

L'analogia delle operazioni immanenti proprie di ogni essere intellettuale si trova alla base della strutturazione che Tommaso fa della sua trattazione della Santissima Trinità. Tuttavia per comprendere la portata e i limiti che Tommaso attribuisce a questa analogia è necessario tenere presente quello che dice intorno alla "dimostrabilità" del mistero della Trinità. La sua posizione su questo è molto più articolata di quella che abbiamo trovato in Anselmo, Riccardo di San Vittore o Bonaventura:

"Che Dio è trino – scrive nel suo commento al *De Trinitate* di Boezio – è unicamente oggetto di fede e non si può dimostrare con nessun argomento. Si possono offrire alcune ragioni non necessitanti e che hanno probabilità solo per il credente. Nel nostro stato presente di viandanti noi possiamo conoscere Dio solamente attraverso i suoi effetti nel mondo. Ora, la Trinità di Persone non può essere percepita attraverso la sua causalità, dato che questa causalità è comune a tutta la Trinità"¹⁸⁴.

Più tardi, nella *Summa Theologiae*, aggiungerà che voler dimostrare la Trinità significa offendere doppiamente la fede. In primo luogo significa abbassare l'affascinante mistero dell'intimità divina fino alla piccolezza della nostra mente; in secondo luogo, significa esporre il mistero allo scherno dei non credenti:

"Abbiamo dimostrato che l'uomo, con le sue proprie forze, non può raggiungere la conoscenza di Dio, se non per mezzo delle creature. Ma le creature conducono alla conoscenza di Dio come gli effetti alle loro cause (...) Ora, la potenza creatrice di Dio è comune a tutta la Trinità e perciò appartiene all'unità dell'essenza e non alle persone distinte. Quindi mediante la ragione naturale si può conoscere di Dio ciò che appartiene all'unità dell'essenza, non ciò che si riferisce alla distinzione di persone"¹⁸⁵.

Tuttavia, troviamo certamente vestigia della Trinità nelle creature, specialmente nell'anima umana e nelle sue operazioni:

"Le ragioni che vengono addotte per manifestare il mistero della Trinità (...) sono congruenti, ma non tali da dimostrare con esse la trinità di persone. E ciò si conferma esaminando ciascuna delle dimostrazioni citate. La bontà infinita di Dio si manifesta anche nella produzione delle creature, perché trarre qualcosa dal nulla richiede una potenza infinita ed affinché Dio si comunichi con bontà infinita non è necessario che qualcosa di infinito proceda da Dio, ma che ogni essere riceva la bontà divina secondo ciò che richiede il suo modo o la sua capacità. Allo stesso modo, quel detto che senza compagnia non è possibile il godimento gioioso di alcun bene si verifica quando si tratta di una persona che non possiede la pienezza del bene e quindi per raggiungere la pienezza del bene della gioia ha bisogno che il bene dell'altro si unisca al suo. Infine, la somiglianza del nostro intelletto non dimostra sufficientemente cosa alcuna di Dio, per il fatto che l'intelligenza non esiste in Dio e in noi in modo univoco"¹⁸⁶.

Risultano evidenti i riferimenti di Tommaso agli argomenti di Riccardo di San Vittore come pure il fatto che riduce la loro forza probativa a mere *congruenze*, cioè al fatto che supposta la rivelazione della verità radicale – l'esistenza del mistero – ne dimostrano la congruenza. Da questo punto di vista è molto più cauto di Riccardo di San Vittore o dello stesso Bonaventura.

Importanza della riflessione trinitaria di Tommaso

Con Tommaso d'Aquino la strutturazione del trattato *De Trinitate* raggiunge una grande perfezione formale che ne fa il massimo rappresentante della strutturazione scolastica e punto

¹⁸⁴ Tommaso, In Boetium, q.1, a. 4.

¹⁸⁵ Tommaso, STh I, q. 32, a. 1, in c.

¹⁸⁶ Tommaso, STh, q. 32, a. 1, ad 2.

di riferimento universale. La sua influenza, perciò, è di primo ordine nel lavoro teologico successivo. Questo influsso si inserisce inoltre nell'influsso globale che assume il complesso del pensiero tomista nei secoli successivi, soprattutto per la sua capacità di strutturare con ordine chiaro e rigoroso la vasta tradizione che l'ha preceduto. Così pure per i profondi commentatori che lo seguono.

Sarebbe ingiusto che la perfetta strutturazione logica del trattato tomista su Dio facesse dimenticare il profondo spirito biblico e patristico che lo penetra. È caratteristico del metodo usato da Tommaso – e in ciò si vede ancora una volta l'influsso di Agostino – il fatto che l'Aquinate accentua più dei suoi predecessori il carattere rivelato dell'affermazione trinitaria e che la distingue inequivocabilmente dal concetto razionale di Dio¹⁸⁷.

A questa caratteristica se ne deve aggiungere un'altra di estrema importanza nel lavoro teologico: il legame che Tommaso stabilisce tra la fede trinitaria e il messaggio di salvezza. Tutta la strutturazione della Trinità nel suo aspetto immanente è al servizio della teologia delle missioni divine. La dottrina delle missioni costituisce la meta e la chiave della sua strutturazione della teologia trinitaria. Fin dal primo momento la sua dottrina trinitaria è al servizio della considerazione della salvezza del genere umano, "che si compie nel Figlio fatto uomo e nel dono dello Spirito Santo"¹⁸⁸. Tommaso conclude il suo trattato sulla Trinità con la questione dedicata alla inabitazione della Trinità nell'anima, cioè con lo studio della relazione del mistero trinitario con la salvezza dell'uomo. Tale questione forma parte essenziale della strutturazione di tutto il trattato a tal punto che, senza di essa, si fraintende tutto il trattato¹⁸⁹.

Riguardo ai contributi relativi allo stretto campo trinitario, si possono sottolineare due punti nei quali il pensiero di Tommaso influisce decisamente persino su quegli autori che non accettano l'insieme del suo pensiero: a) l'affermazione che il Verbo procede *secundum intellectum*, di fronte al pensiero di Bonaventura che il Verbo procede *secundum naturam*. In questo si mantiene molto più fedele ad Agostino di Bonaventura e nel contempo è più conforme al dato rivelato che addita l'operazione della conoscenza – il Verbo e la Parola – come il modo proprio di procedere del Figlio; b) l'affermazione che le Persone divine non si costituiscono e si distinguono per le note che sono loro proprie, ma solamente per le relazioni di origine. Ciò gli permette di stabilire meglio l'uguaglianza tra le Persone e soprattutto di mostrare come i due termini della relazione di opposizione si caratterizzano reciprocamente. Così, p.e., il Padre è Padre nel generare il Figlio, nella misura in cui genera il Figlio e, in tal senso, il Figlio forma parte – per così dire – della paternità del Padre. Lo stesso vedremo che avviene con la processione dello Spirito Santo.

¹⁸⁷ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación magisterial e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1977, 184.

¹⁸⁸ Tommaso d'Aquino, *STh I*, q. 36, a. 1, ad 2.

¹⁸⁹ Cfr. F. Courth, *Dios, amor trinitario*, cit., 200-201.

CAPITOLO 14: IL DOGMA TRINITARIO NEL MAGISTERO DELLA CHIESA DAL SEC. XIII

Durante il medioevo, mentre si conclude la strutturazione speculativa del trattato *De Trinitate*, la teologia trinitaria riceve dal Magistero della Chiesa impulso e chiarimento su alcuni punti, in particolare quelli relativi allo Spirito Santo. I Concili IV del Laterano (1215), II di Lione (1274) e di Firenze (1445) occupano una posizione importante nella storia della pneumatologia, poiché hanno luogo in un'epoca, nella quale, dopo il compiersi della rottura con i greci, si torna a cercare – e in parte si ottiene – il riavvicinamento. Per tutto questo era necessario dissolvere i malintesi circa la fede nello Spirito Santo e, concretamente, circa il significato e la storia del *Filioque*. Dopo lo studio di questi Concili, si presterà particolare attenzione all'insegnamento su Dio del Concilio Vaticano I (1870) e agli interventi del Magistero nella seconda metà del secolo XX, in concreto il Concilio Vaticano II e il Credo del Popolo di Dio. Il capitolo termina con alcuni riferimenti alla dottrina trinitaria del *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

IL CONCILIO IV DEL LATERANO (11-30.XI.1215)

Durante questi secoli, la Chiesa si vide nella necessità di riaffermare talvolta la proclamazione della fede nella unicità di Dio per opporsi alle diverse tendenze manichee che sostenevano l'esistenza di un doppio principio della creazione, o di un Dio dell'Antico Testamento e un altro del Nuovo Testamento. Fu anche necessario con relativa frequenza riaffermare il mistero dell'unità della Trinità¹⁹⁰.

L'insegnamento trinitario del Concilio Laterano IV è in relazione con la dottrina dell'Abate Gioacchino da Fiore (+1201)¹⁹¹. L'Abate Gioacchino accusava Pietro Lombardo di introdurre nella Trinità una specie di quaternità, perché Pietro Lombardo affermava che l'essenza divina, comune alle tre Persone, non era né *generans*, né *generata*, né *procedens*. Gioacchino, da parte sua, concepiva l'unità delle tre persone come una unità nella specie, come succede in tre uomini, i quali concordano nell'appartenere alla specie umana, ma sono tre individui numericamente distinti¹⁹².

La dottrina trinitaria di Gioacchino da Fiore, nella quale si avverte l'influenza del Porretano, rasentava una specie di triteismo secondo il quale l'unità in Dio non è né vera né propria, ma in certo modo si riduce ad una unità collettiva e analogica¹⁹³. Per cui si afferma nella *Professione di fede* del Lateranense IV:

“Crediamo fermamente e confessiamo semplicemente che uno solo è il vero Dio, eterno e immenso onnipotente, immutabile, incomprendibile e ineffabile, Padre, Figlio e Spirito Santo, tre persone, ma una sola essenza, sostanza o natura semplicissima. Il Padre (non deriva) da alcuno, il Figlio dal solo Padre, lo Spirito Santo dall'uno e dall'altro, ugualmente, sempre senza inizio e senza fine. Il Padre genera, il Figlio nasce, lo

¹⁹⁰ Cfr. p.e., la professione di fede imposta a Durando di Huesca (1208), in cui si parla di una Trinità “coessenziale, consustanziale e coeterna”, e nella quale si insiste sull'unità del Dio dei due Testamenti (cfr. DS 790).

¹⁹¹ Sull'ecumenicità di questo Concilio cfr. Y. Congar, 1274-1974: *structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident*, “Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 58 (1974) 356-390, sp. 382-384 ». Cfr. anche , B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 204.

¹⁹² Cfr. J. Collantes, *La fe de la Iglesia Católica*, Madrid 1984, 335.

¹⁹³ R. Foreville, *Lateranense IV (Historia de los Concilios ecuménicos, 6/2)*, Vitoria 1973, 83-84.

Spirito Santo procede. Sono consustanziali e coeguali, coonnipotenti e coeterni, principio unico di tutto, creatore di tutte le cose visibili e invisibili, spirituali e materiali...¹⁹⁴.

Dopo questa semplice affermazione del mistero della Trinità, il Concilio passa alla diretta condanna dell'Abate Gioacchino nominando esplicitamente Pietro Lombardo alla cui dottrina aderisce:

“Noi, con l’approvazione del sacro concilio universale, crediamo e confessiamo, con Pietro Lombardo, che esiste una somma sostanza, incomprendibile e ineffabile, la quale è veramente Padre, Figlio e Spirito Santo, le tre Persone insieme, e ciascuna di esse singolarmente. In Dio, quindi, vi è solo una Trinità, non una quaternità, poiché ognuna delle tre persone è quella sostanza, essenza o natura divina, la quale è, essa sola, principio di tutte le cose, e fuori della quale non se ne può trovare altra. Essa non genera, non è generata, non procede, ma è il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito Santo che procede; in tale modo vi è distinzione nelle persone e unità nella natura.”¹⁹⁵.

Si tratta di una forte affermazione dell’unità numerica dell’essenza divina: a) Esiste identità tra le Persone e l’essenza divina, sia se le si considera singolarmente, sia se si considera le tre congiuntamente; b) Esiste identità tra l’essenza divina e il Padre in quanto generante del Figlio, con il Figlio in quanto generato dal Padre e con lo Spirito Santo in quanto procede dai due; c) Si nega che sia l’essenza quella che genera; d) Non esiste, quindi, quaternità in Dio, poiché l’essenza divina non si può intendere come qualcosa che esiste separatamente dalle Persone¹⁹⁶.

Il Lateranense IV blocca ogni strada che porti ad una concezione della Trinità nella quale si faccia scaturire la Persona del Padre da una previa essenza impersonale. Cioè non esiste priorità dell’essenza divina sulle Persone. L’essenza divina non è quella che genera, bensì il Padre. Si sottolinea così l’affermazione che il Padre è fonte ed origine di tutta la Trinità.

Di conseguenza, la sostanza o essenza divina non è il principio delle processioni. Ma solamente le Persone sono questo principio. Perciò si conclude: l’unità è nella natura, la distinzione nelle Persone. La consustanzialità delle persone implica, quindi, non solo l’unità specifica di sostanza o natura, ma anche la sua unità numerica. Si riprendono così le puntualizzazioni tanto precise del Simbolo *Quicumque* e del Concilio XI di Toledo. Si noti che nel can. 2 si condanna la posizione dell’Abate Gioacchino e nel can. 3 si loda il monastero da lui fondato come pure Gioacchino stesso, il quale aveva chiesto che i suoi scritti fossero inviati alla Santa Sede.

IL CONCILIO II DI LIONE (7 MAGGIO-17 LUGLIO 1274)

Il Concilio fu convocato precisamente per ristabilire l’unione con i greci. L’unione fu raggiunta, poiché l’imperatore Michele Paleologo aveva interesse ad ottenere l’aiuto militare dell’Occidente.

Ma fu una unione effimera¹⁹⁷. La questione trinitaria decisiva fu, come è logico, la processione dello Spirito Santo nel suo duplice aspetto: a) processione dal Padre e dal Figlio; b) entrambi non costituiscono che un solo principio¹⁹⁸.

“Con fedele e devota professione, confessiamo che lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio non come da due principi, ma come da uno solo; non per due spirazioni, ma per una sola (...) con l’approvazione del santo concilio, condanniamo e riproviamo tutti quelli che osano negare che lo Spirito Santo

¹⁹⁴ Conc. Lateranense IV, *De fide Catholica*, cp. 1, DS 800.

¹⁹⁵ Conc. Lateranense IV, *De fide Catholica*, cp. 2, DS 803

¹⁹⁶ Cfr. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l’histoire*, cit., 194-197.

¹⁹⁷ Cfr. J. Collantes, *La fe de la Iglesia Católica*, cit., 339.

¹⁹⁸ Sui precedenti di questa formula, cfr. H. Wolter, H. Holstein, *Lyon I et Lyon II*, Paris 1966, 163-166.

procede eternamente dal Padre e dal Figlio, o anche asserire temerariamente che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da due principi e non come da uno solo”¹⁹⁹.

Si tratta, quindi, di una importante precisazione per la teologia latina che, indiscutibilmente evita gli eccessi ai quali avrebbe potuto dar luogo il *filioquismo*: non esistono due spirazioni, né il Figlio è un altro principio della spirazione. Si tenta di difendere così l’affermazione che il Padre è l’unica fonte di tutta la Trinità²⁰⁰.

IL CONCILIO DI FIRENZE (8.I.1438-7.VIII.1445)

Anche nel Concilio di Firenze le questioni trinitarie che preoccupano sono quelle relative all’unione con i greci e, pertanto, occupa una posizione eminente la questione del *Filioque*. Il Concilio approva diversi decreti di unione: unione con gli armeni (bolla *Exultate Deo* del 22.XI.1439); unione con i giacobiti (bolla *Cantate Domino* del 4.II.1442); unione con i greci (bolla *Laetentur coeli* del 6.VII.1439), che fu il momento culminante del Concilio. In essa si insiste sulla processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio come da un solo principio:

“...Nel nome della santa Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, con l’approvazione di questo sacro ed universale concilio fiorentino, definiamo che questa verità di fede debba essere creduta e accettata da tutti i cristiani; e così tutti debbono professare che lo Spirito Santo è eternamente dal Padre e dal Figlio, che ha la sua essenza e l’essere sussistente ad un tempo dal Padre e dal Figlio, e che dall’eternità procede dall’uno e dall’altro come da un unico principio e da un’unica spirazione; e dichiariamo che quello che affermano i santi dottori e padri – che lo Spirito Santo procede dal Padre per mezzo del Figlio – tende a far comprendere che anche il Figlio come il Padre è causa, secondo i Greci, principio, secondo i Latini, della sussistenza dello Spirito Santo. E poiché tutto quello che è del Padre, lo stesso Padre lo ha dato al Figlio con la generazione, meno l’essere Padre, questa stessa processione dello Spirito Santo dal Figlio l’ha dall’eternità anche il Figlio dal Padre, da cui è stato pure eternamente generato. Definiamo, inoltre, che la spiegazione data con l’espressione *Filioque*, è stata lecitamente e ragionevolmente aggiunta al simbolo per rendere più chiara la verità e per necessità allora incombenti.”²⁰¹.

Ci troviamo, quindi, di fronte ad una solenne proclamazione della fede nella quale si insegna che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da un solo principio e per un’unica spirazione, ricevendo da essi la sua realtà essenziale e personale. Si segnala l’uguaglianza delle formule *ex Patre Filioque* o *a Patre per Filium* e si legittima l’introduzione del *Filioque* con le necessità del tempo, cioè per difendere la perfetta divinità del Figlio²⁰².

Nella bolla *Cantate Domino*, insieme ad una succinta esposizione del mistero della Trinità²⁰³, si insiste sull’unità delle tre divine Persone, sottolineando che questa unità si trova affermata nella *circuminsessio*: le Persone, anche se distinte per la loro origine e la loro mutua relazione, sono le une *nelle* altre in ragione dell’unità dell’essenza.

¹⁹⁹ Cfr. Conc. II di Lione, *Const. De summa Trinitate et fide catholica* (18.V.1274), DS 850.

²⁰⁰ Non sembra tuttavia che il testo venisse *discusso* con i greci. “La formulazione stessa di questo decreto (...) ci indica che non è il risultato di un dialogo con i greci. Anzi si presenta come il processo verbale di una accettazione; se deriva da un accordo, questo consistette in un semplice e puro assenso. Non converrebbe parlare di una capitolazione? (...) Chiaramente dal tono della stessa Costituzione *Fideli ac devota* si desume che fu redatta senza la collaborazione dei greci” (H. Wolter, H. Holstein, *Lyon I et Lyon II*, Vitoria 1979, 231).

²⁰¹ Conc. Fiorentino, Bolla *Laetentur coeli* (6.VII.1439), DS 1300-1303.

²⁰² Cfr. A. Michel, *Trinité* in DTC 15, 1764. Cfr. anche J. Gill, *Constance et Bâle-Florence*, Paris 1965, 249-251 ; 260-261.

²⁰³ Si tratta della bolla di unione per i giacobiti. Si chiamavano così –giacobiti – per il fatto di essere seguaci di Giacomo di Tella fin dal secolo VI. Erano egiziani o etiopi che dipendevano dal patriarcato copto di Alessandria. Erano monofisiti. Dopo la conquista dell’Egitto da parte degli arabi nel 640, rimasero isolati sia da Roma che da Costantinopoli. Da allora sono conosciuti come chiesa copta. Alla fine del 1439 inviarono una delegazione al Concilio di Firenze (Cfr. J. Collantes, *La fe de la Iglesia Católica*, cit., 341-342).

“Per questa unità il Padre è tutto nel Figlio e tutto nello Spirito Santo; il Figlio è tutto nel Padre e tutto nello Spirito Santo; lo Spirito Santo è tutto nel Padre e tutto nel Figlio. Nessuno precede l’altro per eternità o lo sorpassa in grandezza, o lo supera per potenza: è eterno, infatti, e senza principio che il Figlio ha origine dal Padre; ed eterno e senza principio, che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Tutto quello che il Padre è od ha, non lo ha da un altro, ma da sé; ed è principio senza principio. Tutto ciò che il Figlio è od ha, lo ha dal Padre, ed è principio da principio. Tutto ciò che lo Spirito Santo è od ha, lo ha dal Padre e dal Figlio insieme; ma il Padre e il Figlio non sono due principi dello Spirito Santo, ma un solo principio, come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono tre principi della creatura, ma un solo principio”²⁰⁴.

Proprio per l’interesse nell’eliminare malintesi con i greci, l’insegnamento conciliare insiste su ciò che unisce latini e greci nella loro confessione delle verità intorno allo Spirito Santo. In concreto, si sottolinea non solo che lo Spirito Santo procede dal Padre, ma soprattutto che procede dal Padre e dal Figlio come da un unico principio; che il Figlio, nell’essere generato, riceve tutto dal Padre, ivi compresa, quindi, la spirazione dello Spirito Santo; che il Padre non riceve nulla da nessuna Persona, poiché è principio senza principio; e si insiste sul fatto che la formula *ex Patre Filioque procedit* non è in contraddizione con la formula *ex Patre per Filium procedit*²⁰⁵.

LA QUESTIONE DEL FILIOQUE

L’introduzione del *Filioque* nell’uso liturgico del Simbolo Niceno-costantinopolitano nella sua versione latina costituisce un’importante questione trinitaria che inoltre è fondamentale nel dialogo tra la chiesa occidentale e la bizantina. La questione ha un duplice aspetto: da una parte il significato teologico del *Filioque*; dall’altra la sua inserzione da parte degli occidentali nel Simbolo.

Ecco un riassunto della sua storia e dei motivi teologici che provocano la controversia.

La teologia latina, come si è già visto, si è orientata fin dai suoi inizi, verso l’affermazione che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Secondo Tertulliano, l’affermazione che lo Spirito Santo procede dal Padre *per mezzo* del Figlio ha un significato equivalente all’affermazione che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio²⁰⁶. Il termine *Filioque* è usato già da Ambrogio²⁰⁷. Lo segue Agostino, nella cui dottrina trinitaria la processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio occupa una posizione centrale²⁰⁸. Agostino sottolinea che lo Spirito procede dal Padre *principaliter* (fondamentalmente), mentre procede dal Figlio *communiter* (comunitariamente), perché il Padre, con la generazione, consegna tutto al Figlio²⁰⁹. Attraverso Agostino, questa concezione diviene universale in Occidente. Il Papa Leone I usa espressioni equivalenti²¹⁰.

È importante sottolineare che l’Occidente manifestò la sua fede nel *Filioque* attraverso i suoi Padri e i Concili nell’epoca in cui esisteva ancora la comunione tra Oriente e Occidente²¹¹. Durante secoli quindi sono pacificamente coesistite le due formule nella Chiesa: *qui ex Patre*

²⁰⁴ Conc. Fiorentino, Bolla *Cantate Domino* (4.II.1442), DS 1331.

²⁰⁵ Cfr. M. Arias Reyero, *El Dios de nuestra fe*, Bogotá 1991, 276-277.

²⁰⁶ Cfr. Tertulliano, *De resurrectione carnis*, 5-7.

²⁰⁷ Cfr. Ambrogio, *De Spiritu Sancto ad Gratianum Augustum*, PL 16, 762-763.

²⁰⁸ Cfr. B. Studer, *Filioque*, in “Dizionario Patristico e delle Antichità Cristiane”, I, 1358-1359.

²⁰⁹ “Il Padre lo ha dunque generato in modo che il loro Dono comune procedesse anche dal Figlio e che lo Spirito Santo fosse lo Spirito di ambedue” (Agostino, *De Trinitate*, 15, 17, 29).

²¹⁰ “Spiritus Sanctus Patris Filiiue (...) Spiritus (...) cum utroque vivens...” (Leone Magno, *Sermo de Pentecoste*, 1). C’è una lettera a Toribio, vescovo di Astorga, nella quale si afferma « ab utroque processit » *Epistola* 15. Sulla autenticità di questa lettera cfr. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 492.

²¹¹ Cfr. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., 491.

procedit e qui ex Patre Filioque procedit. Né gli occidentali considerarono strane le formule orientali, né gli orientali le formule occidentali²¹². È anche certo, come fa notare B. Studer, che già il Concilio stesso di Costantinopoli (381) aveva modificato il Simbolo Niceno senza preoccuparsi del parere degli occidentali e che il Concilio di Efeso (431), il quale proibisce di ammettere una fede diversa da quella di Nicea, ignorava la sua versione costantinopolitana²¹³.

Sia orientali che occidentali impostavano in modo diverso l'accesso al mistero trinitario, ma gli uni e gli altri accettavano nella loro integrità i dati offerti dalla Sacra Scrittura: il Padre è principio senza principio; il Figlio procede dal Padre; lo Spirito Santo procede dal Padre, è inviato dal Figlio ed è Spirito del Padre e del Figlio. Il II Concilio di Costantinopoli (553) cita, uniti ai greci, Padri e Dottori latini la cui dottrina confessa di seguire nella sua totalità ed i quali chiaramente professano il *Filioque*. Tra questi autori si trovano Ambrogio, Agostino e Leone Magno, che abbiamo visto usare il *a Patre et Filio procedit*²¹⁴.

La confessione che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio appare esplicitamente nella *Fides Damasi* e nel Simbolo *Quicumque*. Il *Filioque* si trova presente già in Spagna nella liturgia di Toledo tra gli anni 446-447. È presente nel III Concilio di Toledo (589) con la professione di fede di Recaredo. Qui viene usata precisamente per contrastare gli errori priscillianisti e ariani mettendo in risalto da una parte che il Figlio è uguale al Padre, poiché spirava insieme a Lui, e dall'altra che lo Spirito Santo è della stessa natura del Padre e del Figlio²¹⁵. A questo evento seguono le formule di fede dei Concili IV, VI, XI, XVI e XVII di Toledo²¹⁶. Il *Filioque* era talmente universale in Occidente che si credeva in buona fede che provenisse da Nicea-Costantinopoli, per cui verso l'anno 790 i *Libri carolini* accusano i greci di essere loro quelli che hanno soppresso il *Filioque* dal Simbolo²¹⁷. Si tratta di una deplorabile mancanza di informazione e di una accusa ingiusta. Alcuino, Smaragdo e Teodolfo scrivono diverse opere precisando se si deve dire *Filioque* o per *Filium*²¹⁸.

Come è naturale, anche i Padri greci hanno sollevato la questione del vincolo dello Spirito con il Figlio. Risulta p.e. in Atanasio²¹⁹, Basilio²²⁰, Gregorio di Nissa²²¹, che sempre parlano di un

²¹² Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 180.

²¹³ Cfr. B. Studer, *Filioque*, in "Dizionario Patristico e delle Antichità Cristiane", cit., 1358.

²¹⁴ Il *Filioque* è essenzialmente un problema di traduzione, che mette in evidenza la necessità di approfondire sempre più il dogma, per la ricchezza dei contenuti mediati dalla parole. La necessità di tradurre spesso mette in evidenza questa ricchezza, anche altrimenti rischierebbe di rimanere in ombra. A questo proposito è interessante notare che nell'ambito linguistico siriano, che per ragioni politiche era rimasto isolato, il simbolo del sinodo di Seleucia nel 410 recepì il simbolo Niceno introducendovi l'equivalente del *Filioque* (cfr. P. BRUNS, *Bemerkungen zur Rezeption des Nicaenums in der ostsyrischen Kirche*, AHC 32 (2000) 1-22). Questo fatto sembra estremamente rilevante anche per comprendere la coerenza teologica della posizione latina.

²¹⁵ *Spiritus aequae Sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae* (Con. III di Toledo, *Symbolum Reccaredi Regis*, 8.V.589), DS 470. Come osserva Bobrinskoy, questo stesso Concilio ordina che si canti il Credo di Nicea nella liturgia. "Senza dubbio questo Credo cantato nuovamente conteneva l'aggiunta del *Filioque*. Così ciascuno pensa che il Credo, nella sua forma interpolata, era il testo originale, poiché non si aveva l'abitudine di cantarlo prima di aggiungere il *Filioque*" (Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, Paris 1986, 283).

²¹⁶ Cfr. D. Ramos-Lissón, *Die synodalen Ursprünge des Filioque in römisch-westgotischen Hispanien*, "Annuaire Historiae Conciliorum" 16 (1984), 289.

²¹⁷ Cfr. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 494.

²¹⁸ Cfr. J. Morán, *Trinidad Santísima* in GER 22, 772.

²¹⁹ "Vedremo che la condizione che abbiamo riconosciuto come propria del Figlio rispetto al Padre, tale è precisamente quella che possiede lo Spirito rispetto al Figlio. Quello stesso che il Figlio dice *Tutto quello che il Padre possiede è mio* (Gv 16, 15), vedremo anche che, mediante il Figlio, tutto ciò è anche nello Spirito" (Atanasio, *Epistola ad Serapionem*, 2, 1).

vincolo dello Spirito con il Figlio. Non può essere altrimenti, se si concepisce che lo Spirito è un unico Dio con il Figlio e che inoltre è inviato dal Figlio nel mondo. Naturalmente sia la tradizione orientale che la tradizione latina hanno letto questi venerandi testi attentamente, cercando di illuminare con essi le proprie rispettive posizioni. Si può dire, con tutto ciò, che è chiaro che i Padri del IV secolo affermano che lo Spirito procede dal Padre e anche se non fanno intendere che lo Spirito *proceda anche* dal Figlio, parlano certamente di un vincolo *naturale, eterno e personale* tra il Figlio e lo Spirito. Cioè il Figlio svolge una certa funzione – ancora poco precisata – nella processione dello Spirito²²².

Nel secolo V Cirillo di Alessandria afferma che lo Spirito procede dal Figlio: “Lo Spirito Santo è Spirito di Dio Padre e in maniera simile del Figlio, poiché deriva sostanzialmente dai due, cioè dal Padre mediante il Figlio”²²³. Espressioni siffatte, tuttavia, si devono leggere con cautela, perché possono essere riferite direttamente alla processione “economica”. In tal senso le ha interpretate la teologia ortodossa²²⁴, mentre molti latini le hanno interpretate come riferite anche alla vita intratrinitaria. Comunque, sembra esatto affermare che anche se i testi di Cirillo sono collocati nella prospettiva “economica”, non escludono, ma additano la prospettiva intratrinitaria. In Cirillo il vincolo eterno dello Spirito con il Figlio sembra presupporre veramente un vincolo di origine.

Si trova un insegnamento simile in Massimo il Confessore, quando nel 655 scrive al papa Martino I, preoccupato per l’uso latino del *Filioque* e manifesta che egli ammette la processione dello Spirito dal Padre per mezzo del Logos²²⁵. Massimo difende questa espressione per “salvaguardare l’unità e l’identità dell’essenza mediante l’enunciato sulla processione (*proiénai*) per mezzo del Figlio, senza trasformare il Figlio nella causa (*aitía*) della processione (*ekpóreusis*) dello Spirito Santo”²²⁶.

Giovanni Damasceno riassume così la fede trinitaria: “Lo Spirito accompagna il Verbo e manifesta la sua operazione (...) È una Forza che proviene dal Padre e riposa sul Verbo, una Forza che manifesta il Verbo, senza potersi separare da Dio nel quale Essa è e dal Verbo cui Essa si accompagna (...) Non diciamo che il Figlio è la causa (...) né che lo Spirito procede dal Figlio, ma diciamo che Egli è lo Spirito del Figlio (...) Lo Spirito è lo Spirito del Padre (...) ma è anche lo Spirito del Figlio, non perché proceda dal Figlio, ma perché procede dal Padre per mezzo di

²²⁰ “Lo Spirito si trova ad essere rispetto al Figlio lo stesso che il Figlio rispetto al Padre” (Basilio di Cesarea, *Sullo Spirito Santo*, 17, 43).

²²¹ “Occorre pertanto concepire una forza (divina) che tragga la sua origine dal Padre, che progredisca per mezzo del Figlio e trovi il proprio compimento nello Spirito Santo” (Gregorio di Nissa, *Epistola*, 24, 15). La posizione del Nisseno è particolarmente interessante dal punto di vista del *Filioque*, in quanto attribuisce un ruolo attivo al Figlio nella processione dello Spirito ad un livello chiaramente immanente (cfr. G. Maspero, *La Trinità e l’uomo*, Roma 2004, pp. 269-318).

²²² B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.) *Historia de los dogmas I*, Salamanca 1995, 252.

²²³ Cirillo di Alessandria, *De adoratione*, 1. PG 68, 148. Cfr. anche *Dialogus de Trinitate*, 6 (Sch 236, 27-33); *Commentarius in Johannem*, 7-8, PG 74, 33-36.

²²⁴ Cfr. p.e. Meyendorff, *La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux*, “Russie et Chrétienté”, 3-4 (1950), 161-165. « La prospettiva alessandrina – scrive Bobrinskoy – riduce frequentemente l’azione dello Spirito alla vita della Chiesa, privilegiando il ruolo del Logos. San Cirillo di Alessandria afferma elegantemente che lo Spirito Santo è lo Spirito proprio del Figlio, che deriva dal Padre, dal Padre e dal Figlio o che procede sostanzialmente dai Due, cioè dal Padre e dal Figlio. Il P. Meyendorff ha dimostrato che l’insegnamento di San Cirillo si colloca interamente sul piano soteriologico” (Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, cit., 286).

²²⁵ Massimo scrive anche che lo Spirito procede dal Padre *consustanzialmente* mediante il Figlio. Cfr. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., 494-495.

²²⁶ B. J. Hilberath, *Pneumatología*, Barcelona 1996, 148.

Lui, perché non c'è che un'unica causa, il Padre (...)»²²⁷. Non si può affermare che questi testi escludano ogni processione dello Spirito come processione anche dal Figlio. È logico che alcuni li considerino testimoni della formula *dal Padre mediante il Figlio*²²⁸. Argomento estremamente forte da un punto di vista teologico è l'affermazione che Padre e Figlio sono correlativi, cioè che se anche se si dice che lo Spirito procede dal Padre senza esplicitare il ruolo della seconda Persona, la dottrina elaborata per rispondere ad ariani e neoariani indica chiaramente che il Padre è tale proprio perché ha un Figlio e che questo rapporto consiste nell'essere l'uno nell'altro. Così il Figlio è presente nella processione dal Padre della terza Persona proprio perché la processione è dal Padre. E tutto ciò ad un livello assolutamente immanente.

Fin qui le diverse strade che la teologia ha seguito nell'elaborazione della dottrina sulla processione dello Spirito in un ambiente non polemico. I percorsi si presentano come divergenti, ma non come incompatibili. Un aspetto diverso ha assunto la questione del *Filioque* ai tempi dello scisma. Nell'anno 867, il patriarca Fozio, in una serie di scritti condanna non solo l'inclusione del *Filioque* nel Simbolo, ma il suo significato dottrinale. Secondo Fozio, lo Spirito Santo procede *unicamente* dal Padre. Perfino di fronte a quei Padri greci che parlano di una processione mediante il Figlio, Fozio insiste non solo che il Padre è *solamente* il Padre è la causa (*aitía*) dello Spirito²²⁹, ma che questa causalità esclude che lo Spirito proceda anche dal Figlio: lo Spirito, secondo Fozio, procede unicamente dal Padre (*ek monou tou Patrós*). Non si può negare che Fozio radicalizza le posizioni divergenti dei greci, fino al punto di scindere totalmente la teologia delle missioni dalla sua relazione con la Trinità immanente²³⁰.

È doveroso ricordare che la divergenza intorno al *Filioque* non è una creazione di Fozio. Questa divergenza affonda le sue radici nella più classica teologia greca: nel modo che i greci hanno di accostarsi al mistero della Trinità. Fozio non è il creatore della divergenza, ma di certo la radicalizzò. E facendolo impoverì tutta la sua teologia trinitaria, minimizzando la relazione Verbo Spirito e senza potere rendere ragione della teologia della missione dello Spirito²³¹.

Ma la ragione della divergenza non fu solamente il modo diverso di accostarsi alla teologia trinitaria. Ci fu anche una ragione non piccola nelle difficoltà di vocabolario. Già si è visto

²²⁷ Giovanni Damasceno, *Expositio Fidei Orthodoxae*, I, 7, 8 e 12.

²²⁸ Cfr. p.e. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.) *Historia de los dogmas* I, cit., 252. Ecco invece come lo interpreta Bobrinskoy: "San Giovanni Damasceno riprende l'idea ireneana della simultaneità della generazione e della processione del Figlio e dello Spirito, simultaneità che Ireneo esprimeva con l'immagine delle due *Mani* del Padre. Questa immagine esclude qualsiasi anteriorità cronologica o concettuale della generazione del Figlio sulla processione dello Spirito" (Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, cit., 289).

²²⁹ Il termine *aitía* (causa) è il più forte di tutti quelli che si possono usare in greco per designare la processione. Ne consegue che anche i latini potessero ammettere che solamente il Padre è la *aitía* dello Spirito, pur ammettendo che lo Spirito procede anche dal Figlio unito al Padre come un unico principio dello Spirito Santo in un'unica spirazione.

²³⁰ "In Fozio in definitiva resta senza spiegazione la relazione tra il Logos e il Pneuma: l'azione dello Spirito difficilmente potrà caratterizzarsi come l'azione dello Spirito di Cristo" (B. J. Hilberath, *Pneumatología*, cit., 149).

²³¹ Si tratta di un problema universalmente riconosciuto, anche per gli ortodossi. Fozio, a detta di Meyendorff, dimentica l'aspetto soteriologico della questione, che sempre fu assai vivamente presente nel pensiero patristico greco. Per O. Clément, l'errore di Fozio fu di *aver pensato contro*, senza comprendere la parte di verità dell'altro: "La doppia affermazione che lo Spirito procede solo dal Padre e che il suo invio da parte del Figlio concerne unicamente le missioni temporali, non può rendere ragione – così pare – né di tutta la ricchezza della Rivelazione, né di tutte le espressioni dei Padri. E conseguentemente, neppure delle intuizioni autentiche del filioquismo" (O. Clément, *Essor du christianisme oriental*, Paris 1964, 18). Questi limiti della visione trinitaria di Fozio –secondo Bobrinskoy – non tolgono a Fozio il merito di avere saputo reimpostare la controversia del *Filioque* secondo i principi fondamentali che le proprietà ipostatiche sono intrasmissibili e di avere sottolineato che la "categoria *meta-logica* di causalità appartiene al solo Padre" (Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, cit., 291).

con l'uso del vocabolo *aitía*, causa. Inoltre mentre i latini hanno solamente un vocabolo per designare la processione (*processio*), i greci usano per le processioni due verbi diversi: *προιέναι* per la prima processione, termine generale che si basa scritturisticamente sui verbi di movimento presenti in *Gv* 8, 42, e *ἐκπορεύεσθαι* per la seconda, fondato terminologicamente su *Gv* 15,26; la Volgata tradusse entrambi i passi con il verbo *procedere* e si creò così un'involontaria equivalenza tra *ἐκπόρευσις* e *processio* latina.

- *Gv* 8, 42: Disse loro Gesù: «Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo (*ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξηλθον καὶ ἤκω* = *ex Deo processi et veni*); non sono venuto (*ἐλήλυθα*) da me stesso, ma lui mi ha mandato (*ἀπέστειλεν*)».
- *Gv* 15,26: Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre (*ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς*) lo Spirito di verità che procede dal Padre (*ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται* = qui a Patre procedit), egli mi renderà testimonianza.
- Il simbolo di Nicea dice in greco: τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον . Tradotto in latino, seguendo la traduzione di *Gv* 15, 25 *ex Patre procedentem*.

A sua volta, la posizione latina si può comprendere solamente se si intende come risultato del modo con cui i latini si propongono la considerazione della Trinità e, soprattutto, come risultato della forza con cui sono coscienti che Figlio e Spirito possono essere distinti tra loro solamente se esiste tra loro opposizione di relazione e, conseguentemente, o lo Spirito Santo procede dal Figlio o il Figlio procede dallo Spirito Santo o non si distinguono tra loro. Per i greci, invece, la distinzione tra le Persone risiede unicamente nelle proprietà personali di origine e non nelle loro relazioni. In base a ciò, basta possedere tali proprietà personali perché non esista il pericolo di confondere tra loro le Persone.

A questo punto occorre distinguere due questioni: la dottrina del *Filioque* e l'inclusione del *Filioque* nel Simbolo. La prima è una questione che riguarda la dottrina trinitaria; la seconda riguarda l'ecclesiologia e la storia della Chiesa. Dal punto di vista storico, si deve ricordare che per molto tempo la Sede Romana si dimostrò restia ad accettare l'inclusione del *Filioque* nel Simbolo. Così, p.e., il papa Leone III (795-816), che era d'accordo con la dottrina, di fronte alle pressioni che riceveva per introdurre il *Filioque* nel Simbolo, fece incidere il Simbolo senza questa aggiunta, in greco e latino, su due lastre d'argento che furono appese su entrambi i lati dell'ingresso alla porta della confessione di San Pietro. Per questo motivo, Fozio non accuserà Roma dell'interpolazione²³².

Ma Fozio non condanna solamente l'inclusione del *Filioque* nel Simbolo, bensì il suo aspetto dottrinale. Secondo lui, lo Spirito Santo procede *unicamente* dal Padre. E per dimostrarlo si fonda sulla seguente affermazione: una operazione o è comune alle tre Persone e allora deriva dalla natura, o è strettamente personale e una Persona non può operarla in comune con un'altra Persona. Siccome lo Spirito Santo non procede dalla natura divina, ma dalla Persona del Padre, il Padre non può avere in comune con il Figlio la spirazione. Cioè lo Spirito Santo non può procedere dalla Persona del Figlio.

²³² Per una storia più dettagliata, cfr. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., 497-510. Cfr. anche A. Palmieri, *Filioque* in DTC V, 2309-2343.

Le vicende della controversia tra ortodossi e cattolici sono conosciute attraverso la storia della Chiesa. Abbiamo avuto modo di considerare – seguendo i Concili II di Lione e di Firenze – i momenti culminanti e brevi nei quali si pervenne all'unità e gli argomenti teologici che furono usati da entrambe le parti. Per giungere allo scisma definitivo fu necessario non solo respingere completamente la posizione latina senza cercare di comprenderla, ma fu necessario anche ignorare parecchi testi della patristica greca che parlavano del *a Patre per Filium*²³³.

Ecco le ragioni principali che gli ortodossi allegano contro il *Filioque*:

- 1.- Le relazioni tra le Persone manifestano la distinzione personale tra di loro, ma non costituiscono le Persone e non sono la ragione della loro distinzione. Affermare che lo Spirito procede dal Figlio – cosa che non risulta chiaramente nella Scrittura – per giustificare così più razionalmente la distinzione personale è pretendere di razionalizzare il mistero.
- 2.- Secondo gli ortodossi, i latini assorbono la trinità di Persone nell'unità dell'essenza e il *Filioque* risulta espressione di ciò, poiché Padre e Figlio si presentano così come principio *anonimo* dello Spirito Santo²³⁴.
- 3.- Il *Filioque*, attribuendo anche al Figlio la processione dello Spirito Santo, renderebbe impossibile l'unità della Trinità, poiché non sarebbe il Padre *l'unico* principio delle Persone²³⁵.

Ecco le risposte a queste obiezioni da parte della teologia cattolica:

- 1.- Non significa pretendere di razionalizzare il mistero se, una volta accettato dalla Rivelazione, si cerca di contemplarlo tenendo presenti le leggi del pensiero. Infatti, affermazioni come “le Persone si possono distinguere tra di loro solamente per l'opposizione di relazione” o “lo Spirito Santo non si distinguerebbe dal Figlio se non procedesse da Lui” non costituiscono nessuna pretesa di razionalizzare il mistero, ma indicano il cammino per accedere ad una esposizione del mistero che non sia in se stessa una pura contraddizione. Affermare il *Filioque* non significa, quindi, trasferire la Rivelazione sul terreno filosofico.
- 2.- Dire che il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo non equivale a dire che costituiscono un principio *anonimo* della spirazione: si tratta del Padre e del Figlio perfettamente uniti nell'Amore. Questo è ciò che li costituisce in un unico *Spirator*.
- 3.- Attribuire anche al Figlio la processione dello Spirito Santo non equivale né a negare che il Padre è *fons et origo totius Trinitatis*, né a negare l'unità della Trinità. Il Padre non perde nulla di quello che comunica al Figlio, e ciò che lo distingue dal Figlio perfino in ciò che gli è comune

²³³ Come scrive Congar, “non si può negare che Fozio ridusse e irrigidì la teologia dei Padri e di San Giovanni Damasceno. È certo che non esiste una dottrina patristica unanime ed omogenea sulla processione dello Spirito Santo, ma esistono aperture nel senso di una processione *per Filium* e persino *Filioque*. Ma Fozio irrigidì la pneumatologia in una formulazione che rende totalmente impossibile l'accordo con l'Occidente; persino con i Padri latini che l'Oriente accetta come suoi propri” (Y. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., 500). P. Gemeinhardt afferma esplicitamente che la polemica foziana portò ad un restringimento della dottrina trinitaria cappadoce (cfr. P. GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, New York 2002, p. 550).

²³⁴ Cfr. V. Lossky, *A l'image et ressemblance de Dieu*, Paris 1967, 72-73.

²³⁵ Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique* cit., 182.

con il Figlio – la spirazione dello Spirito Santo – è che Egli è il principio e la fonte di tutto quanto ha il Figlio, poiché tutto quanto il Figlio ha lo ha *in quanto* ricevuto da Lui²³⁶

Gli sforzi del II di Lione e di Firenze non ebbero frutti duraturi, almeno per quanto riguarda il superamento dello scisma. E tuttavia si può affermare che posero le basi per sforzi futuri, indicando due principi metodologici: l'approfondimento della tradizione comune – nella dottrina dei Padri – e la ricerca di una legittima varietà di formule di fede. A sua volta, la controversia ha manifestato i pericoli del *filioquismo*, come si vedrà più avanti²³⁷.

DAL CONCILIO DI FIRENZE (1438-1445) AL CONCILIO VATICANO I (1869-1870)

Tra il Concilio di Firenze e il Concilio Vaticano I, il Magistero della Chiesa è intervenuto alcune volte per opporsi ad alcuni errori trinitari – che non hanno certo la gravità e l'influsso delle questioni precedentemente menzionate – o per proporre nuove professioni di fede.

Così avviene p.e. con Paolo IV nel respingere la posizione dei sociniani, che negavano la Trinità²³⁸, o nella professione di fede proposta da Gregorio XIII alla Chiesa Greco-russa, professione di fede nella quale al Simbolo Niceno-costantinopolitano si aggiunge l'accettazione esplicita del Concilio di Firenze e si ripetono le considerazioni già note circa il *Filioque*²³⁹, o nella professione di fede prescritta da Benedetto XIV alle Chiese orientali nel 1743²⁴⁰. Lo stesso avviene con il rifiuto generico di Hermes, Günther, Froschammer e Rosmini-Serbati, le cui posizioni filosofiche incidono in materia trinitaria²⁴¹.

In questo periodo le questioni trinitarie cedono il passo, per così dire, alle questioni relative alla capacità della ragione umana di raggiungere la conoscenza di Dio. Quasi tutti gli interventi del Magistero di questi secoli, che culmineranno nel Concilio Vaticano I, si riferiscono a questo tema, opponendosi a correnti incompatibili con l'insegnamento cristiano su Dio e sull'uomo. Si tratta di problemi che derivano da domande filosofiche, quasi tutti concernenti le relazioni tra

²³⁶ Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, cit., 183-184.

²³⁷ Si designa con il termine *filioquismo* il processo di sclerosi che la teologia del *Filioque* subisce nella scolastica e sarà determinante nell'impoverimento sempre maggiore della pneumatologia e della considerazione del mistero della Trinità. Il *filioquismo* è caratterizzato dal sottinteso che la relazione Padre e Figlio rimane *conclusa* – per così dire – in se stessa. Di conseguenza lo Spirito Santo procederebbe dalle due Persone, senza aver nulla propriamente a che vedere con ciò che le caratterizza come Persone, cioè senza essere in relazione con la paternità e la filiazione del Padre e del Figlio e, pertanto, senza caratterizzarle a sua volta. Cfr. J. M. Garrigues, *La "Clarification" sur la procession du Saint-Esprit*, « Irénikon » 68 (1995), 503-505.

²³⁸ Cfr. Paolo IV, Const. *Cum quorundam*. 7.VIII.1555, DS 1880.

²³⁹ "Io...con ferma fede credo e professo...Credo anche, accetto e professo tutto ciò che il Sacro Concilio ecumenico di Firenze definì e chiari circa l'unione della Chiesa occidentale ed orientale, cioè che lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio, e che ha la sua essenza come da un unico principio ed un'unica spirazione; comunque quello che i Dottori e Padri dicono che lo Spirito Santo procede dal Padre mediante il Figlio tende a questa comprensione, cioè: che con ciò si indica che anche il Figlio è, come il Padre, secondo i greci causa; secondo i latini, principio della sussistenza dello Spirito Santo. E avendo il Padre dato al Figlio suo, nel generarlo, tutto ciò che è il Padre, tranne l'essere Padre, il procedere stesso dello Spirito Santo dal Figlio lo ha il Figlio stesso eternamente dal Padre, dal quale eternamente è generato. E la spiegazione di quelle parole *Filioque* fu aggiunta legittimamente e ragionevolmente allo scopo di dichiarare la verità e poiché allora vi era imminente necessità" (Gregorio XIII, *Professione di fede prescritta ai greci*, a. 1575, DS 2526).

²⁴⁰ Cfr. DS 2526.

²⁴¹ Cfr. DS 2738, 2828, 2851, 2854-2856, 3225-3226, 2909. Cfr. M.. Arias Reyero, *El Dios de nuestra fe*, cit., 276.

fede e ragione. Gli interventi della gerarchia si muovono quindi lungo un arco che va dal *razionalismo* e *semirazionalismo* fino al *fideismo*, il *tradizionalismo* e l'*ontologismo*.

Il *fideismo* nega che la ragione umana abbia la forza di raggiungere Dio e pertanto che sia capace di percepire la *ragionevolezza* della fede. L'unica giustificazione della fede sarebbe esclusivamente la fede stessa. Donde il nome di *fideismo*. La Chiesa si oppose ad esso richiedendo ai suoi sostenitori di sottoscrivere una serie di proposizioni nelle quali ammettevano esplicitamente la capacità della ragione di accedere alla conoscenza di Dio. Così accadde con L. Bautain (1796-1867), professore nel Seminario di Strasburgo²⁴².

La Congregazione dell'Indice intervenne anche contro il *tradizionalismo* di A. Bonnetty (1798-1879)²⁴³. Secondo i tradizionalisti la rivelazione sarebbe stata necessaria all'umanità persino per acquisire la conoscenza delle verità fondamentali di ordine metafisico, tra cui l'esistenza di Dio. Questa rivelazione ci sarebbe pervenuta attraverso la tradizione, trasmessa da una generazione all'altra. Donde il nome di *tradizionalismo*. Esiste quindi nell'uomo un'autentica incapacità fisica di raggiungere Dio con le forze della ragione. Fideismo e tradizionalismo risultano molto vicini: entrambi condividono la stessa visione pessimista della ragione²⁴⁴. Nel respingere queste posizioni, la Chiesa ammoniva circa l'importanza che riveste la ragione umana nell'itinerario verso Dio.

La gerarchia della Chiesa dovette intervenire anche contro l'*ontologismo*. Gli *ontologisti* ritengono affermazione fondamentale che l'uomo conosce Dio *immediatamente* già in questa vita. Questa conoscenza di Dio è quella che permette di conoscere gli altri esseri. In tal modo, Dio sarebbe non solo il *primum ontologicum*, ma anche il *primum logicum* per l'uomo. Intuiamo l'essere Assoluto proprio perché in Lui sono contenuti tutti gli esseri. Anzi è in questa conoscenza di Dio che noi conosciamo le altre cose. Ne deriva che l'ontologismo appare imparentato con il panteismo. Si considera Malebranche (1638-1715) uno dei suoi predecessori e V. Gioberti (1801-1852) come uno dei suoi autori più noti. L'*ontologismo* fu respinto in diverse occasioni²⁴⁵. Di conseguenza Dio non appare come immediatamente conosciuto dall'intelligenza umana.

²⁴² L. Bautain sottoscrisse la seguente proposizione il 8.IX.1840: "Il ragionamento può dimostrare con certezza l'esistenza di Dio e l'infinità delle sue perfezioni" (DS 2751) e assieme ai suoi colleghi del Seminario di Strasburgo il 26.IV.1844 promise ciò che segue: "Promettiamo per il presente e per l'avvenire: 1° di non insegnare mai che, con le sole luci della retta ragione, prescindendo dalla rivelazione divina, non si possa dare una vera dimostrazione dell'esistenza di Dio" (DS 2765). Sull'importanza delle proposizioni sottoscritte nel 1835, cfr. J. Collantes, *El Magisterio de la Iglesia*, Madrid 1984, 30.

²⁴³ Tra le proposizioni che la Congregazione dell'Indice in data 11.VI.1855 chiede a Bonnetty di sottoscrivere ci interessa specialmente la seguente: "Il ragionamento può dimostrare con certezza l'esistenza di Dio, la spiritualità dell'anima e la libertà dell'uomo. La fede è successiva alla rivelazione e quindi non può essere addotta convenientemente per provare l'esistenza di Dio ad un ateo (...)" DS 2812.

²⁴⁴ Cfr. J. L. Illanes, J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*, cit., 272-276.

²⁴⁵ Con decreto del Sant'Uffizio del 18.IX.1861 si respingono le seguenti proposizioni: 1. "La conoscenza immediata di Dio, almeno abituale è essenziale per l'intelletto umano, al punto che senza di essa non si può conoscere nulla: appunto perché essa è lo stesso lume intellettuale"; 2. L'essere che noi in tutte le cose (conosciamo) e senza il quale non conosciamo nulla, è l'essere divino"; 4. La conoscenza innata di Dio come dell'essere per eccellenza include in modo eminente ogni altra conoscenza, al punto che per essa noi conosciamo implicitamente ogni altro essere, sotto qualunque aspetto esso è conoscibile" (Ds 2841, 2842, 2844). E il 14.XII.1887 si respinge la seguente proposizione di Rosmini: "Nella sfera del creato si manifesta immediatamente all'intelletto umano qualcosa di divino in se stesso, cioè tale che appartenga alla natura divina" (DS 3201). Su quale fu l'autentico pensiero di Rosmini, cfr. le precisazioni che fa A. Staglianò in *Il mistero del Dio vivente*, Bologna 1996, 351-359

Il Concilio Vaticano I dedica una speciale attenzione a queste questioni nella Costituzione *Dei Filius* (24.IV.1870) che costituisce una limpida esposizione della dottrina su Dio ed una equilibrata presa di posizione di fronte al panteismo, al razionalismo e al fideismo.

Il capitolo primo presenta una densa sintesi della dottrina cristiana su Dio.

“La santa chiesa cattolica apostolica romana crede e confessa che vi è un solo Dio, vero e vivo, creatore e signore del cielo e della terra, onnipotente, eterno, immenso, incomprendibile, infinito nel suo intelletto, nella sua volontà, ed in ogni perfezione. Essendo Egli un’unica e singola sostanza spirituale, del tutto semplice ed immutabile, dev’essere concepito nella sua realtà e nella sua essenza come distinto dal mondo, in sé e per sé beatissimo ed ineffabilmente al di sopra di tutto ciò che esiste al di fuori di Lui e che può essere concepito.”²⁴⁶

Si proclama la fede in un unico Dio, che è al di sopra di tutto ciò che è creato. Gli attributi con cui lo si descrive sono perfettamente biblici. Si insiste sull’affermazione che questo Dio, che è un essere personale, è una *sostanza* spirituale. Si respinge così la concezione secondo la quale esistono solamente esseri materiali. Seguono alcune frasi che sottolineano la distinzione di Dio rispetto al mondo, per allontanare ogni ombra di panteismo.

Il testo conciliare prosegue con una sintesi della dottrina cristiana intorno alla creazione, basandosi in gran parte sulle parole del Lateranense IV: fin dal principio del tempo, Dio creò sia il mondo materiale che il mondo spirituale, liberamente, non per aumentare la sua beatitudine o la sua perfezione, ma per manifestare la sua gloria colmando di beni le creature.

I canoni corrispondenti al capitolo insistono con ancora maggior chiarezza su questa stessa impostazione. Infatti, si era convenuto nello stesso Concilio che i canoni sarebbero stati riservati alla formulazione di quelle impostazioni che fossero in contraddizione diretta con la dottrina che si cercava di esporre nei capitoli²⁴⁷. I primi canoni dedicano speciale attenzione al materialismo e al panteismo²⁴⁸; l’ultimo è dedicato a riaffermare la dottrina della creazione di fronte alle impostazioni di G. Hermes (1775-1831) e A. Günther (1783-1863)²⁴⁹.

Il secondo capitolo della *Dei Filius* comincia con alcuni paragrafi dedicati alla capacità della ragione umana di accedere a Dio, elaborati specialmente per fronteggiare l’*agnosticismo* e il *tradizionalismo*:

“La medesima Santa Madre Chiesa professa ed insegna che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza al lume naturale della ragione umana attraverso le cose create; infatti, le cose invisibili di Lui vengono conosciute dall’intelligenza della creatura umana attraverso le cose che furono fatte (Rm 1, 20). Tuttavia piacque alla Sua bontà e alla Sua sapienza rivelare se stesso e i decreti della Sua volontà al genere umano attraverso un’altra via, la soprannaturale, secondo il detto dell’Apostolo: “Dio, che molte volte e in vari modi parlò un tempo ai padri attraverso i Profeti, recentemente, in questi giorni, ha parlato a noi attraverso il Figlio (Eb 1, 1-2).”²⁵⁰

²⁴⁶ DS 3001.

²⁴⁷ R. Aubert, *Vaticano I*, Vitoria 1964, 210.

²⁴⁸ Ecco quelli che più ci riguardano: Rifiuto del materialismo: “Se qualcuno non si vergogna di affermare che non esiste niente al di fuori della materia: sia anatema (cn. 2). Rifiuto del materialismo e del panteismo: “Se qualcuno dice che la sostanza e l’essenza di Dio e di tutte le cose è una e identica: sia anatema (cn. 3); “Se qualcuno afferma che le cose finite, sia corporali che spirituali, o almeno le spirituali, sono emanazione della sostanza divina; o che l’essenza divina manifestandosi o evolvendo diventa ogni cosa; o infine che Dio è l’essere universale o indefinito, che determinandosi produce la totalità delle cose, distinta secondo i generi, le specie e gli individui: sia anatema (cn. 4) (DS 3022-3024).

²⁴⁹ DS 3025. Sulle figure di G. Hermes e A. Günther e la loro ambientazione storica parleremo nel capitolo seguente. Cfr. inoltre J. L. Illanes, J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*, cit., 276-280.

²⁵⁰ DS 3004.

Il canone corrispondente a questo paragrafo insiste sulla stessa dottrina e sulle stesse puntualizzazioni²⁵¹. Si afferma la capacità della ragione di accedere a Dio contemplando le opere delle sue mani. Cioè si afferma la *possibilità* di conoscere Dio; non si afferma che la ragione da sola giunga di fatto a questa conoscenza. E soprattutto, proprio dimostrando la coerenza tra ragione naturale e rivelazione, si mette in risalto l'utilità della rivelazione soprannaturale per aiutare la ragione a giungere a questa conoscenza con facilità ed esattezza. I padri conciliari hanno basato le affermazioni su due passi della Scrittura sufficientemente eloquenti: Rm 1, 20 e Eb 1, 1. Nel primo si riafferma tutta la tradizione ebraica splendidamente condensata in Sap 13, 1-5, dove si parla della responsabilità che ha chi non riconosce il Creatore nel contemplare la bellezza della creazione; nel secondo si presenta una sintesi dell'economia, che il Dio dell'Alleanza ha adottato nella sua rivelazione, fino a pervenire alla definitiva manifestazione in Cristo.

Ci troviamo, quindi di fronte ad alcuni paragrafi, brevi e importanti, equilibrati e chiarificatori. In essi si condensa la ricca esperienza che i due secoli precedenti hanno fornito al Vaticano I su questa questione. E questa esperienza si rispecchia nella forza con la quale, temperatamente, si difende la capacità che ha l'uomo di percepire la verità e il bene. Considerato dal punto di vista di Dio, l'insegnamento si può formulare così: Dio trascende l'uomo, ma non gli è inaccessibile né gli è lontano. Considerato dal punto di vista dell'intelligenza umana, si può formulare così: l'intelligenza ha la capacità non solo di elevarsi alla conoscenza dell'esistenza di un essere supremo, ma "inoltre – e questo è ciò che è decisivo in ordine alla comprensione di ciò che è cristiano – di ricevere una comunicazione o parola attraverso la quale Dio gli sveli il suo mistero, cioè la sua vita"²⁵².

Queste affermazioni del Vaticano I hanno un'importanza decisiva nel lavoro teologico e nella concezione dell'itinerario dell'uomo verso Dio. Come si è fatto notare si tratta di alcune affermazioni che si trovano immerse nella lunga tradizione agostiniana e medievale che considera l'uomo come *capax entis* e *capax Dei*²⁵³. Ci troviamo, dunque di fronte a delle affermazioni antropologiche che si possono definire come ottimismo moderato e che il Concilio Vaticano II riprende indicando che la ragione più alta della dignità umana consiste nella vocazione dell'uomo alla comunione con Dio²⁵⁴. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* rispecchia vigorosamente questa stessa dottrina in uno dei suoi primi numeri che pone sotto il titolo *L'uomo è "capace" di Dio*: "Il desiderio di Dio è inscritto nel cuore dell'uomo, perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio; e Dio non cessa di attirare a sé l'uomo e soltanto in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che cerca senza posa"²⁵⁵.

²⁵¹ "Se qualcuno afferma che il Dio unico e vero, nostro Creatore e Signore, non può essere conosciuto con certezza per mezzo delle sue opere, grazie al lume naturale della ragione umana: sia anatema" (DS 3026).

²⁵² Cfr. J. L. Illanes, J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*, cit., 300.

²⁵³ Cfr. J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 296. Risultano molto suggestive le pagine che Rovira Belloso dedica in questo passo al commento del Vaticano I.

²⁵⁴ Conc. Vat. II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 19.

²⁵⁵ CCC, n. 27. Cfr. L. F. Mateo-Seco, *Der übernatürliche Heilswille Gottes und die Vollendung des Menschen*, in J. Stöhr (ed.) *Die letzten Dinge im Leben des Menschen*, Bamberg 1992, 107-122.

Il Concilio Vaticano II viene convocato come un Concilio pastorale ed ecclesiologico, senza intenzione di trattare direttamente le questioni trinitarie. Tuttavia, fin dagli inizi del secolo, si veniva sviluppando una teologia attenta alla storia della salvezza con una forte considerazione scritturistica, patristica, liturgica ed ecclesiologica, la cui ricchezza dottrinale sarà molto presente nel Concilio Vaticano II²⁵⁶. In realtà il mistero trinitario è punto di riferimento costante nella Teologia del Concilio Vaticano II²⁵⁷.

Così, anche se dal punto di vista rigoroso della dottrina trinitaria non si cerca di dare nessun contributo, si presenta tuttavia una importante dottrina intorno alla relazione del mistero della Trinità con la salvezza degli uomini. La Trinità è posta al centro della dottrina cristiana. Basti ricordare l'inizio della Costituzione *Lumen gentium* (nn. 2-4) con la sua grandiosa visione della Chiesa nella quale si manifesta il disegno salvifico del Padre, la relazione della Chiesa con il mistero della Trinità, la descrizione della relazione dell'uomo con il mistero trinitario nella Costituzione *Gaudium et spes* (n. 22), o il mistero trinitario come la prospettiva in cui si deve leggere la Sacra Scrittura²⁵⁸.

Proprio per la sua maggiore attenzione alla storia della salvezza, il Concilio Vaticano II sviluppa una teologia trinitaria più collegata alla visione economica del mistero trinitario. Al Padre si attribuisce il disegno creatore e salvifico, l'invio del Figlio e dello Spirito, la chiamata a partecipare alla filiazione del Figlio. Il Padre è il termine e il fine dell'azione di Cristo e dello Spirito. Al Figlio si assegna la rivelazione del Padre, la redenzione, il dono dello Spirito. Allo Spirito Santo si assegna la santificazione della Chiesa e delle anime, la realizzazione dell'unità nella Chiesa, la distribuzione dei doni e carismi, la configurazione con Cristo²⁵⁹. Basti il testo seguente come esempio della costanza con cui il Vaticano II rimanda alla Trinità come fonte e meta di tutta la storia della salvezza:

“Compiuta l'opera che il Padre aveva affidato al Figlio sulla terra (Cfr. Gv 17, 4), il giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito Santo per santificare continuamente la Chiesa e affinché i credenti avessero così attraverso Cristo accesso al Padre in un solo Spirito (cfr. Ef 2, 18)”²⁶⁰.

La considerazione del mistero trinitario alla luce delle missioni divine ha conferito nuove forze al rinnovamento della pneumatologia proprio nel mettere in rilievo l'attività dello Spirito nella Chiesa. Questa stessa prospettiva è la più adatta per collocare tutto il mistero cristiano in un contesto trinitario. La Chiesa è il Corpo di Cristo vivificato dallo Spirito. Il cristiano è reso figlio

²⁵⁶ Cfr. il primo numero della Rivista “Estudios Trinitarios”, pubblicato nel 1967 e dedicato alla Trinità nel Concilio Vaticano II.

²⁵⁷ Il mistero trinitario è “la chiave di volta di tutto il mistero cristiano, l'origine, modello e meta definitiva del popolo di Dio”, l'humus vitale nel quale sorge e si sviluppa la Chiesa (Cfr. N. Silanes, *Ecclesia de Trinitate*, “Estudios Trinitarios” 13 (1979), 343-344).

²⁵⁸ Cfr. Conc. Vaticano II, Const. Dei Verbum, n. 2.

²⁵⁹ “L'originalità della presentazione della Trinità che ci offre il Concilio consiste nell'avercela mostrata con categorie storiche...Il Concilio, in completa armonia con la Scrittura, ha presentato ciascuna delle Persone operante come tale Persona. Il Padre nella sua condizione di Padre, il Figlio come tale figlio e lo Spirito Santo nella sua peculiare proprietà di Spirito. Ciascuna delle Persone divine si è manifestata nella storia della salvezza operando la stessa opera salvifica, ma secondo la propria condizione *nozionale* o *personale*” (N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca 1981, 445-446).

²⁶⁰ Conc Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, n. 4. Cfr. anche p.s. Cost. *Lumen gentium*, 28 e 51. Cfr. M. Arias Reyero, *El Dios de nuestra fe*, cit., 394.

di Dio in Cristo mediante l'azione dello Spirito Santo²⁶¹. Tutto addita la stretta reazione tra la missione del Figlio e la missione dello Spirito.

IL CREDO DEL POPOLO DI DIO

Paolo VI volle celebrare il centenario della morte degli Apostoli Pietro e Paolo con un anno dedicato alla fede. Il culmine di questo anno avvenne con la celebrazione dell'Eucaristia e con la professione di fede fatta da Paolo VI al termine della liturgia della parola il 30 giugno 1968. Non si tratta di una definizione *ex cathedra*. Tuttavia ha il pregio di essere stato professato solennemente da tutta la Chiesa. Il Credo è composto prendendo come base il Niceno-costantinopolitano. Il Papa inserisce alcune frasi per esprimere meglio la fede secondo quanto esigono le circostanze del momento e insiste sul fatto che parla a nome di tutto il popolo di Dio, di tutti i sacri pastori e fedeli cristiani, per rendere una testimonianza fermissima della verità divina²⁶².

La professione di fede si apre confessando il mistero di Dio Uno e Trino.

“Noi crediamo in un solo Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, Creatore delle cose visibili...”

Si tratta di un unico Dio, il quale è Padre, Figlio e Spirito Santo. Il mutamento di struttura rispetto al Simbolo Niceno-costantinopolitano è evidente: si comincia considerando Dio nella sua unità e non con la Persona del Padre²⁶³. Si tratta, dunque, di una accentuazione della unicità di Dio come punto di partenza della confessione di fede trinitaria, che ricorda la professione di fede del Concilio Lateranense IV. La prima conseguenza significativa di questa prospettiva è che la creazione non si attribuisce solamente al Padre, come p.e. nel Simbolo di Nicea, ma alla Trinità intera²⁶⁴.

Questa unicità dell'essenza divina viene esplicitamente affermata ponendola in relazione con gli attributi divini:

“Noi crediamo che questo unico Dio è assolutamente uno nella sua essenza infinitamente santa come in tutte le sue perfezioni: nella sua onnipotenza, nella sua scienza infinita, nella sua provvidenza, nella sua volontà e nel suo amore. Egli è *Colui che è*, com'egli stesso ha rivelato a Mosé (Cf *Es* 3, 14); e egli è *Amore*, come ci insegna l'Apostolo Giovanni (Cf *1 Gv* 4, 8): cosicché questi due nomi, Essere e Amore, esprimono ineffabilmente la stessa realtà divina di colui, che ha voluto darsi a conoscere a noi, e che abitando in *una luce inaccessibile* (Cf *1 Tm* 6, 16) è in se stesso al di sopra di ogni nome, di tutte le cose e di ogni intelligenza creata. Dio solo può darci la conoscenza giusta e piena di se stesso, rivelandosi come Padre, Figlio e Spirito Santo, alla cui eterna vita noi siamo chiamati per grazia di lui a partecipare, ...”.

Con l'ultima affermazione si richiama quanto è stato detto dal Magistero precedente – specialmente dal Concilio IV del Laterano e dal Vaticano I²⁶⁵ – intorno alla inconoscibilità del mistero trinitario alla sola luce della ragione. Inoltre così si difende il mistero trinitario da qualsiasi tentativo di razionalizzazione e si continua a porre in rilievo l'unicità di Dio applicando a tutta la Trinità il nome divino di Esodo 3, 14 e la definizione giovannea di Dio (1

²⁶¹ Cfr. N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad*, cit., 447.

²⁶² Cfr. J. Collantes, *La fe de la Iglesia Católica*, cit., 344.

²⁶³ Cfr. C. Pozo, *Credo del Pueblo de Dios, comentario teológico*, Madrid 1968, 60-61.

²⁶⁴ Cfr. C. Pozo, *Credo del Pueblo de Dios, comentario teológico*, cit., 61-68.

²⁶⁵ Cfr. Conc. Lateranense IV, Cost. *De fide catholica*, (nov. 1215) cap.1, DS 800; Conc Vaticano I. Cost. *Dei Filius* (24.IV.1870) cap 1, DS 3001.

Gv 4, 8). Si insiste così nell'affermare che Dio è l'Essere e anche che è l'Amore. In seguito il *Credo* comincia a sviluppare la fede nella trinità di Persone:

"I mutui vincoli, che costituiscono eternamente le Tre Persone, le quali sono ciascuna l'unico e identico Essere divino, sono la beata vita intima di Dio tre volte santo, infinitamente al di là di tutto ciò che noi possiamo concepire secondo l'umana misura".

Il paragrafo citato inizia con l'affermazione che le Persone sono costituite dai mutui vincoli con i quali sono in relazione tra loro. È esatto, dunque, affermare che qui si sta parlando delle relazioni in quanto costitutive delle Persone. Il tema, d'altra parte, è costante nel Magistero a partire dal Concilio XI di Toledo. Al tempo stesso, il *Credo* insiste intenzionalmente sul fatto che le tre Persone, nonostante si distinguano tra di loro, si identificano con l'essenza divina, cioè che "ciascuna di esse è *l'unico e medesimo Essere divino* secondo la formula del Concilio IV del Laterano"²⁶⁶.

Si passa quindi alle processioni divine:

"Noi dunque crediamo al Padre che genera eternamente il Figlio; al Figlio, Verbo di Dio, che è eternamente generato; allo Spirito Santo, Persona increata che procede dal Padre e dal Figlio come loro eterno Amore."

Il Figlio procede dal Padre per generazione. In questo *Credo* si usano i verbi al presente per indicare che la generazione del Verbo è un eterno presente, cosa che concorda con l'espressione *generato prima di tutti i secoli*, che si usa con identico scopo: indicare che la generazione del Verbo non è temporale, poiché è anteriore a tutti i secoli²⁶⁷. Dello Spirito Santo si afferma che procede dal Padre e dal Figlio, come si viene facendo in Occidente fin dal Concilio III di Toledo. Paolo VI aggiunge al *Filioque* l'inciso *come loro eterno Amore*. Si riprende così tutta la tradizione teologica che vede lo Spirito Santo come Amore, per contrapposizione al Figlio che è considerato come Verbo. Già il Concilio XI di Toledo aveva indicato che lo Spirito Santo è lo "spirito di entrambi", che procede da entrambi congiuntamente, "perché è l'amore o la santità di entrambi"²⁶⁸. Il paragrafo si conclude con una citazione del Simbolo *Quicumque*: si deve venerare *l'unità nella Trinità e la Trinità nell'unità*.

Infine, senza soffermarsi sulla Persona del Padre, il *Credo* dedica un paragrafo al Verbo, un altro all'Incarnazione e un altro allo Spirito Santo, nei quali si insiste rispettivamente sullo *homousios* e sugli appellativi dati allo Spirito Santo dal Simbolo Niceno-costantinopolitano. Il *Credo* conclude la sua menzione dello Spirito Santo insistendo sulla azione dello Spirito nella Chiesa e nell'intimo dell'anima.

L'INSEGNAMENTO DI GIOVANNI PAOLO II E IL CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA

Giovanni Paolo II ha dedicato grande attenzione al mistero trinitario. Oltre ad una vasta catechesi nelle udienze dei mercoledì dedicata a ciascuna delle Persone divine²⁶⁹, ha pubblicato una trilogia di Encicliche trinitarie dal denso contenuto teologico, specialmente l'ultima

²⁶⁶ Cfr. C. Pozo, *Credo del Pueblo de Dios, comentario teológico*, cit., 75-76.

²⁶⁷ Cfr. A. Segovia, *Natus est-Nascitur. La eterna generación del Hijo de Dios y su enunciado verbal en la literatura patristica*, "Revista Española de Teología" 8 (1948) 385-407; Id. *La generación eterna del Hijo de Dios y su enunciación verbal en la escolástica*, "Archivo Teológico Granadino", 19 (1956) 151-234.

²⁶⁸ Cfr. Conc. XI di Toledo, *De Trinitate divina* (a. 675), DS 527. Cfr. C. Pozo, *Credo del Pueblo de Dios, comentario teológico*, cit., 81.

²⁶⁹ L'edizione spagnola è divisa in tre volumi con il titolo complessivo: Giovanni Paolo II, *Catechesis sobre el Credo* (Madrid 1996).

Dominum et vivificantem (18.V.1986)²⁷⁰. Durante il suo pontificato si distingue in modo particolare il lavoro teologico concretizzatosi nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

Il *Catechismo* svolge l'esposizione degli articoli della fede seguendo il Simbolo degli Apostoli, che viene completato con il Niceno-costantinopolitano²⁷¹. Anzitutto fa notare l'importanza dell'espressione Credo in Dio, che viene intesa come l'affermazione dell'esistenza di un unico Dio:

“La nostra professione di fede incomincia con Dio, perché Dio è “il primo e l'ultimo” (Is 44, 6), il Principio e la Fine di tutto. Il Credo incomincia con Dio Padre, perché il Padre è la prima Persona divina della Santissima Trinità; il nostro Simbolo incomincia con la creazione del cielo e della terra, perché la creazione è l'inizio e il fondamento di tutte le opere di Dio. “Io credo in Dio”: questa prima affermazione della professione di fede è anche la più importante, quella fondamentale. Tutto il Simbolo parla di Dio, e, se parla anche dell'uomo e del mondo, lo fa in rapporto a Dio. Gli articoli del Credo dipendono tutti dal primo, così come i Comandamenti sono l'esplicitazione del primo. Gli altri articoli ci fanno meglio conoscere Dio, quale si è rivelato progressivamente agli uomini. “Giustamente quindi i cristiani affermano per prima cosa di credere in Dio” [Catechismo Romano, 1, 2, 2].”²⁷².

Dopo aver insistito sul fatto che “la confessione della Unicità di Dio è inseparabile da quella dell'esistenza di Dio” (n. 200), il *Catechismo* presenta gli attributi divini in base ad una concezione biblica: parla di Dio come unico (n. 201), personale (n. 203), vivente (n. 205), santo (n. 208), misericordioso (n. 210), verità (n. 215) e amore (n. 218)²⁷³.

Il *Catechismo* presenta armoniosamente intrecciati l'aspetto immanente e l'aspetto economico del mistero trinitario:

“Attraverso l'*Oikonomia* ci è rivelata la *Theologia*; ma, inversamente, è la *Theologia* che illumina tutta l'*Oikonomia*. Le opere di Dio rivelano chi egli è in se stesso; e, inversamente, il mistero del suo Essere intimo illumina l'intelligenza di tutte le sue opere.”²⁷⁴.

Dopo avere considerato brevemente le Persone del Padre e del Figlio (nn. 232-242), il *Catechismo* si sofferma sulle questioni relative allo Spirito Santo (nn. 243-248), dedicando speciale attenzione alla sua origine. Si tratta di alcuni paragrafi molto accurati nei quali si cerca di richiamare riverentemente la ricchezza dottrinale di tutta la tradizione cristiana, sia orientale che occidentale. In concreto, la processione dello Spirito Santo viene formulata nei tre modi in cui è stata via via espressa nel corso della storia. Si richiama, in primo luogo, la formula del Concilio di Costantinopoli senza l'aggiunta del *Filioque*, insistendo sul fatto che la Chiesa riconosce il Padre come la fonte e l'origine della divinità (n. 245); si passa in seguito a spiegare la tradizione latina del *Filioque*, cioè a trattare della sua storia e del suo significato dottrinale

²⁷⁰ Per un ampio e preciso commento a questa trilogia cfr. A. Aranda (ed.) *Trinidad y salvación, Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II*, Pamplona 1989.

²⁷¹ “La nostra esposizione della fede seguirà il *Simbolo degli Apostoli*, che rappresenta, per così dire, “il più antico catechismo romano”. L'esposizione però sarà completata con costanti riferimenti al *Simbolo di Nicea-Costantinopoli*, in molti punti più esplicito e dettagliato” (CCC, n. 196).

²⁷² CCC, nn: 198-199.

²⁷³ Cfr. J. Morales, *Dios y sus criaturas, Introducción a la lectura del Catecismo de la Iglesia Católica*, in « Scripta Theologica » 25 (1993) 563.

²⁷⁴ CCC, n: 236. Come si è fatto notare, “si stabilisce così una relazione circolare, che non permette di separare Trinità immanente e Trinità economica, anche se nemmeno le identifica. Se si ottiene che l'accento dell'esposizione trinitaria ricada più sulle missioni divine che sulle processioni, è possibile collegare proficuamente le due prospettive del mistero trinitario (ontologica o immanente ed economica), senza dare l'impressione che la Trinità si forma nella *historia salutis* o attraverso questa” (J. Morales, *Dios y sus criaturas, Introducción a la lectura del Catecismo de la Iglesia Católica*, cit., 564).

(nn. 245-246)²⁷⁵: si indica infine la validità della formula orientale secondo la quale lo Spirito Santo procede dal Padre attraverso il Figlio e la sua concordanza con la formula occidentale²⁷⁶.

Dopo questo, il *Catechismo* passa ad esporre l'enunciazione rigorosa del mistero trinitario, che esprime in tre grandi proposizioni seguendo l'ordine classico: 1. La Trinità è Una; 2. Le Persone divine sono realmente distinte tra loro; 3. Le Persone divine sono relative le une alle altre (nn. 253-255). Infine, il *Catechismo* dedica quattro numeri (nn. 257-260) a spiegare che le opere *ad extra* sono comuni alle tre divine Persone e fanno conoscere tanto le "proprietà" delle Persone divine quanto la loro unica natura, insistendo al tempo stesso sulla relazione della vita cristiana con il mistero trinitario:

"Tutta l'Economia divina, opera comune e insieme personale, fa conoscere tanto la proprietà delle Persone divine, quanto la loro unica natura. Parimenti, tutta la vita cristiana è comunione con ognuna delle Persone divine, senza in alcun modo separarle. Chi rende gloria al Padre lo fa per il Figlio nello Spirito Santo; chi segue Cristo, lo fa perché il Padre lo attira [Cfr. Gv 6, 44] e perché lo Spirito lo guida [Cfr. Rm 8, 14]"²⁷⁷.

²⁷⁵ La fede apostolica riguardante lo Spirito è stata confessata dal secondo Concilio ecumenico nel 381 a Costantinopoli: "*Crediamo nello Spirito Santo, che è Signore e dà vita; che procede dal Padre*" (DS 150). Così la Chiesa riconosce il Padre come "*la fonte e l'origine di tutta la divinità*" (Concilio di Toledo VI a. 638: DS 490). L'origine eterna dello Spirito Santo non è tuttavia senza legame con quella del Figlio: "*Lo Spirito Santo, che è la Terza Persona della Trinità, è Dio, uno e uguale al Padre e al Figlio, della stessa sostanza e anche della stessa natura...Tuttavia, non si dice che Egli è soltanto lo Spirito del Padre, ma che è, ad un tempo, lo Spirito del Padre e del Figlio*" (Concilio di Toledo XI, a. 675: DS 527). Il Credo del Concilio di Costantinopoli della Chiesa confessa: "*Con il Padre e con il Figlio è adorato e glorificato*" (DS 150). La tradizione latina del Credo confessa che lo Spirito "*procede dal Padre e dal Figlio [Filioque]*". Il Concilio di Firenze, nel 1439, esplicita: "*Lo Spirito Santo ha la sua essenza e il suo essere sussistente ad un tempo dal Padre e dal Figlio e...procede eternamente dall'Uno e dall'Altro come da un solo Principio e per una sola spirazione...E poiché tutto quello che è del Padre, lo stesso Padre lo ha donato al suo unico Figlio generandolo, ad eccezione del suo essere Padre, anche questo procedere dello Spirito Santo a partire dal Figlio lo riceve dall'eternità dal suo Padre che ha generato il Figlio stesso*" (DS 1300-1301) (CCC, nn. 245-246).

²⁷⁶ L'affermazione del *Filioque* mancava nel Simbolo confessato a Costantinopoli nel 381. Ma sulla base di un'antica tradizione latina e alessandrina, il Papa san Leone l'aveva già dogmaticamente confessata nel 447 (cfr. DS 284), prima che Roma conoscesse e ricevesse, nel 451, durante il Concilio di Calcedonia, il Simbolo del 381. L'uso di questa formula nel Credo è entrato a poco a poco nella Liturgia latina (tra i secoli VIII e XI). L'introduzione del "*Filioque*" nel Simbolo di Nicea-Costantinopoli da parte della Liturgia latina costituisce tuttavia, ancora oggi, un punto di divergenza con le Chiese ortodosse. La tradizione orientale mette innanzi tutto in rilievo che il Padre, in rapporto allo Spirito, è l'origine prima. Confessando che lo Spirito "*procede dal Padre*" (Gv 15, 26), afferma che lo Spirito *procede* dal Padre *attraverso* il Figlio (Cfr. AG, 2). La tradizione occidentale dà maggior risalto alla comunione consustanziale tra il Padre e il Figlio affermando che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio (*Filioque*). Lo dice "*lecitamente e ragionevolmente*" (Concilio di Firenze, 1439: DS 1302); infatti l'ordine eterno delle Persone divine nella loro comunione consustanziale implica che il Padre sia l'origine prima dello Spirito in quanto "*principio senza principio*" (Concilio di Firenze, 1442: DS 1331), ma pure che, in quanto Padre del Figlio Unigenito, Egli con Lui sia "*l'unico principio dal quale procede lo Spirito Santo*" (Cfr. Concilio di Lione II, 1274 (DS 850). Questa legittima complementarietà, se non viene inasprita, non scalfisce l'identità della fede nella realtà del medesimo mistero confessato (CCC, nn. 247-248).

²⁷⁷ CCC, n. 259.